

SÔNIA REGINA MARTINS DE OLIVEIRA

**GOVERNAMENTALIDADE E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO
EM FOUCAULT**

Curitiba
2009

SÔNIA REGINA MARTINS DE OLIVEIRA

**GOVERNAMENTALIDADE E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO
EM FOUCAULT**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para conclusão do Programa de Pós-Graduação
Stricto sensu em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Paraná.

Orientador: Cesar Candiotto.

Curitiba
2009

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

O48g
2009
Oliveira, Sônia Regina Martins de
Governamentalidade e constituição do sujeito em Foucault / Sônia Regina
Martins de Oliveira ; orientador, Cesar Candiotto. -- 2009.
133 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2009
Bibliografia: f. 129-133

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Sujeito (Filosofia). 3. Crítica.
I. Candiotto, Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

Àqueles que amo.

AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná, pelo incentivo;
ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, pela acolhida;
ao Professor Cesar Candiotto, pela paciência e apoio;
ao Professor Ricardo Marcelo Fonseca, por ter me apresentado Foucault;
a meus familiares e amigos, por permanecerem a meu lado durante o percurso.

*Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra.
– Mas qual é a pedra que sustenta a ponte? – pergunta Kublai Khan.
– A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra – responde Marco -, mas pela
curva do arco que estas formam.
Kublai Khan permanece em silêncio, refletindo. Depois acrescenta:
– Por que falar das pedras? Só o arco me interessa.
Polo responde:
– Sem pedras o arco não existe.*

Ítalo Calvino

RESUMO

O trabalho se propõe a investigar a relação entre as diversas modalidades de governo e a constituição do sujeito, entrelaçando as esferas da ética e da política na obra de Michel Foucault. Michel Foucault foi filósofo e titular da cadeira *História dos sistemas de pensamento* no Collège de France entre os anos de 1971 e 1984, ano de sua morte. Seus estudos não se restringiram à filosofia, mas abordaram também temas de história e psicologia. É considerado um pensador atual e inclassificável, tanto pela variedade de temas de que tratou, como pelo constante redirecionamento de sua pesquisa. Tomou-se como ponto de partida os estudos sobre a governamentalidade, um neologismo do próprio Foucault para definir as diferentes racionalidades de governar os outros. O que, neste trabalho, é comumente referenciado como o aspecto político. A política é analisada historicamente de modo a demonstrar que a forma de pensar o ato de governar os outros foi reformulada. Buscou-se evidenciar como emergiram e se alternaram diferentes modalidades de poder – poder pastoral, poder disciplinar, biopoder etc. Em seguida, dá-se foco no governo de si, o que, reduzidamente se convencionou chamar de aspecto ético. É trabalhada a dicotomia da subjetivação: sujeito é aquele sujeitado a uma imagem dada, extrínseca, pré-formulada, mas também é sujeito aquele sujeitado à própria identidade, ao referencial que cria de si mesmo. É diante desse cruzamento de eixos que se estuda a constituição do sujeito no pensamento de Foucault. Para tratar do tema, Foucault estuda principalmente os clássicos gregos. O terceiro e último capítulo é motivado pela peculiar noção de poder de Foucault. Poder nada mais é que o conjunto de relações de poder, não existindo como substância. O poder para Foucault é onipresente, manifesto nas relações humanas, assim como as formas de resistência a ele, que lhe são contemporâneas, não posteriores. Desse modo, permitiu-se fazer uma análise de pontos específicos dos estudos de Foucault, como a noção de *parrêsia*, de crítica e de contra-condutas, de forma a conjugar o eixo das diferentes modalidades de poder com a possibilidade da constituição de um sujeito *dessujeitado*. Por fim, a atitude crítica é estudada como uma maneira singular de propor novas problematizações, de refletir e *diagnosticar* o presente, conforme a proposta de Foucault para o papel dos intelectuais na atualidade.

Palavras-chave: 1. Foucault 2. Sujeito 3. Crítica

RÉSUMÉ

Ce travail a l'intention de investiguer les rapports entre les différentes modalités de gouvernement et la constitution du sujet, de manière à faire un rapport entre le champ de l'éthique et de la politique dans l'œuvre de Michel Foucault. Michel Foucault a été philosophe et professeur de la chaire *Histoire des systèmes de pensée* au Collège de France de 1971 à 1984, l'année de sa mort. Ses études n'ont pas se limité à philosophie, mais aussi ont touché thèmes de histoire et psychologie. Il est considéré un penseur actuel et inclassable pour la variété de thèmes que il a abordé, comme pour le constant redirectionnement de sa recherche. Le point initial c'est les études a été la gouvernementalité, un terme crée par Foucault même pour définir les différents rationalités de gouverner les autres. C'est ça qui est, dans cette texte, fréquemment référencié comme l'aspect politique. La politique est analysé historiquement pour démontrer que la forme de penser l'acte de gouverner les autres a été reformulé. On a essayé de mettre en relief comme les différents modalités de pouvoir ont émergé et s'alterné – le pouvoir pastoral, le pouvoir disciplinaire, le biopouvoir, etc. Il y a ensuite le souci du Gouvernement de soi, qui est appelé simplement l'aspect éthique. On travaille donc avec la dichotomie de la subjectivité: le sujet est soumis à une image donnée, extrinsèque, pré-formulé, mais aussi ce sujet est soumis à l'image qu'il fait de soi même, soumis à la référence qu'il établit lui-même. C'est devant l'intersection des ces axes qui la constitution du sujet est étudié dans la pensée de Foucault. Pour aborder cette question Foucault a étudié principalement les classiques grecs. Le troisième et dernier chapitre est motivé par la singulière notion de pouvoir chez Foucault. Pouvoir n'est rien d'autre que l'ensemble des relations de pouvoir, il n'y a aucune substance. Le pouvoir chez Foucault est omniprésente, manifesté dans les relations humaines et les formes de résistance qui lui sont contemporains. Ainsi, il est possible de faire une analyse des points spécifiques de l'étude de Foucault en donnant comme exemple de la notion de *parrêsia*, de critique, de contre conduits de mode a conjuguer de différentes modalités de pouvoir avec la possibilité de le « desassujettissement » du sujet. Enfin, la critique est étudiée comme une manière singulière de formuler de nouveaux problématisation, de réfléchir et de faire le diagnostic du présent, comme proposé par Foucault sur le rôle des intellectuels dans l'actualité.

Môts-clès: 1. Foucault 2. Sujet 3. Critique

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	O GOVERNO DOS OUTROS	19
2.1	GOVERNAMENTALIDADE	22
2.2	AS ARTES DE GOVERNAR.....	28
2.3	RAZÃO DE ESTADO	33
2.4	DISCIPLINA.....	40
2.5	LIBERALISMO	46
2.6	BIOPODER	55
3	O GOVERNO DE SI	59
3.1	O CUIDADO DE SI.....	62
3.1.1	<i>Epiméleia heautoû</i>	65
3.1.2	Práticas de si como práticas ascéticas	73
3.1.3	Técnicas de si	77
3.2	O DUPLO SIGNIFICADO DE SUJEITO	82
3.3	A ÉTICA COMO LIBERDADE E A AÇÃO POLÍTICA.....	84
4	A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DO SUJEITO	90
4.1	AS CONTRA-CONDUTAS	94
4.2	<i>PARRÊSIA</i>	99
4.2.1	<i>A parrêsia política</i>	102
4.2.2	<i>A parrêsia filosófica</i>	106
4.3	O PAPEL DOS INTELLECTUAIS.....	112
4.3.1	O intelectual universal e o intelectual específico	112
4.3.2	Os filósofos	117
4.4	INTERDEPENDÊNCIA ENTRE GOVERNAR E NÃO SER GOVERNADO	119
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
	BIBLIOGRAFIA	129

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação enfoca um dos inesgotáveis aspectos da obra do filósofo francês Michel Foucault. Muito se fala da incompatibilidade do pensamento de Foucault com análises pretensamente completas e exaustivas, pois o pensamento de Foucault é auto-reflexivo, capaz de se revelar a cada nova leitura, feita por aqueles que, como tanto desejou o filósofo, utilizam seu trabalho como ferramenta. Este trabalho não tem a pretensão de ir além de um estudo cartográfico – no sentido de desenvolver um panorama sobre o tema – antes de traçar limites de um pensamento inclassificável. O objetivo é esboçar as diferentes manifestações da governamentalidade e sua relação com a constituição do sujeito que permeiam as reflexões acerca de ética e política na obra de Foucault.

A atualidade da obra de Foucault é evidente, mesmo vinte e cinco anos após sua morte seus cursos ainda estão sendo publicados, tendo sido lançado pela Seuil/Gallimard o curso de 1983, *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, em 2008 e em janeiro de 2009 o último curso de Foucault no Collège de France, *Le Gouvernement de Soi et des Autres II: Le courage de vérité*. Além das traduções para o português dos cursos de 1978, *Segurança, Território, População*, e 1979, *Nascimento da Biopolítica*, publicados somente em 2008. Também são inúmeras as publicações a respeito de sua obra, como é o caso do significativo livro de Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, no ano de 2008 ainda e, do mesmo ano, o *Dictionnaire Foucault*, de Judith Revel.

Dentro do possível, buscou-se recorrer às fontes originais, seja nos cursos, seja nos comentários. Uma parcela significativa da bibliografia ainda não conta com tradução para o português, de modo que foi feita uma tradução própria dos comentários em língua estrangeira com o objetivo de facilitar a leitura em notas de rodapé, porém, os originais foram mantidos no corpo do texto, desse modo possíveis dúvidas podem ser dirimidas. Há que se ponderar que a tradução não é absoluta nem oficial, mas apenas uma tentativa de tornar o texto mais acessível. Quanto aos cursos de Foucault ainda sem tradução para o português ou com uma tradução tardia com relação à produção deste texto, optou-se também por manter o texto original, considerando-se que a tradução não é das tarefas mais fáceis e humildemente há que se reconhecer possíveis imprecisões.

Ainda quanto às formalidades, é preciso esclarecer que qualquer referência a Foucault como autor é mera acomodação de linguagem, pois se compreende a dimensão própria e as

críticas feitas a essa noção no trabalho de Foucault, bem como quanto ao termo obra, que se refere tão somente a suas publicações e cursos genericamente. Também se optou por uma grafia uniforme dos termos em grego, ainda que nem sempre compatível com o publicado, mas sempre com o alfabeto ocidental, como no caso da *parrêsia* que aparece grafada de outras formas nas publicações ao longo dos anos, mas dessa maneira nos últimos cursos publicados de Foucault.

Se fosse possível esboçar o fio condutor desse trabalho em poucas palavras, este seria a mesma indagação que conduz Foucault durante o curso *Segurança, Território, População*: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governante possível?”¹. O foco do trabalho é entender como funciona a dinâmica entre o governo de si mesmo e o governo dos outros. O primeiro será abordado através da temática do cuidado de si e do conhecimento de si, principalmente. O segundo, pelas diferentes racionalidades políticas estudadas por Foucault.

Como todas as classificações, a divisão comumente feita dos escritos de Foucault tem problemas. Dividido em três etapas com focos no discurso, no poder e no sujeito, essa classificação ignora que o próprio Foucault afirmou que o sujeito sempre foi seu objeto de estudo mais caro, na medida em que seu objetivo foi percorrer a história dos modos pelos quais os seres humanos vêm a se tornar sujeitos, e, mais adiante, “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”². A temática do sujeito já é uma problematização que aparece em *História da Loucura* (1962), *As Palavras e as Coisas* (1966), *Arqueologia do Saber* (1969) e *Vigiar e Punir* (1975). Resumidamente, a primeira grande temática do autor foi a do saber³, nesta as indagações do filósofo giravam em torno dos temas do discurso, dos saberes, da ciência. O segundo agrupamento temático foi em torno do poder, suas modalidades e dispositivos. A terceira fase, de especial interesse nessa dissertação, é a

¹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France 1977/1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 118.

² FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-232.

³ Como explica Salma Tannus Muchail, na comumente chamada primeira fase o que está em evidência são as condições de emergência dos discursos. O importante é evidenciar o jogo de regras, o conjunto de saberes, que permite o surgimento ou faz desaparecer tal discurso (*epistème*). A segunda fase evidencia as articulações entre saber e poder mediados por modos de produção da verdade. “E, assim como a ‘verdade’ de que se trata não é nenhuma essência universal, mas “regras” historicamente diferenciáveis, também o poder não deve ser compreendido como uma “idéia” ou uma “identidade teórica”, mas como exercício, como prática, que só existe em sua “concretude”, multifacetado e cotidiano” (MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault simplesmente**: textos reunidos. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 14). Na terceira fase, com uma ênfase na constituição do sujeito há uma série de problematizações ao mesmo tempo inovadoras, mas que também retomam os momentos anteriores.

“fase do sujeito”. Não é possível considerar que a temática do sujeito tenha emergido somente nessa fase, mas ganhou um novo enfoque inclusive devido a uma mudança na escolha de fontes. Há um profícuo estudo da Antiguidade Greco-romana.

Para Gilles Deleuze, não há como nomear a filosofia de Foucault como uma filosofia do sujeito, ainda que Foucault tenha inserido a subjetividade nas sucessivas dimensões que compõem seu trabalho. Assim, para Deleuze, saber e poder constituem dimensões irreduzíveis uma a outra, porém, indissociáveis. E, se Foucault teve necessidade de uma terceira dimensão, é porque as relações de poder pareciam se fechar. Porém, a palavra sujeito⁴ deve ser interpretada como uma relação de força consigo, a maneira de “dobrar” a força seria a constituição de modos de existência, existência como obra de arte.

O trabalho pretende demonstrar que, ao contrário das críticas de que Foucault teria abandonado a política na última fase do seu trabalho, ética e política não se desvencilham nos últimos escritos. Passa a existir uma relação de reciprocidade entre a política e a ética, sendo esta condição daquela. A ética foucaultiana diferencia-se da moral que é precedida por um código moral. A ética implica em uma relação de constituição de si, uma relação do indivíduo consigo mesmo. “A ética concerne à maneira na qual cada um se constitui a si mesmo como sujeito moral do código”⁵. Essa primeira aproximação do sentido de ética está na *História da Sexualidade: O Cuidado de Si*.

Tratava-se de elaborar uma ética que permitisse constituir o próprio sujeito enquanto sujeito moral em relação a essas atividades sociais, cívicas e políticas nas diferentes formas em que elas podiam se revestir e a qualquer distância que delas se tomasse⁶.

No decorrer do trabalho será possível verificar que essa noção de ética tomou formas mais amplas. Ética passou a ter também o sentido de modo de vida, relacionando-se com a composição de uma estética de vida. Ao invés do sistema de regras moralmente prescrito, a ética envolve “regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida (mesmo o suicídio faz parte delas)”⁷.

⁴ “Foucault não emprega a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas os termos ‘subjetivação’, no sentido de processo, e ‘Si’, no sentido de relação (relação a si)”. (DELEUZE, Gilles. **Conversações: 1982-1990**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. p. 116).

⁵ “[...] l’éthique concerne la manière don’t chacun se constitue soi-même comme sujet moral du code”. “[...] a ética concerne a maneira na qual cada um se constitui como sujeito moral do código”. (REVEL, Judith. **Dictionnaire Foucault**. Paris: Ellipses, 2008. p. 54). Tradução nossa.

⁶ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 101.

⁷ DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 123.

O primeiro capítulo intitulado de “O Governo dos Outros”, busca explicitar as diferentes noções acerca do poder, do governo e do Estado nos escritos foucaultianos. Inicialmente se discute o conceito de governamentalidade, um neologismo de Foucault que une governo enquanto tecnologias do poder e mentalidade, no sentido de racionalidade, sua racionalização. A governamentalidade possui um aspecto político fortemente marcado na Idade Média e Moderna – nesta última principalmente, quanto um aspecto ético, destacado na Antiguidade. Refere-se tanto à conjunção de saberes para o governo dos outros, como também para o governo de si mesmo. Para Edgardo Castro⁸, a noção foucaultiana de governo é intencionalmente aberta, governo significa, em última instância, conduzir condutas, seja o objeto da conduta o outro indivíduo, um grupo ou o próprio eu.

Como arte de governar, tratou-se das discussões políticas abordadas por Foucault, a emergência da reflexão político-filosófica que tem como marco *O Príncipe* de Maquiavel. O filósofo se vale também de textos de críticos de Maquiavel, de pontos de vista opostos para trabalhar com noções como as de território e soberania, de pedagogia do príncipe, de principado como entidade, quase como qualidade do príncipe. Nesse momento há uma ênfase maior ao que Foucault chamou de poder pastoral, a conduções dos outros no modelo do pastor, evidentemente atrelado à moral cristã, mas nem por isso Foucault deixa de estabelecer um paralelo dessa pastoral com a pastoral grega. Foucault pontua mais de um momento na história em que essa modalidade de governo dos outros se destacou, emergentemente nos séculos IV e V, mas também no século XVI aproximadamente.

O que se apresenta a seguir não é propriamente uma transição para a Razão de Estado, mas uma transferência das características da pastoral do pastor, do padre, do sacerdote e do príncipe escolhido e guiado por Deus, para um novo tipo de governante. Há um crescente processo de racionalização do Estado, mas também, pode-se dizer de estatização da sociedade. E o governante não é mais aquele intrinsecamente relacionado com o Estado, e, por relação intrínseca se quer dizer hereditariamente, sangüineamente até, nos termos de Maquiavel – mas, citando Foucault em *Omnes et Singulatim*⁹, “o problema apresentado pela razão de Estado é o da existência mesma e da natureza do Estado”. Nesse estágio, como já dito, de transferência das funções pastorais da Igreja para o Estado aparece agora a pergunta: “Por quem e de que modo ser governado?” E nesse contexto a dupla significação da palavra conduta: conduzir o outro e conduzir a si mesmo. No que Foucault trabalha basicamente a

⁸ CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault**: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 151.

⁹ FOUCAULT, Michel. “Omnes et Singulatim”: uma crítica da razão política. In: MOTTA, M. (Org.) **Ditos e Escritos**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 375.

Reforma e a Contra-reforma, além de movimentos de dissidência religiosa, como a franco-maçonaria, por exemplo.

Foucault trabalha então com uma noção de estado crescente com tendências megalômanas que é fundamental para refletir sobre o Estado de hoje. Um Estado cujo objetivo não é mais a construção de um Império, mas que tem fim em si mesmo. Um exemplo é a noção de *coup d'État*. O golpe de estado se caracteriza por ser um momento de exceção de legalidade, o direito comum é suspenso, sempre em função da preservação do Estado. Há também uma mudança de paradigma na racionalidade do Estado. Não está mais em jogo apenas a conservação do Estado, mas a conservação da dinâmica de forças entre um e outro estado. Para manter tal dinâmica foram desenvolvidos mecanismos de segurança, sendo eles: o dispositivo diplomático-militar e o segundo, a polícia. Há uma modificação na própria noção de Estado.

Outro momento de transformação é a emergência do poder normalizador. Sobre ele é preciso uma distinção prévia. Há dois momentos na obra de Foucault nos quais ele trabalha com a disciplina, adquirindo um sentido diferente entre um e outro. O primeiro é a disciplina de *Vigiar e Punir*, as técnicas disciplinares, o poder disciplinar exercido sobre os corpos, a transformação dos sujeitos mesmos em corpos disponíveis e úteis. Outra é esse modelo, essa técnica usada em momentos diferentes quando se trata do exercício da governamentalidade. Foucault estuda o mecanismo disciplinar tal qual foi aplicado por volta do século XVIII, em escolas, hospitais, cárceres, fábricas etc., sem restringir o modelo apenas a estas instituições.

Ainda estudando as diferentes racionalidades de governo dos outros, insere-se o biopoder (*biopouvoir*) representando a introdução do fator biológico nos discursos liberais do século XVIII. O biopoder conjuga diversas técnicas de poder já apresentadas por Foucault anteriormente, a condução do poder pastoral, a ação sobre os corpos da disciplina e a racionalização das estratégias políticas da razão de Estado, por exemplo. Estes elementos são relacionados na constituição de um poder global, cujo objetivo é o controle da população, o controle do homem não apenas como sociedade, mas como espécie.

Mas não é possível compreender o biopoder sem antes compreender as características do liberalismo enquanto nova racionalidade política. O liberalismo que emergiu a partir do século XVIII e que representou, tanto na forma do ordoliberalismo alemão quanto na forma do liberalismo americano, neoliberalismo, um conjunto de práticas voltado para o intervencionismo social.

O deslocamento de Foucault para a Antiguidade não implica em abandono do domínio político e da problematização do poder. Foucault recorre à ética grega motivado por não ter

encontrado nela, conforme sua interpretação, uma função normalizadora, mas uma possibilidade de se constituir eticamente com base em uma escolha pessoal. Foucault se vale dos gregos e romanos pela importância que as práticas de si tiveram no período clássico, mas não vê um salto da problemática anterior, como deixa claro na entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*¹⁰.

A ética em Foucault tem grande destaque quando do estudo do cuidado de si, que, por sua vez se relaciona às práticas e ao conhecimento de si. São práticas de liberdade, pois fundadas em uma escolha pessoal do sujeito, com a finalidade de dotar sua existência de uma estética. Desse modo, tais práticas dão ensejo a uma ética de si, como estudada por Foucault na Antiguidade clássica, quando a ética representava o modo de ser e de se conduzir. Esse vértice do significado de conduta – conduzir a si mesmo – introduz o segundo capítulo, denominado “O Governo de Si”. Pode-se dizer que, nos últimos cursos e publicações de Foucault, há a primazia da ética, mas esta é determinante para as reflexões políticas. O governo de si é então correlato ao governo dos outros como se assimila do último curso publicado até o presente ano, *Le Gouvernement de Soi et des Autres*. Para se aproximar do tema, Foucault aborda a noção de cuidado, o cuidado consigo, o cuidado de Alcibíades com sua alma, o cuidado com a alma do Príncipe e todas as nuances da noção de *parrêsia*. Essas diferentes práticas formam o conjunto da cultura de si, que pode representar um caminho para a *desassujeitamento*.

O cuidado de si significa uma forma de inquietação, é uma “espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens”¹¹, que gera desconforto que leva a mudança, à busca do autodomínio. Implica, imprescindivelmente um conflito, conflito definido por Foucault como o duelo entre a intransigência do querer e a recalcitrância da vontade conforme aparece no texto *O Sujeito e o Poder*¹². O conjunto das práticas de si leva ao conceito de ascese, como generalização da atividade de autoformação. Já as técnicas de si representam formas de se atingir um cuidado de si, de constituir uma existência bela. Exemplificativamente: a escrita – seja de cartas, seja de um diário ou de um livro de notas contendo citações e trechos de livros, o exame de consciência, a interpretação dos sonhos e os exercícios – de pensamento ou do corpo.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté – entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller*, 20 janvier 1984. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1528.

¹¹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 11.

¹² FOUCAULT, Michel. **O Sujeito e o Poder**. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Para sujeição também há dois significados: o sujeito está sujeitado à imagem que fazem dele, mas também se sujeita a imagem que faz de si mesmo, pode-se dizer assim que há uma sujeição à uma imagem que não foi originariamente concebida por ele. Assim, sujeito difere de indivíduo, pois só é sujeito aquele que resulta do processo de subjetivação¹³. Apesar do retorno aos gregos, Foucault ressalta que não buscou entre os antigos uma solução para os problemas modernos. Os modernos seriam sujeitos, porém não resultado de um processo de autoconstituição, mas impelidos à condição de sujeitos pela norma. Porque também nas práticas contemporâneas de emancipação é necessário observar como o sujeito ético pode ser o sujeito político de uma técnica de dominação¹⁴. Para Jean-François Pradot, esta relação entre a ética e a política no sujeito moderno foi um impasse não solucionado por Foucault, a melhor aproximação seria a concepção de uma política como ética.

Essa política como ética é marcada por uma atitude de protesto, de sublevação, nomeada atitude crítica no terceiro capítulo. Apropriando-se do texto kantiano *Was ist Aufklärung?*, de 1784, Foucault questiona-se sobre o presente. A questão referida anteriormente é retomada: *como não ser governado pelos mesmos meios, métodos e pastores?* A crítica será o questionamento aos efeitos de poder que subjagam os sujeitos.

[...] eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida¹⁵.

As lutas contra o poder são para questionar seus efeitos, não para eliminá-lo – os questionamentos se referem ao modo como se exerce o poder, mas não contra o poder corporificado – algo totalmente rechaçado por Foucault –, a existência mesma do governo não é questionada. Revoltas de conduta também significam escapar da condução dos outros, estabelecer para cada um a maneira de se conduzir. Em resumo, não se trata de contrapor ao governo de condutas, mas a atitude crítica busca outros modos de governo, outros métodos, outros governantes. Busca identificar os limites do governo, não para fazê-los desaparecer, mas para alterá-los. A atitude crítica é o primeiro momento, é a busca da dessujeição. É

¹³ “Há as práticas objetivantes que permitem pensá-lo por meio de ciências cujo objeto é o indivíduo normalizável; há práticas discursivas que desempenham o papel de produtoras epistêmicas; e práticas subjetivantes pelas quais o sujeito pode pensar-se enquanto sujeito”. ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008. p. 93.

¹⁴ PRADOT, Jean-François. Le sujet ancien d’une politique moderne. In.: MOREAU, P. (org.). **Lectures de Michel Foucault: sur les Dits et écrits**. Lyon: ENS Éditions, 2003. p. 43.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica?** Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>. Acesso em 05 de abril de 2008.

interrogar o poder nos seus efeitos de verdade, para então chegar ao segundo momento, questionar a verdade nos seus efeitos de poder.

No curso *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, Gros define o conteúdo do curso como um modo de “compreender como o discurso filosófico no Ocidente construiu uma parte fundamental de sua identidade nessa dobra do governo de si e dos outros: qual relação consigo deve se construir naquele que quer dirigir os outros e naqueles que o obedecerão?”¹⁶. Como resposta – ou esboço de resposta, como diz Foucault despretenciosamente – Foucault apresenta a noção de *parrêsia*.

É nesse mesmo curso que Foucault apresenta seu trabalho como a composição de três eixos: a análise das formas de verificação, análise dos procedimentos de governamentalidade e análise da pragmática do sujeito e das técnicas de si¹⁷. Assim, Foucault explica que ao se propor a questão do governo de si e dos outros ele pretendeu investigar como a possibilidade do dizer-verdadeiro nos procedimentos governamentais pode mostrar como o indivíduo se constitui como sujeito em relação a si e aos outros¹⁸.

A *parrêsia*, a arte de falar-verdadeiro, tem, para Foucault, uma função crítica. O “livre discurso”, outra possível tradução do termo, é uma forma de agir sobre o interlocutor. O *parrhesiastes* – aquele que faz uso da *parrêsia* – expõe-se ao risco, conduz sua vida de acordo com seu discurso, e ataca a autoridade diretamente, sem se valer da retórica excessiva, haja vista que seu objetivo não é convencer, mas lançar a verdade a quem o ouve. Ao longo do curso Foucault diferencia a *parrêsia* filosófica da *parrêsia* política e distingue a *parrêsia* da retórica.

Nesta última parte, a filosofia aparece como meio de intervenção nas práticas sociais e Foucault reinventa o papel do filósofo na atualidade. O filósofo questionou o papel do intelectual universal como portador da verdade e da justiça. Ele deveria ser substituído pelo conceito de intelectual específico, aquele capaz de agir e de diagnosticar o presente em seu campo de atuação. Não mais o intelectual que fala sobre tudo, mas o médico, o professor, o engenheiro, não é mero acaso que as reflexões acerca do intelectual específico fossem inspiradas em Robert Oppenheimer¹⁹.

É inevitável relacionar esse aspecto de suas teorizações com a vida pessoal de Foucault. Ressalte-se que não havia uma correspondência absoluta ou um determinismo de

¹⁶ GROS, Frédéric. Situation du cours. In: FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Gallimard/Seuil, 2008. p. 359.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Gallimard/Seuil, 2008. p. 41.

¹⁸ *ibidem*. p. 43.

¹⁹ Físico que liderou o projeto da bomba atômica, sendo posteriormente perseguido pela Doutrina McCarthy.

um campo em função do outro, mas Foucault foi um intelectual de grande destaque na França na segunda metade do século XX. Ao lado do historiador genealogista havia um militante²⁰ que tinha como regra não usar o pensamento para dotar uma prática política com um valor de verdade. Dessa forma, explica Veyne, o decisismo dispensava Foucault de fundar suas ações militantes em doutrina. “Le foucauldisme est une critique de l’actualité qui se garde de dicter des prescriptions pour l’action, mais lui fournit des connaissances”²¹. Veyne prossegue analisando a dimensão da filosofia no trabalho de Foucault, pois a filosofia se torna então crítica histórica no sentido de análise das condições históricas que constituem as relações entre a verdade, a regra e si mesmo.

Para Philippe Artières, Foucault se identificava com o que dizia ser o papel do filósofo de levar a seus contemporâneos o que estava acontecendo. “O papel que ele se atribuiu como intelectual não era diferente; não era o de enunciar verdades proféticas para o futuro, mas de levar seus contemporâneos a perceber o que estava acontecendo”²².

Salma Tannus Muchail resume muito bem, em artigo publicado na Revista Cult, o resultado dessa visão da filosofia para Foucault e as marcas de seu pensamento:

Primeiro, a [marca] da atualidade: [...] significa que, ao fazer filosofia investigando a história, o trabalho foucaultiano busca não apenas o conhecimento erudito das sociedades passadas, mas, antes, a melhor compreensão de nós mesmos pela confrontação com o que já somos. Segundo, a da mobilidade: esta é a marca que complementa a primeira e significa que os escritos histórico-filosóficos de Foucault não só propiciam a compreensão de nossa sociedade historicamente situada na perspectiva da sua diferença como o que a precede, como também sugerem possibilidades de transformação no que ela pode vir a ser²³.

Para Foucault é ingênuo pensar que onde há verdade não há poder. A verdade é efeito do poder. No curso de 1983 fica claro que não deve haver governo dos outros sem antes se questionar a constituição daquele que governa. Não há como ignorar que o que Foucault faz nesse momento é uma ontologia do presente, ou ainda uma antropologia do presente como define Veyne. Foucault se concentra no momento para discutir o papel do filósofo e do intelectual, ainda que voltado para a Antiguidade clássica.

Assim, esta dissertação se propõe a investigar a interlocução entre constituição do sujeito e governo no trabalho do último Foucault, com o objetivo de apurar o olhar sobre o

²⁰ VEYNE, Paul. **Foucault**: sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008. p. 173.

²¹ “O foucauldismo é uma crítica da atualidade que se abstém de ditar prescrições para a ação, mas lhe fornece conhecimento”. Ibidem, p. 174. Tradução nossa.

²² ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, F. (org). **Foucault**: a coragem da verdade. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 16.

²³ MUCHAIL, Salma Tannus. Um filósofo que pratica histórias. **Cult**: Revista Brasileira de Cultura. São Paulo, n. 81, p. 47-48, ano VI. Editora Bregantini, junho/2004. p. 48.

trabalho do filósofo. Com a pretensão de investigar uma nova perspectiva nos estudos da governamentalidade voltada para o sujeito, para as alternativas esboçadas por Foucault para a atuação política através da reconfiguração do papel do intelectual.

2 O GOVERNO DOS OUTROS

Governo em Foucault jamais pode ser entendido no sentido restrito que comumente é aplicado, que o associa a instituição estatal²⁴, porque a Foucault interessam as diferentes formas de como a governamentalidade foi aplicada na história do Ocidente. As continuidades e, principalmente, as descontinuidades das técnicas, também chamadas de artes de governar. Mas não só elas, dado que o termo governamentalidade congrega a tecnologia de poder, o “governo”, e a racionalidade política que lhe compete, a “mentalidade”²⁵. Foucault observa a valorização dada em cada período²⁶ a diferentes modalidades de governo. A partir de um panorama geral de sua obra, percebe-se uma passagem do estudo do governo dos outros para o governo de si. Por governo dos outros se entende, exemplificativamente, o governo pastoral que buscava conduzir almas; o governo baseado na razão de Estado, as disciplinas e os governos liberais e neoliberais dos séculos XVIII, XIX e XX. É principalmente nos cursos *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1979-1980) que o autor trata destes modos de racionalidade política ao longo da história ocidental. Por sua vez, governo de si compreende a crescente preocupação do filósofo com o desenvolvimento de técnicas de autodomínio, de moderação e de autogoverno. A ênfase ao governo de si está nos dois últimos volumes de *Histoire de la Sexualité* (1984), nos quais Foucault percorre

²⁴ Foucault explica essa associação entre governo e Estado por uma crescente estatização das relações de poder, que levou a considerarmos hoje que, “ao nos referirmos ao sentido restrito da palavra ‘governo’, poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado”. (FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 247).

²⁵ “The semantic linking of governing (‘gouverner’) and modes of thought (‘mentalité’) indicates that it is not possible to study the technologies of power without an analysis of the political rationality underpinning them”. “A ligação semântica entre governo (‘gouverner’) e modos de racionalidade (‘mentalité’) indica que não é possível o estudo das tecnologias do poder sem uma análise da racionalidade política subjacente”. LEMKE, Thomas. **The Birth of the Biopolitics**: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality. Disponível em: <http://www.thomaslemkeweb.de/engl.%20texte/The%20Birth%20of%20Biopolitics%203.pdf>. Acesso em 20 de setembro de 2007. Tradução nossa.

²⁶ O tempo histórico em Foucault demanda um estudo mais aprofundado. Ele funda seu pensamento em um conceito que não se atém à marcação temporal, mas um *período* que representa uma descontinuidade histórica da ordem do saber que permite diferenciá-lo de outros. É uma configuração de saberes denominada *epistème*. “Já a descrição foucaultiana dos fatos discursivos se limita a enunciados já formulados que compõem as formações discursivas, e quer estabelecer não as regras formais de sua inteligibilidade, mas o jogo de regras que define as condições de possibilidade do aparecimento, das transformações e do desaparecimento de tais ou quais discursos, e não dos outros, numa época dada e numa dada sociedade, jogo este que é, portanto, variável num curso histórico marcado por diferenças e descontinuidades. Pode-se chamar a esse ‘jogo de regras’ de *epistème* de uma época, seu a priori histórico, ou ainda, o solo onde são constituídas as formações discursivas historicamente realizadas e que compõem as diferentes configurações no espaço do saber” (MUCHAIL, Salma. **Foucault simplesmente**: textos reunidos. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 12).

textos da Antiguidade clássica; mas também nos cursos *L'herméneutique du sujet* (1982) e *Le gouvernement de soi et des autres* (1983) conjuntamente com *Le gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité* (1984).

É principalmente nos cursos da década de 80 que as noções de governo e governamentalidade associadas à subjetivação se destacam. É nesse momento que ética e política se entrelaçam no trabalho do filósofo: “La noción de gobierno se entrecruza aquí con la historia de la ética, en el sentido foucaultiano del término, es decir, con las formas de subjetivación (la noción de cuidado, de ascesis, de *parrêsia*, etc.)”²⁷.

Portanto, observando-se sua obra cronologicamente, é perceptível o deslocamento do governo dos outros, ao governo de si, passagem da política para a ética, porém, sem abandono daquela. Mesmo havendo mudanças de foco, o próprio Foucault no início do curso de 1978, define que seu trabalho filosófico desenvolveu-se sobre a política de verdade. Assim como em *Segurança, Território, População*, é mencionada a coordenação ascendente e descendente do governo do soberano até o governo do pai de família. Também nos segundo e terceiro volume de *História da Sexualidade*, aparece uma interlocução entre o governo da própria casa, o governo da cidade ou do Estado e o governo de si, considerados, assim, indissociáveis.

Em troca, quem deve comandar os outros é aquele que deve ser capaz de exercer uma autoridade perfeita sobre si mesmo: ao mesmo tempo porque, em sua posição e com o poder que ele exerce, lhe seria fácil satisfazer todos os seus desejos e, portanto, entregar-se a eles, como também porque as desordens de sua conduta têm efeitos sobre todos e na vida coletiva da cidade. Para não ser excessivo e não fazer violência, para escapar à dupla constituída pela autoridade tirânica (sobre ou outros) e pela alma tiranizada (por seus próprios desejos), o exercício do poder político exigirá como seu próprio princípio de regulação interna o poder sobre si²⁸.

Havia, portanto, uma relação necessária entre o exercício da vida pública, da vida privada e do autogoverno. O controle dos próprios desejos, modulando a própria conduta através de certas práticas de moderação era condição para aquele que pretendia ser respeitado pelos outros, dentro e fora de sua casa.

É importante apontar que a primeira vez que Foucault trabalha com o termo governo é no curso de 1974 a 1975, *Os Anormais*. Na segunda lição do curso Foucault afirma que a Era clássica criou o que ele chama de “arte de governar”, no sentido em que governar significava

²⁷ “A noção de governo se entrecruza aqui com a história da ética, no sentido foucaultiano do termo, quer dizer, com as formas de subjetivação (a noção de cuidado, de ascese, de *parrêsia*, etc.)”. CASTRO, Edgardo. **El vocabulário de Michel Foucault**: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 149. Tradução nossa.

²⁸ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 75.

o governo das crianças, dos loucos, dos pobres e, logicamente, a seguir, dos operários. Governo, diz Foucault, deve ser compreendido com uma significação ampla que compete:

Premièrement, bien sûr, le XVIII^e siècle, ou l'Âge classique, a inventé une théorie juridico-politique du pouvoir, qui est centrée sur la notion de volonté, son aliénation, son transfer. Sa représentation dans un appareil gouvernemental. Le XVIII^e siècle, ou l'Âge classique, a mis en place tout un appareil d'État, avec ses prolongements et ses appuis dans les institutions diverses²⁹.

O governo também serve de pano de fundo para a análise da normalização da sexualidade que é feita nesse curso, quando significa uma técnica geral do exercício do poder, técnica esta que pode ser transferida a instituições e aparelhos tão distintos como o Estado e a família. Essa técnica de poder geral, nos termos de Foucault, comporta um “dispositivo tipo” que é a organização disciplinar, que acarreta, justamente, na normalização.

O que Foucault faz nos seus últimos anos é uma releitura da noção de governo a partir da ética de si. As reflexões têm como base o sujeito, a relação consigo. O exemplo vem do mundo grego, onde o cidadão livre é aquele que tem a possibilidade e o dever de cuidar de si se almeja se ocupar com o governo dos outros.

Assim, a moderação do príncipe, posta à prova pela situação mais perigosa, e garantida pela permanência da razão, serve como fundamento de uma espécie de pacto entre o governante e os governados: eles podem muito bem obedecer-lhe, a ele que é senhor de si. Pode-se pedir aos súditos que obedeam, se for sob a caução da virtude do príncipe; ele é de fato capaz de moderar o poder que exerce sobre os outros, pelo domínio que estabelece sobre si³⁰.

Foi objetivo de Foucault manter a noção de governo ampla, com esse duplo caráter. Como expõe Edgardo Castro³¹, governar consiste em conduzir condutas, abarcando propositalmente a relação entre sujeitos e a relação que o sujeito estabelece consigo. Na mesma direção, Thomas Lemke afirma que Foucault associa governo sempre a conduta, ou “condução de condutas”³², pois o termo se aplica tanto ao governo de si como ao governo de

²⁹ “Primeiramente, é certo, o século XVIII, ou a Era Clássica, inventou uma teoria jurídico-política do poder que é centrada sobre a noção de vontade, sua alienação, sua transferência. Sua representação em um aparelho governamental. O século XVIII, ou Era Clássica, colocou em prática todo um aparelho governamental, com seus prolongamentos e seus apoios nas instituições diversas”. FOUCAULT, Michel. **Les Anormaux**: cours au Collège de France (1974-1974). [Paris]: Gallimard, 1999. p. 45. Tradução nossa.

³⁰ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 155-156.

³¹ CASTRO, Edgardo. **El vocabulário de Michel Foucault**: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

³² “In addition to control/management by the state or the administration, ‘government’ also signified problems of self-control, guidance for the family and for children, management of the household, directing the soul, etc. For this reason, Foucault defines government as conduct, or, more precisely, as ‘the conduct of conduct’ and thus as a term which ranges from ‘governing the self’ to ‘governing others’”. “Em adição ao controle/administração pelo estado ou pela administração pública, ‘governo’ também significa problemas de auto-controle, condução para a

outros, ou seja, a noção de governo associado comumente à administração do Estado é estendida para a temática do auto-controle, da condução da família, da direção da alma.

2.1 GOVERNAMENTALIDADE

Governamentalidade é um conceito de Foucault, ou melhor, um neologismo do autor para explicar o plano de fundo dos seus estudos acerca da racionalização do poder que percorre desde a Grécia antiga até o liberalismo moderno, como explica Thomas Lemke³³.

No curso *Segurança, Território, População*, Foucault oferece três possíveis interpretações do termo governamentalidade na aula de primeiro de fevereiro de 1978.

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

Segundo, a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina etc. – levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes.

E, em terceiro lugar, o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado.

Pois bem, por governamentalidade entende-se em primeiro lugar o poder cujo fim é a população. Na verdade, para Edgardo Castro, os estudos de Foucault acerca do governo e da governamentalidade são aproximações ao problema do poder, são instrumentos para sua compreensão. Analisando os deslocamentos estudados por Foucault, aponta-se primeiramente a racionalidade natural, contida no Medievo, fundamentada em razões teológicas; em segundo

família e para as crianças, administração da casa, direção da alma, etc. Por esta razão, Foucault define governo como conduta, ou, mais precisamente, como ‘conduta de conduta’ e portanto como um termo que abrange desde o ‘governo de si’ até o ‘governo dos outros’”. (LEMKE, Thomas. **The Birth of the Biopolitics**. Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality. Disponível em: <http://www.thomaslemkeweb.de/engl.%20texte/The%20Birth%20of%20Biopolitics%203.pdf>. Acesso em 20 de setembro de 2007). Tradução nossa.

³³ idem.

lugar, uma racionalidade artificial, localizada no século XVII principalmente, em que o Estado torna-se centro da própria racionalidade, num processo de autolegitimação. E, um terceiro deslocamento, a emergência de uma racionalidade natural, baseada nas relações humanas, que aparece no século XVIII.

Ainda sobre este último deslocamento, algumas transformações são relevantes. São elas:

1. O surgimento do que se convencionou chamar “sociedade “civil””: passa a ser aquilo de que o Estado deve se ocupar.

O Estado tem a seu encargo uma sociedade, uma sociedade civil, e é a gestão dessa sociedade civil que o Estado deve assegurar. Mutação fundamental, está claro, em rela o a uma razão de Estado, a uma racionalidade de polícia que continua a lidar apenas com uma cole o de súditos.   o primeiro ponto que eu queria salienta³⁴.

Como se percebe, a justificativa para o poder do Estado, que estava na sua própria preserva o, passa agora a estar na própria sociedade, no objeto do poder do Estado, portanto.

2. A busca por uma maior especificidade científica da economia: na percep o de Foucault, os economistas, com destaque aos fisiocratas, foram os primeiros a vilumbrar na economia uma nova forma de governar que emergia.
3. A popula o aparece dotada de uma naturalidade intrínseca, não mais como mera cole o de sujeitos submissos ao soberano ou a interven o da polícia.
4. A gestão: este   o termo que será então aplicado no lugar de regula o. Será necessário manipular, suscitar, facilitar, *laisser faire*... Fazer parecer com que as regula o sejam naturais.

Ou seja, vai ser preciso instituir mecanismos de segurança. Tendo os mecanismos de segurança ou a interven o, digamos, do Estado essencialmente como fun o garantir a segurança desses fenômenos naturais que são os processos econ micos ou os processos intrínsecos   popula o,   isso que vai ser o objeto fundamental da governamentalidade³⁵.

A partir de então, a governamentalidade vai adquirir um sentido duplo, cria o da ordem através das institui o, aparelhos, mecanismos – regula o sutis ou nem tanto – e, no oposto, a elimina o da desordem pela polícia – aí se adquire o sentido negativo do termo. Cerca-se a popula o de ainda mais normas e, por outro lado, institui-se uma polícia tão forte quanto necessário para coagir aqueles que da norma se evadirem.

³⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, Popula o**: curso dado no Coll ge de France (1977-1978). Tradu o de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 470.

³⁵ *ibidem*, p. 474.

Michel Senellart explica que a introdução do conceito de governamentalidade não representa uma ruptura, mas se insere na problemática do biopoder. Em uma primeira aproximação do biopoder, parte-se do exercício dessa forma de poder sobre o *corpo populacional*.

Senellart observa que as primeiras menções ao biopoder estão no curso *Em defesa da sociedade* através de três aspectos: *i)* os processos de natalidade e mortalidade, *ii)* a velhice, as enfermidades, os acidentes e *iii)* as relações do homem com o meio. No curso de 1978, Foucault traz como um dos exemplos a questão dos grãos durante os períodos de miséria para explicar o liberalismo como novo modo de racionalização governamental³⁶ que aparece a partir do curso de 1976.

Em segundo lugar, Foucault destaca a superveniência da governamentalidade, do poder exercido sobre a população, sobre os demais e que resultou no desenvolvimento de uma série de saberes. E, por último a conversão do Estado de justiça medieval para o Estado administrativo, num processo que Foucault chama de governamentalização estatal.

Como já mencionado, Foucault afirma que o século XVI é o século dos governos. Thomas Lemke³⁷ em artigo acerca de palestra proferida por Foucault em 1979, observa que governamentalidade consiste, para Foucault, na constituição recíproca de técnicas de poder e formas de conhecimento, partindo justamente a partir do neologismo que envolve *governo* – a análise das tecnologias do poder – e *mentalidade* (sempre no sentido de modos de pensar, de racionalidades), que sustenta esse exercício do poder.

Primeiramente, prossegue Lemke, governo se associa à representação. Torna-se o campo discursivo no qual o exercício do poder é racionalizado – conceitos, fronteiras,

³⁶ “L’analyse des dispositifs de sécurité relatifs à la population a conduit Foucault et mettre en relief, progressivement, le concept de ‘gouvernement’. Alors que ce dernier est employé tout d’abord dans son sens traditionnel d’autorité publique ou d’exercice de la souveraineté, il acquiert peu à peu, à faveur du concept physiocratique de ‘gouvernement économique’, une valeur discriminante, désignant les techniques spécifiques de gestion des populations. Le ‘gouvernement, dans ce contexte, prend alors le sens étroit d’art d’exercer le pouvoir dans la forme de l’économie’, ce qui permet à Foucault de définir le libéralisme économique comme un art de gouverner”. “A análise dos dispositivos de segurança relativos à população levou Foucault a pôr progressivamente em destaque o conceito de ‘governo’. Se inicialmente este último é empregado em seu sentido tradicional de autoridade pública ou de exercício da soberania, vai adquirindo porém, pouco a pouco, graças ao conceito fisiocrático de ‘governo econômico’, um valor discriminante, designando as técnicas específicas de gestão das populações. O ‘governo’, nesse contexto, adquire então o sentido estrito de ‘arte de exercer o poder na forma [...] da economia’, o que permite a Foucault definir o liberalismo econômico como uma arte de governar”. (SENELLART, Michel. Situação dos Cursos. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 517).

³⁷ LEMKE, Thomas. **The Birth of ‘Bio-politics’**: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality. Disponível em: <http://www.thomaslemkeweb.de/engl.%20texte/The%20Birth%20of%20Biopolitics%203.pdf>. Acesso em 20 de setembro de 2007.

justificativas, argumentos etc. Em um segundo momento também estrutura formas específicas de intervenção: o processo intelectual no qual se podem resolver as tecnologias políticas (são as formas legais, as instituições e as agências).

Aponta também que Foucault usa o termo *governo*, e não governamentalidade, quando se refere a uma concepção mais antiga, que estabelece uma ligação muito próxima entre relações de poder e processos de subjetivação. Foucault demonstra que até o século XVIII governo era usado de forma mais abrangente nos meios filosófico, religioso, médico e pedagógico.

O governo possui tanto um aspecto político quanto um aspecto ético. Refere-se tanto à conjunção de saberes para o governo dos outros, como também para o governo de si mesmo³⁸. Foucault critica a supervalorização do Estado, sua encarnação no Leviatã. Para o autor, o Estado é uma abstração que há muito foi mistificada, sua importância é muito menor do que se acredita.

Vivemos na era da “governamentalidade”, aquela que foi descoberta no século XVIII. Governamentalização do Estado, que é um fenômeno particularmente tortuoso, pois, embora efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo tenham se tornado de fato o único intuito político e o único espaço real da luta política e dos embates políticos, essa governamentalização do Estado foi, apesar de tudo, o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. E é possível que, se o Estado existe tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não-estatal. Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade³⁹.

Em entrevista a H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, em janeiro de 1984, Foucault apresenta um conceito diferenciado de governamentalidade, atrelado ao sujeito.

³⁸ “Encuanto la noción foucaultiana de gobierno, ésta tiene, para expresarlo de alguna manera, dos ejes: el gobierno como relación entre sujetos y el gobierno como relación consigo mismo. [...] Se trata, en definitiva, de una conducta que tiene por objeto la conducta de otro individuo o de un grupo. Gobernar consiste en conducir conductas. Foucault quiere mantener su noción de gobierno lo más amplia posible. Pero, en el segundo sentido, es también del orden del gobierno la relación que uno puede establecer consigo mismo en la medida en que, por ejemplo, se trata de dominar los placeres o los deseos”. “Enquanto a noção foucaultiana de governo, esta tem, para colocá-lo de algum modo, dois eixos: o governo como relação entre sujeitos e o governo como relação consigo mesmo. [...] Trata-se, em suma, de uma conduta que tem por objeto a conduta de um outro indivíduo ou grupo. Governar consiste em conduzir condutas. Foucault pretende manter sua noção de governo o mais ampla possível. Mas no segundo sentido, é também da ordem do governo a relação que um pode estabelecer consigo mesmo na medida em que, por exemplo, se trata de dominar os prazeres ou os desejos”. (CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores**. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 151).

³⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 145.

Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que, dans cette notion de gouvernementalité, je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres. Ce sont des individus libres qui essaient de contrôler, de déterminer, de délimiter la liberté des autres et, pour ce faire, ils disposent de certains instruments pour gouverner les autres. Cela repose donc bien sur la liberté, sur le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre. (...) la notion de gouvernementalité permet, je crois, de faire valoir la liberté du sujet et le rapport aux autres, c'est-à-dire ce qui constitue la matière même de l'éthique⁴⁰.

A liberdade do sujeito ético e a relação desse sujeito constituído por práticas de governo de si para consigo ou como governo dos outros é um ponto importante nos últimos trabalhos de Foucault. A liberdade é condição da constituição do sujeito e do desenvolvimento de uma estética de existência. O foco no trabalho do filósofo passa a ser o governo de si por si.

Foucault aborda a relação entre governo de si e dos outros no mundo helenístico. No texto *O Jogo do Poder*, capítulo do terceiro volume de *História da Sexualidade*, Foucault estuda a dominação política do mundo grego e romano. Porém, desde o princípio esclarece que as grandes monarquias buscaram menos suprimir a organização em cidades-estado que aproveitarem-se dela. Em decorrência dessa nova subordinação política ao Império, houve uma valorização da relação consigo, independentemente do *status* que se possuía antes. “Às novas formas de jogo político e às dificuldades do próprio sujeito se pensar como sujeito de atividade entre origem e funções, poderes e obrigações, encargos e direitos, prerrogativas e subordinações, foi possível responder com uma intensificação de todas as marcas reconhecíveis de status ou pela procura de uma relação adequada consigo mesmo”⁴¹. No entanto, apesar de ser freqüente a interpretação que opõe vida política ao cuidado de si, o cuidado de si será uma forma de trabalho consigo, o cargo ou função pública será aceitável ou necessário, nos termos que Foucault expõe abaixo, indicando que o princípio é a relação consigo, o cargo público será definido conforme.

⁴⁰ “Eu diria que a governamentalidade implica na relação de si para si, o que significa justamente que, nesta noção de governamentalidade, eu visio o conjunto de práticas pelas quais podemos estabelecer, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter relação uns aos outros. Eles são indivíduos livres que tentam controlar, identificar, delimitar a liberdade dos outros e para isso eles têm alguns instrumentos para governar outros. Isso repousa sobre a liberdade, sobre a relação de si para consigo e a relação com o outro. (...) a noção de governamentalidade permite, creio, afirmar a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, aquilo que constitui a própria matéria da ética”. FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 p. 1547-1548. Tradução nossa.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 92.

[...] não é por oposição à vida ativa que a cultura de si propõe seus próprios valores e suas práticas. Ela procura muito mais definir o princípio de uma relação consigo que permitirá fixar as normas e as condições, nas quais uma ação política, uma participação nos encargos de poder, o exercício de uma função, serão possíveis ou impossíveis, aceitáveis ou necessários⁴².

Foucault explica o período apontando certas relativizações ao exercício político. A primeira relativização é quando a pessoa mesmo que destinada a ocupar cargos públicos pelo seu status é ideal que o faça por razões diversas, por um ato de vontade. Outra relativização se dá porque, com exceção do príncipe, sempre se é, ao mesmo tempo, governante e governado. Quem exerce o poder está na posição de intermediário, de transição e deve administrar o jogo complexo de “ordens dadas e recebidas, de controles e de recursos sobre as decisões tomadas”⁴³.

Há um forte nexos entre ação política e moral. Tal qual antes o governante deveria ser virtuoso, mas a importância disso não está na harmonia que se deve dar ao conjunto, mas a que, durante o difícil exercício da arte de governar. “A racionalidade do governo dos outros é a mesma que a racionalidade do governo de si próprio”⁴⁴. Ao mesmo tempo em que as funções de governar se desligam do status, elas não se associam com uma profissão, ou seja, com leis próprias da arte de governar, mas deve ser exercida em funções de um “recesso do indivíduo em si mesmo”, ou seja, baseando-se no trabalho ético de si sobre si.

O terceiro ponto destacado por Foucault é a instabilidade do destino pessoal. É preciso estar preparado para eventuais reveses na vida política. Não convém se apegar em demasia ao cargo ou às funções que se exerce, pois elas não são autênticas marcas do ser. Porém, não deve se considerar apenas a opção entre exercer ou abandonar quaisquer atividades políticas, mas saber quais convinhem, qual o modo de executá-las, distinguir entre permanentes e provisórias, obrigatórias e facultativas. “Tratava-se de elaborar uma ética que permitisse constituir o próprio sujeito enquanto sujeito moral em relação a essas atividades sociais, cívicas e políticas nas diferentes formas em que elas podiam se revestir e a qualquer distância que delas se tomasse”⁴⁵.

Esse é apenas um breve texto de Foucault acerca do entrelaçamento das relações entre cuidado de si e cuidado ou governo dos outros, que envolvem tanto aspectos éticos como políticos, com a predominância da política quando a referência é ao governo dos outros e da ética, quando é ao governo de si mesmo. Convencionou-se então, apesar de um tanto quanto

⁴² FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 93.

⁴³ ibidem, p. 94.

⁴⁴ ibidem, p. 96.

⁴⁵ ibidem, p. 101.

impreciso, denominar o campo a ética como o do governo se si e o da política, governo dos outros.

2.2 AS ARTES DE GOVERNAR

Em *Os Anormais* Foucault parte da análise do poder pastoral, localizando-o no século XIII, e, em dois momentos de ênfase em *Segurança, Território, População*, entre os séculos XIII e XV, mas também neste curso a noção de poder pastoral remonta aos séculos III e IV. Porém, apesar da sobreposição posterior da concepção de razão de Estado, de disciplina e de biopoder, não há propriamente o fim do poder pastoral. A história do Ocidente é marcada por essas diversas modalidades do exercício do poder como governo⁴⁶. A abordagem foucaultiana parte de como certas práticas se transformaram ao longo dos séculos, através do desenvolvimento de artes de governar.

Como primeira aproximação do tema, pode-se tomar em consideração os apontamentos de Foucault sobre *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel (1469-1527). Foucault trabalha com esse texto dada a polêmica criada pela obra, não apenas no século XVI, quando foi aclamado, mas também no século XIX, quando o texto foi retomado e recebeu críticas carregadas pela moral cristã. Sem esquecer que Foucault considera também a extensa literatura anti-Maquiavel que surgiu neste intervalo. Desde logo é preciso estabelecer que Maquiavel não propõe em momento algum uma arte de governar. “Ser hábil e conservar seu principado não é de modo algum possuir a arte de governar”⁴⁷. Assim, o príncipe de Maquiavel não necessita ser um modelo moral de governante, mas deve saber manter e defender seus domínios através das estratégias apresentadas na obra. Não é, portanto, conhecedor de uma arte de governar, mas um habilidoso estrategista.

⁴⁶ Como explica Ortega, há uma dupla transição em Foucault, a primeira com a passagem da dupla – poder-saber – para a tripla ontologia – poder-saber-verdade. A segunda com deslocamentos dentro de cada uma dessas esferas na qual, pontua Ortega, o poder passa se uma dimensão negativa, intimamente associado à repressão, para uma dimensão positiva, produtora e constituinte. É neste momento que as análises de Foucault acerca do poder entram na esfera do governo. Ainda segundo Ortega, “o deslocamento para as técnicas e procedimentos de governo na análise do poder permite a elaboração das técnicas de si, sendo a governabilidade definida por Foucault como a relação entre as técnicas de governo dos outros e as do governo de si”. (ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 38).

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. Governamentalidade. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. 1979. p. 280.

O príncipe de Maquiavel é aquele que herdou, adquiriu ou conquistou seu principado. Essa definição apresenta também os tipos de principados, há aquele acostumado a uma mesma família no centro do poder, aquele normalmente de menor extensão que passa pacificamente ao domínio de outro senhor e, por fim, aquele conquistado pela guerra, ainda instável com a transição de poder pela qual está passando. De qualquer forma, o principado é exterior ao príncipe. Assim sendo, há a ininterrupta necessidade de proteger o principado. Ressalta-se que principado aqui não é considerado como o conjunto de súditos e o território habitado, mas como essa imanência a qual o príncipe quer se manter ligado. Aí está a base da obra, essa frágil ligação entre o príncipe e seu principado. O príncipe trata de repelir os perigos, de onde vêm e em que consistem. Em segundo lugar, deve manipular as forças que protegem o principado em relação a seus súditos e a seu território.

Dentre a vasta literatura anti-Maquiavel, Foucault elegeu *Miroir politique contenant diverses manières de gouverner*, Guillaume La Perrière (aproximadamente 1500-1565). Este, não coloca todo o governo nas mãos do príncipe. La Perrière apresenta que o governante pode estar na figura de um monarca, um imperador, um senhor ou um magistrado. Dentro do Estado há uma pluralidade de práticas de governo em oposição à singularidade transcendente de Maquiavel.

“Enquanto a doutrina do príncipe ou a teoria 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”⁴⁸. Essa diferença é fundamental. A arte de governar engloba também a pedagogia do príncipe, pois este não é apenas príncipe, mas conjuga em si a mesma pluralidade de possíveis governantes que há no Estado – juiz, pai de família etc. A continuidade se refere ao valor dado à repercussão do modo de governar a si com a forma como se exerce o governo sobre os outros.

Sobre isso, Foucault cita François La Mothe Le Vayer (1585-1672), que aponta três modalidades de governo. O governo de si mesmo é denominado moral, o governo da família se refere à economia, e, o governo do Estado, à política. Enquanto Maquiavel procurava mostrar a descontinuidade desses governos com o governo do príncipe, para Le Vayer havia uma continuidade ascendente e uma descendente. Na continuidade ascendente, a pedagogia do príncipe deveria seguir a ordem: moral, economia e política. Na continuidade descendente, porém, o reflexo dessa pedagogia, de um Estado bem governado faz com que os pais de

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. Governamentalidade. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. 1979. p. 281.

família saibam governar bem seus lares, suas propriedades, seus negócios etc. e assim, também os indivíduos saberão agir como devem. Essa faceta descendente é que começa a ser chamada de *polícia*.

A questão do governo passa a ser então a introdução da economia no Estado.

Governar um Estado será portanto aplicar a economia, uma economia no nível de todo o Estado, isto é, [exercer] em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus bens⁴⁹.

Nesse aspecto é fortemente marcada a diferença entre Maquiavel e La Perrière. O florentino aponta dois dos objetivos do poder, a saber: o território e as pessoas que habitam o lugar, não importando suas características, mas sendo o território elemento fundamental da soberania. Enquanto que, em La Perrière, quando se encontra que o governo é exercido sobre as coisas, ele se refere à relação dos homens com uma série de coisas: riquezas, recursos, fronteiras, clima, costumes, maneiras, acidentes, epidemias.

Porém, durante essa época diversos motivos históricos se opuseram ao desenvolvimento pleno das técnicas de governo, para citar alguns: a Guerra dos Trinta Anos, as revoltas camponesas e urbanas, diversas e subseqüentes crises financeiras e crises de subsistência.

A primeira tentativa de racionalização do exercício do poder pelo soberano foi o mercantilismo. Durante o século XVII o mercantilismo tentou introduzir propriamente uma “arte de governar”, que, por um lado era muito ampla e muito abstrata, retomando a teoria do contrato⁵⁰, situada no direito público – resultando, portanto em princípios de direito público e não em uma arte de governo.

Porém, nem mesmo o mercantilismo, sendo um modelo tão abstrato e rígido baseado na concepção de soberania, consegue relacionar-se bem com o modelo frágil e inconstante, porém concreto, da família.

Mas um desenvolvimento maior da arte de governar só poderia se dar em períodos de expansão e não em momentos de urgências militares. “Esquemáticamente, se poderia dizer que a arte de governar encontra, no final do século XVI e início do século XVII, uma primeira

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 126.

⁵⁰ Teoria social fundada na noção de que as sociedades eram fundadas em um pacto social, um contrato no qual os homens abdicavam do poder de governar em favor de um único indivíduo para fugir do caos e da desordem, denominado estado de natureza. O principal nome do contratualismo foi, evidentemente, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), devido à sua obra *Contrato Social*.

forma de cristalização, ao se organizar em torno do tema de uma razão de Estado”⁵¹. A razão de Estado é definida como o governo segundo regras racionais que são próprias ao Estado, não mais regras deduzidas de leis naturais ou divinas, nem apenas da sabedoria ou prudência do príncipe, mas é dotada de uma racionalidade própria. Seu objetivo é fortalecer o Estado, contrariando Maquiavel: “Toda análise de Maquiavel tenta definir o que mantém ou reforça o laço entre o príncipe e o Estado, enquanto o problema apresentado pela razão de Estado é o da existência mesma e da natureza do Estado”⁵².

Essa racionalidade de governo, a ser aprofundada na seqüência, característica da razão de Estado, desenvolveu-se aliada com a estatística. Para tal estudo, em *Segurança, Território, População*, Foucault analisa o evento das epidemias de varíola e, a partir do século XVIII, a imunização, vacinação ou variolação. Como modelo é tomada a cidade de Nantes, que, como uma série de outras cidades, necessitava dar lugar às novas funções econômicas e administrativas, regular as relações com o campo, além de preparar o próprio crescimento.

Neste momento, surge um novo modelo de pensar a arquitetura das cidades, não mais em busca de uma perfeita simetria, mas pretendendo maximizar os pontos positivos e minimizar os negativos (roubos, doenças) sabendo perfeitamente que eles não serão nunca totalmente eliminados – serão então, trabalhados de acordo com as probabilidades. A idéia de Vigné de Vigny, arquiteto da época, não era de dar uma forma geométrica específica à cidade, mas tomar algumas medidas precisas. A cidade deveria ser atravessada por um “X” e com ruas suficientemente largas para permitir a higiene, assegurar o comércio e articular o trânsito de mercadorias, porém, sem eliminar o controle aduaneiro. E, enfim, um problema importante das cidades do século XVIII, a vigilância; sem os muros não havia mais como fechar a cidade à noite. A solução foi alongar a cidade, perdeu-se a noção de quadriláteros fechados, a segurança vai operar num espaço vazio, aberto, construído artificialmente – e que depois serão chamados de “docas” (*quais*).

Enfim, a grande mudança que a estatística opera é que se passa a trabalhar com o futuro, com o fator da incerteza, haverá então a necessidade de saber o que provavelmente irá se passar, saber como uma epidemia se desloca, através de quais meios e que fatores a influenciam. A técnica de saber criada é a estatística. Afinal, o problema era identificar quais

⁵¹ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. 1979. p. 286.

⁵² FOUCAULT, Michel. “Omnes et Singulatim”: Uma crítica da razão política. In: MOTTA, M. (Org.) **Ditos e Escritos: estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 375.

são os efeitos das variações estatísticas na população⁵³. Quantos podem morrer, quantos podem ser infectados, fenômenos endêmicos e epidêmicos. A boa administração da cidade passa por levar em conta esses fatores.

Digamos para resumir isso tudo que, enquanto a soberania capitaliza um território, colocando o problema maior da sede do governo, enquanto a disciplina arquiteta um espaço e coloca como problema essencial uma distribuição hierárquica e funcional dos elementos, a segurança vai procurar criar um ambiente em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, séries que vai ser preciso regularizar num contexto multivalente e transformável⁵⁴.

Devido à quantificação surge a noção de caso, a coletivização do fenômeno individual. E também, a noção de risco: quais os riscos de cada pessoa conforme idade, lugar onde vive etc. de sobreviver, de ser contaminada, de ter efeito com a inoculação. A prática da segurança multiplica seus dispositivos. A noção de perigo surge em seqüência, por uma associação lógica e comprovada estatisticamente. Conclui-se que certas condições de vida são mais perigosas que outras.

Enquanto a disciplina parte de uma norma para então distinguir o normal e o anormal, a estatística proporciona que se saiba antecipadamente o que é o normal e, dele se deduz a norma, ou seja, a partir dos estudos de normalidade é que a norma é definida⁵⁵.

Com a cidade, como já mencionado, surge o problema da circulação. Como fazer a cidade se mover? Antes disso, Maquiavel põe a questão de como pode o príncipe manter a soberania ou pelo menos não ter sua soberania ameaçada dentro do próprio território, e, se assim ocorrer, ser capaz de se defender das ameaças. Foucault explica que Maquiavel, ao invés de ser um precursor da Modernidade como muitos afirmam, encerra uma era em que a “certeza” sobre o território e sua seguridade era a questão. Enquanto que, nesse novo período, não é mais a seguridade do príncipe que está em questão, mas a segurança da população. Trata-se de duas economias de poder: o governo soberano e o governo das populações.

⁵³ No século XVIII a “população era definida como um grupo de indivíduos vivos. Suas características eram aquelas de todos os indivíduos pertencendo a uma mesma espécie, vivendo lado a lado”. (FOUCAULT, Michel. “Omnes et Singulatim”: Uma crítica da razão política. In: MOTTA, M. (Org.) **Ditos e Escritos**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 383).

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 27.

⁵⁵ A norma em Foucault está ligada a noção de disciplina, a regra disciplinar, a norma é uma regra natural. As disciplinas definem um código que não é o da lei, mas o da normalização em um campo teórico que não é o do direito, mas o das ciências humanas. (REVEL, Judith. **Dictionnaire Foucault**. Paris: Ellipses, 2008. p. 97). Isso é chave para entender os escritos posteriores e anteriores de Foucault. A partir desse momento o foco de *Vigiar e Punir* é outro, bem como nos escritos posteriores os termos normação e normalização devem ser entendidos tal qual esta explicação.

2.3 RAZÃO DE ESTADO

É o momento de se questionar afinal, qual foi a racionalidade que o próprio Estado produziu. A racionalidade do poder de Estado era pensada tendo em vista sua singularidade, não foi construída ao acaso, foi formulada baseando-se em dois princípios com conotação mais ampla do que a atual. São estes: a razão de Estado e a teoria da polícia. A singularidade da razão de Estado se definia pela diferenciação entre o modo como Deus governava o mundo, ou como um chefe governava sua comunidade, que era a concepção medieval.

O que é percebido e apontado por Foucault acerca do século XVI, é que o pastorado não desaparece em absoluto, mas há uma transferência massiva e global das funções pastorais da Igreja para o Estado. Mesmo assim, Reforma e Contra-reforma foram significativas na medida em que acarretaram a majoração da intervenção e do controle pastoral sobre a vida dos indivíduos. Nesse momento também reaparece na filosofia a questão: “como se conduzir”?

Foucault conclui, portanto, que não houve uma passagem do pastorado religioso para outras formas de condução, mas sim, uma transferência das técnicas de condução. “Com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos”⁵⁶.

Há que se fazer um adendo para o duplo sentido de “conduta”, como Foucault aponta na aula de 1º de março de 1978⁵⁷. Conduta se aplica tanto a condução dos outros como a conduta que um indivíduo pratica, pode inclusive conduzir, no primeiro sentido, a si mesmo.

Até o momento de emergência da razão de Estado existiam analogias recorrentes ao governo. A primeira, a analogia com Deus, partindo da lógica de que Deus criou a natureza e que o rei seria bom se fizesse como Deus fez, isto é, seguindo as leis da natureza. A segunda analogia é com a natureza diretamente, no sentido em que um organismo vivo tem uma diversidade de elementos que agem para o mesmo fim – o bem comum. E, a última analogia “governamental” é a do pastor, a do pai de família. A partir do desenvolvimento da ciência com Copérnico, Kepler, Galileu, a idéia que se forma é a de que Deus não “governa” de um modo pastoral, mas de acordo com princípios universais e imutáveis.

Não é mais o modelo de Deus ou do pastor, portanto que é seguido. Passa a haver uma especificidade na função do soberano.

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 309.

⁵⁷ *ibidem*, p. 253-303.

Algo absolutamente específico: essa ação é a que consiste em governar e para a qual não se tem de buscar modelo, nem do lado de Deus, nem do lado da natureza. Essa emergência da especificidade do nível e da forma do governo – é isso o que se traduz pela nova problematização, no fim do século XVI, do que se chamava de *res publica*, a coisa pública. Digamos, também numa palavra, que vocês têm um fenômeno, todo um processo de governamentalização da *res publica*⁵⁸.

Na conferência *Omnes et Singulatim*, Foucault apresenta uma série de definições do que foi denominado de razão de Estado por autores do final do século XVI e início do século XVII. Os traços comuns de tais definições são enumerados por Foucault: *i)* A razão de Estado é tomada como uma “arte”, uma técnica em conformidade com o conhecimento racional além do costume e da tradição. *ii)* A reflexão é racional se a natureza do que é o Estado for observada. Há claramente uma ruptura com o modelo de governo que deveria repercutir o modo como Deus guiava o mundo, o modelo baseado em leis naturais, divinas e humanas, eternas e imutáveis ou pelo menos, no caso das últimas, elaboradas com essa pretensão. O interesse está agora no Estado, no que esta figura demanda no sentido prático.

Os objetivos da razão de Estado já foram mencionados: o fortalecimento do próprio Estado em primeiro lugar e a construção, para atingir tal, de um saber concreto, ligado a saberes como a estatística, que permite conhecer a potência de cada Estado. A razão de Estado tampouco é uma arte de governar segundo as leis e a ordem, mas o “governo em concordância com a potência do Estado”⁵⁹. Ao analisar o texto *Discours du Gouvernement de la vrai raison d’État*, datado dos primeiros anos do século XVII e também texto de Chemnitz, Foucault observa que há certas características comuns: a referência ao Estado mesmo, nem a leis divinas nem naturais, se há busca da felicidade, por exemplo, ela será dentro do Estado; outra, é a que esta razão de Estado “é a própria essência do Estado, e é igualmente o conhecimento que possibilita, de certo modo, acompanhar a trama dessa razão de Estado e obedecer a ela”⁶⁰. E ainda, o aumento do Estado não implica em uma evolução, haja vista o caráter conservador da razão de Estado. Reitera-se, portanto, que não há um fim para a razão de Estado, mas o fim é o Estado em si mesmo.

Outro exemplo notório dessa racionalidade própria do Estado é a arqueologia do conceito de golpe de Estado – *coup d’État*. No século XII, significava a suspensão da lei, é o que excede o direito comum. Ressalta-se que o contexto da época corroborava para que o Estado se concentrasse e crescesse, como explica Foucault no curso de 1978, a ponto de

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 317.

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. “Omnes et Singulatim”: Uma crítica da razão política. In: MOTTA, M. (Org.) **Ditos e Escritos**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 376.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel, op. cit., 2008, p. 344.

permitir ao Estado agir por si mesmo, em seu nome, com a intenção de preservar a si próprio. Esta ação se denominou golpe de estado. Não há, como na concepção atual, a tomada ou usurpação do poder de uns por outros. O golpe de estado se caracteriza por ser um momento de exceção de legalidade, o direito comum é suspenso, sempre em função da preservação do Estado.

Logo, o golpe de Estado não é ruptura em relação à razão de Estado. Ao contrário, é um elemento, um acontecimento, uma maneira de agir que se inscreve perfeitamente no horizonte geral, na forma geral da razão de Estado, ou seja, é algo que excede as leis ou, em todo caso, que não se submete às leis⁶¹.

Foucault prossegue, explicando que os momentos de golpe de estado estão atrelados à concepção mesma de Estado do século XVI em diante, os contornos que começa a tomar. O Estado ganha corpo e pode agir por si mesmo, de acordo com a necessidade do momento, rapidamente, sem regra, dramaticamente, “golpe de estado, portanto, como afirmação da razão de Estado, como automanifestação do Estado”⁶².

Algumas características do golpe de Estado são: *i*) a violência da sua ação, que está na sua própria natureza, sendo intempestivo como a situação demanda; *ii*) o caráter teatral, com duplo significado, por um lado é executado com dramaticidade, também como uma forma de justificativa e, por outro lado, aparece como temática em diversas peças teatrais da época.

Em contrapartida, a razão de Estado vai tomando uma forma um pouco diferente. A excelência nas artes a partir do século XVII se dará com a estatística, e governar passa a ser o domínio dessa arte. O governo passa a se ocupar da circulação, das riquezas, dos impostos, taxas etc. Ter conhecimento da economia e da população – esboçam-se os primeiros estudos sobre a opinião pública como um aspecto da política da verdade na razão do Estado – passa a ser o foco do governar.

Ou seja, o saber necessário ao soberano será muito mais um conhecimento das coisas do que um conhecimento da lei, e essas coisas que o soberano deve conhecer, essas coisas que são a própria realidade do Estado é precisamente o que na época se chama de ‘estatística’⁶³.

Em adição, a formação do aparelho administrativo, uma especialização dos funcionários de Estado, portanto. E também, em decorrência das informações que agora são manipuladas, surge o segredo de Estado.

⁶¹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 349.

⁶² ibidem, p. 350.

⁶³ ibidem, p. 365.

Com Westphalia⁶⁴, admite-se que o Império não é mais o fim dos Estados. É quando se passa a considerar a Europa como um espaço de concorrência entre os Estados em um campo econômico e político aberto, em um tempo indefinido. A primeira mudança foi ao se considerar não mais o tesouro do príncipe, sua capacidade de arrecadação, suas posses, mas a riqueza da nação. A segunda foi ao considerar as riquezas intrínsecas ao Estado (riquezas naturais, balança comercial, negócios) e, a terceira mudança, com relação às possíveis alianças de interesses – muito importante, chamada de via política. E, com a Reforma, Estados de diferentes religiões podiam se unir para negociar. De uma forma didática, Foucault diz: “Entramos agora numa política que vai ter por objeto principal a utilização e o cálculo das forças. A política, a ciência política encontra o problema da dinâmica”⁶⁵.

Há uma transformação na racionalidade governamental. Não está mais em jogo apenas a conservação do Estado, mas a conservação da dinâmica de forças entre um e outro estado, para manter tal dinâmica serão desenvolvidos mecanismos de segurança, o primeiro, dispositivo diplomático-militar e o segundo, polícia. Esses mecanismos deveriam promover um equilíbrio tal qual o país mais forte não deveria ser tão forte que pudesse se impor sobre todos os demais – a “balança da Europa”.

Surge uma escatologia frágil, a manutenção da paz. E como instrumento, a guerra. No medievo a guerra era uma continuidade ao direito, aquele que vencida, assim o fazia em nome e pela vontade de Deus, tinha o direito, havia também uma justificativa jurídica ou judiciária para a guerra: fosse uma herança usurpada, ou a rejeição de um familiar. Agora, há razões diplomáticas – com vista à manutenção do equilíbrio – a guerra se destaca da justificativa jurídica. Porém, aproxima-se da política. Daí a máxima, o princípio de Clausewitz, de que a guerra é a política continuada por outros meios.

Segundo instrumento: a diplomacia. As missões permanentes (ainda não com esse nome) reunidas em Veneza para resolver os litígios, a verdadeira idéia de uma sociedade de nações (termo cunhado justamente nessa época). É dessa época também o desenvolvimento do *jus gentium* – presente nos atuais manuais de Direito Internacional como fonte primária desse ramo. Em contrapartida o terceiro elemento apontado por Foucault é a formação de um dispositivo militar permanente, mesmo em tempos de paz. A profissionalização do homem de

⁶⁴ Chama-se Paz de Westphália a série de Tratados que, dentre outros pontos, encerrou a Guerra dos Trinta Anos, em meados do século XVII. Westphalia: manutenção de certo equilíbrio entre os diferentes estados europeus. A construção da Europa foi a seguinte: uma delimitação geográfica, sem pretensão de universalidade, com pluralidade de estados, mas também desigualdade entre os pequenos e os grandes e que tem, com o resto do mundo uma relação de dominação e colonização. Uma idéia do fim do século XVI e início do XVII, cristalizada com os demais tratados do século XVII.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 396.

guerra, a formação de quadros de reserva, a construção de uma estrutura armamentista, de fortalezas e de transportes permanente. A existência e a manutenção de um dispositivo militar permanente é parte essencial no cálculo de equilíbrio de forças que podem se obter na guerra, na possibilidade de guerra ou na ameaça de guerra.

Ao lado da diplomacia, a segunda tecnologia da arte de governo “moderna”, a polícia. Há, para tanto que se fazer uma análise do que significava tal expressão. Ainda nos séculos XV e XVI, polícia tem um sentido mal definido de algo sob a autoridade pública, há os Estados, os principados, as cidades e as polícias. No século XVI, a primeira relação será entre polícia e o equilíbrio europeu, no sentido de manter a ordem do Estado, suportando seu crescimento. A segunda será, já no início do século XIX, com relação ao espaço de competição, o equilíbrio só pode ser mantido quando cada Estado tem uma boa polícia que o permite manter sua própria força. Assim, é também em nome do equilíbrio europeu, que os Estados deverão velar para que os outros também tenham uma boa polícia – é a consequência obtida do Congresso de Viena⁶⁶ e da política da Santa Aliança⁶⁷. Frise-se que a polícia adquiriu significados totalmente diferentes entre os séculos XVII e XVIII. Polícia como parte da arte de governo se encaixa no contexto do XVII.

Em *La Monarchie aristodémocratique*, de Turquet de Mayerne, encontra-se que a polícia é o que assegura o esplendor do Estado, a beleza visível da ordem, o bom emprego das forças do Estado enfim.

No curso de 78, Foucault trabalha com a oposição dos estados italiano e alemão, no primeiro, um estado de diplomacia, no segundo, uma grande problematização da polícia.

Objetivamente, de acordo com Mayerne, a polícia se desenvolve da seguinte forma:

A arte de governar e exercer a polícia são, para Turquet de Mayerne, a mesma coisa. Mas se agora quiserem saber efetivamente como exercer a polícia, bem, diz Turquet de Mayerne, é preciso que em todo bom governo haja quatro grandes ofícios e quatro grandes oficiais: o Chanceler, para cuidar da justiça; o Condestável, para cuidar do exército; o Superintendente, para cuidar das finanças – tudo isso já são instituições existentes – e um quarto alto oficial, que seria, diz ele, ‘Conservador e reformador-geral da polícia’. Qual seria seu papel? Seu papel seria manter entre o povo [...] ‘uma singular prática de modéstia, caridade, lealdade, indústria e harmonia’⁶⁸.

⁶⁶ De outubro de 1814 a junho de 1815. Cominou no Tratado de Paris, que visava objetivamente acertar as indenizações em decorrência das guerras napoleônicas.

⁶⁷ Consequência imediata do Congresso de Viena, foi um acordo entre potências européias com ideologia absolutista.

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 429.

Primeiramente, essa estrutura, semelhante em termos aos Ministérios de hoje, se ocupará da educação das crianças composta pelo ensino das letras, piedade e armas. Após a formação, elas deverão se inscrever com uma profissão no mesmo bureau de polícia. Ainda mais três *bureaux*, caridade, comércio e imóveis. São objetos da polícia: o número de homens que vivem no Estado, as necessidades de vida (controle da produção de alimentos, por exemplo), a saúde (organização do espaço urbano) e as atividades dos homens e a circulação (rios, estradas). No que se observa o desenvolvimento da estatística, pois é necessário ter conhecimento pleno das próprias forças, a propósito de poder compará-las com as dos outros estados, e também, conhecer a força dos outros e traçar um paralelo entre todas.

Nota-se que a polícia é essencialmente urbana (saúde, subsistência, mendicância e vagabundagem) ou localizada próxima das cidades (mercadorias, circulação, venda, preços). Assim sendo, Paris foi considerada a primeira cidade do século XVII, em referência a um dicionário geral de polícia, um tanto romantizado, que decretava: “Há cidades porque há polícia, e é porque há cidades tão perfeitamente policiadas que se teve a idéia de transferir a polícia para a escala geral do reino”⁶⁹.

A polícia também implica uma intervenção do Estado em um domínio diferente. É como um constante golpe de Estado. “[...] a polícia é a governamentalidade direta do soberano como soberano”⁷⁰. No que, novamente, a justificativa, a legitimidade do poder soberano é internamente localizada.

Mas o elo entre a polícia do século XVII e do século XVIII está na excessiva regulamentação, que se relaciona diretamente com as características da disciplina.

Ao iniciar o curso de 1979, *Nascimento da Biopolítica*, Foucault faz um breve resumo do curso anterior, *Segurança, Território, População*, definindo a razão de Estado do seguinte modo:

Et la raison d’État, c’est précisément une pratique ou plutôt une rationalisation d’une pratique qui va se situer entre un État présenté comme donné et un État présenté comme à construire et à bâtir. L’art de gouverner doit alors fixer ses règles et rationaliser ses manières de faire en se proposant en quelque sorte pour objectif de faire passer à l’être de l’État, L’État tel qu’il est donné, eh bien : la ratio gouvernementale, c’est ce qui permettra, d’une manière réfléchie, raisonné, calculée, de faire passer à son maximum d’être. Qu’est-ce que c’est que gouverner ?

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 453.

⁷⁰ *ibidem*, p. 457.

Gouverner selon le principe de la raison d'État, c'est faire en sorte que l'État puisse être rendu fort en face de tout ce qui peut le détruire⁷¹.

Dessa forma, a razão de estado tal qual princípio que impulsiona o Estado a atingir seu máximo, a impor-se perante os demais, é predominante do século XVI, quando se constitui como uma realidade específica e autônoma naquele momento. Por isso se desenvolveu a especificidade do Estado, quer dizer que o Estado era uma realidade em si e por si, e também a pluralidade dos Estados, pois não há um fim, não há a pretensão de se formar um império, mas há a pluralidade de Estados, por isso a idéia de equilíbrio europeu, juntamente com o mercantilismo e com o Estado de polícia, permanecem em torno do princípio de razão de Estado – avançando, com essas características, no século XVII.

No curso de 1979, porém, Foucault esclarece tão logo que governo neste período interessará enquanto, e somente enquanto, exercício da soberania política. Foucault continua a referir-se a razão de Estado, porém, com uma concepção diferente. A razão de Estado do século XVIII terá como característica a limitação intrínseca à governamentalidade. Será, para Foucault, uma limitação pelo direito. Enquanto as instituições judiciárias no medievo eram reprodutoras do poder real, o direito, na forma de leis fundamentais atuará como princípio de limitação da razão de Estado. É desse período a retomada do contratualismo, do direito natural. Ultrapassando esses limites o governo será considerado inapto, não condizente com as necessidades do Estado. Percebe-se aí uma mudança de perspectiva: o governo será inapto, não necessariamente ilegítimo. Não será princípio de prudência em certas circunstâncias, mas a regulação interna deve ser geral. Os limites estão próximos dos objetivos do governo, para atingi-los, limita-se a ação governamental.

E, por fim, a limitação da razão de Estado a partir da metade do século XVIII é a economia política – uma nova racionalidade que representa uma forma de reflexão sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes em uma sociedade⁷².

Em um primeiro momento, a economia política se insere na mesma linha da razão de estado do XVI e XVII, posicionada contrariamente a limitações externas a razão de Estado e a par de sua autonomia política. Foucault explica que isso se deve à economia política refletir acerca das práticas governamentais em si, portanto, tomando-as como tais, enquanto práticas governamentais, não questionando acerca de sua legitimidade⁷³.

⁷¹ FOUCAULT, Michel. **Naissance de la Biopolitique**: Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004. p. 6.

⁷² *ibidem*, p. 15.

⁷³ *ibidem*, p. 17.

Outra mudança é quanto às práticas – impostos, taxas, aduanas, regulamentos – que eram justificadas como exercício do direito de soberania e que agora devem ser inseridas na natureza da governamentalidade, se antes a pergunta era se o governo está conforme as normas divinas ou morais, passando a se o governo é capaz de levar o Estado ao seu máximo, agora é se o governo está de acordo com as necessidades intrínsecas do próprio governo, entre o limite do que é muito e do que é pouco. Na proposta desse curso está o estudo do liberalismo como a nova razão governamental a partir da segunda metade do século XVIII, para então compreender-se a biopolítica, que será investigada adiante.

2.4 DISCIPLINA

Ao se tratar da disciplina é preciso fazer uma distinção entre os dois usos que o termo pode ter no trabalho de Foucault. A primeira é a disciplina de *Vigiar e Punir*, as técnicas disciplinares, o poder disciplinar exercido sobre os corpos, a transformação dos sujeitos mesmos em corpos disponíveis e úteis, como explicado a seguir. Outra é esse modelo, essa técnica usada em momentos diferentes quando se trata do exercício da governamentalidade. Foucault estuda o mecanismo disciplinar tal qual foi aplicado por volta do século XVIII, em escolas, hospitais, cárceres, fábricas etc., mas percebe esse mesmo dispositivo presente em outros *governos*. Afinal, uma forma de poder, seja ele, pastoral ou disciplinar, seja o poder sobre a vida, não é isolada na sua prática e não se encerra temporalmente, há sempre uma relação, um diálogo entre as diferentes técnicas, entre os diferentes mecanismos. Como ensina Foucault na aula inaugural do curso *Segurança, Território, População*, a análise dos mecanismos de poder, porém, não constitui uma teoria geral do poder. Haja vista que o poder é um conjunto de mecanismos e procedimentos, o poder não gera a si mesmo.

O surgimento da disciplina, para Foucault, se dá a partir de um fato localizado no final do século XVIII e início do XIX, mas que não se apresentou de maneira ou tempo uniformes em todos os países, trata-se da transformação do sistema judiciário e penal. São as introduções das idéias presentes nas obras de Jeremy Bentham (1748-1832), Cesare Beccaria (1738-1794) e outros. A partir do que se estabelece uma nova definição do que é considerado crime: “O crime não é algo aparentado com o pecado e com a falta; é algo que danifica a sociedade; é

um dano social, uma perturbação, um incômodo para toda a sociedade”⁷⁴. E o criminoso se torna aquele que rompeu com o pacto social, o inimigo da sociedade. A idéia defendida por Beccaria, a incipiência do princípio da legalidade, era de que enquanto não fosse explícita a infração não poderia haver punição, dessa forma as leis no século XIX passam a exercer um controle no nível do que os indivíduos podem fazer, são capazes de fazer – um controle total do seu comportamento. “Trata-se de uma forma de poder, de um tipo de sociedade que classifico de sociedade disciplinar por oposição às sociedades propriamente penais que conhecíamos anteriormente. É a idade de controle social”⁷⁵.

Para Foucault, o auge das disciplinas se deu nos séculos XVII e XVIII, quando elas se disseminaram pelos hospitais, instituições punitivas, escolas, fábricas etc. Porém, a disciplina não pode se identificar com a instituição, “ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é ‘física’ ou uma ‘anatomia’ do poder, uma tecnologia”⁷⁶.

Quanto ao caráter físico da disciplina, Foucault explica na terceira parte de *Vigiar e Punir* que ela age essencialmente sobre os corpos, seu objetivo é o aperfeiçoamento dos indivíduos, adestramento que envolve técnicas espaciais, funcionais e temporais. A divisão do espaço, utilizando técnicas como o encarceramento, a clausura, a divisão funcional do lugar (como as alas das fábricas) e até mesmo as filas dos colégios; é a primeira forma de isolar o indivíduo e educá-lo pelo espaço, fazê-lo se conformar ao lugar. A divisão temporal consiste na meticulosa previsão do tempo de cada gesto, a coordenação dos tempos dos grupos e, obviamente, a determinação rígida de horários para que todas as tarefas do dia sejam controladas. E ainda, a disciplina faz com que cada um tenha uma tarefa, não no sentido da dinâmica industrial, mas no sentido em que só é útil aquele que possui uma função.

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente⁷⁷.

A disciplina produz indivíduos, nos termos de Foucault, ela os fabrica. “[...] ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005. p. 81.

⁷⁵ *ibidem*, p. 86.

⁷⁶ FOUCAULT; Michel. Trad. VASSALO; Ligia M. Ponde. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Rio de Janeiro. 1984. Vozes. p. 177.

⁷⁷ *ibidem*, p. 119.

instrumentos de seu exercício”⁷⁸. A disciplina fabrica individualidade na medida em que cada um se torna a função mesma para que a disciplina seja exercida. Mas também, a disciplina não procura ser ostensiva, ela busca fazer com que o indivíduo interiorize os comandos para que ele também possa ser um reproduzidor da disciplina. Assim funcionavam algumas instituições de ensino, nas quais os alunos dos últimos níveis eram também instrutores dos novatos. A exemplo também, o panóptico de Bentham⁷⁹, que acaba por criar um poder de efeito prolongado sem ser ostensivo: quanto mais subliminar⁸⁰, mais incorporado é pelo sujeito. Não ter a certeza de que se é vigiado, mas saber que se *pode* ser vigiado a todo instante tem um efeito ainda mais marcante na constituição do sujeito.

A invenção de máquinas do tipo panóptico representa a genial capacidade de sujeitar e utilizar as forças corporais. A arquitetura da vigilância, modelo para prisões, serviu igualmente para construção de hospitais, escolas, quartéis, fábricas, asilos: as instituições disciplinares podem assim enquadrinhar os comportamentos, objetivá-los e, ao mesmo tempo, com isso produzir um saber pela observação rigorosa, pelo registro individual e detalhado das condutas⁸¹.

A sociedade atual, para Foucault, observa as principais características do panoptismo, como afirma na quinta conferência proferida no Brasil da série *A verdade e as formas jurídicas*. No panoptismo a vigilância passa a ser exercida sobre o indivíduo enquanto aquilo que ele é e pode vir a fazer, não somente pelo que se faz⁸².

Assim, a disciplina enquanto produtora de individualidade possui algumas características que, resumidamente, fazem dela:

⁷⁸ FOUCAULT; Michel. Trad. VASSALO; Ligia M. Ponde. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro. 1984. Vozes. p. 143.

⁷⁹ O Panóptico merece uma descrição visual, na edição brasileira da obra *Vigiar e Punir* há fotos da aplicação do modelo idealizado por Bentham, como a penitenciária de Stateville nos Estados Unidos. Era um edifício de forma circular com uma torre de vigilância no centro. As celas deveriam ter entradas de luz tanto no exterior como no interior de forma que o vigia pudesse ver sua totalidade. A torre deveria ter venezianas semi-cerradas de modo que jamais houvesse a certeza de que houvesse um vigilante e a qual cela ele dirigia seu olhar.

⁸⁰ Sobre a interiorização da disciplina, Castro comenta: “Además, a partir del análisis del panóptico de Bentham en *Surveiller et Punir*, Foucault saca a la luz otro componente esencial de la disciplina: la interiorización de la relación de vigilancia. A partir de estos elementos podemos comprender lo que Foucault entiende por disciplina: una forma de ejercicio del poder que 1) es un arte de la distribución de los individuos en el espacio; 2) no ejerce su control sobre los resultados, sino sobre los procedimientos; 3) implica una vigilancia constante sobre los individuos; 4) supone un registro permanente de datos sobre el individuo”. “Além disso, a partir de análise do panóptico de Bentham em *Vigiar e punir*, Foucault traz à luz um outro componente essencial da disciplina: a interiorização de relação de vigilância. A partir destes elementos, podemos compreender o que Foucault entende por disciplina: uma forma de exercício do poder que 1) é uma arte da distribuição dos indivíduos no espaço, 2) não exerce controle sobre os resultados, mas sobre os procedimentos 3) implica uma constante vigilância sobre os indivíduos, 4) supõe um registro permanente de dados sobre o indivíduo”. (CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault**: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 269).

⁸¹ ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008. p. 123.

⁸² FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005. p. 104.

- Celular: conforme o jogo da repartição espacial.
- Orgânica: pela codificação das atividades.
- Genética: pela acumulação do tempo, as séries significam uma evolução.
- Combinatória: devido à composição de forças.

Enquanto o poder pastoral cuidaria do todo e de cada um, a disciplina se ocupa de cada um no seu detalhe. Para cada gesto de cada indivíduo há uma prescrição, e cada um será corrigido, castigado, eliminado no caso de inépcia na execução. A disciplina abarca inclusive as mínimas infrações que eram ignoradas nos grandes sistemas, dada a irrelevância com que seriam punidas.

Além disso, enquanto os sistemas jurídicos qualificam os sujeitos de direito, segundo normas universais, as disciplinas caracterizam, classificam, especializam; distribuem ao longo de uma escala, repartem em torno de uma norma, hierarquizam os indivíduos em relação uns aos outros, e, levando ao limite, desqualificam e invalidam⁸³.

Dessa forma a disciplina é universalizante, no sentido de que se apropria de todas as esferas possíveis da vida do sujeito. Ele está, ou pode estar em constante e permanente vigilância mantendo assim seu comportamento dentro da norma. Por isso, Foucault ressalta que o poder disciplinar é um poder que tem por função maior “adestrar”⁸⁴.

Característico do poder disciplinar é também o exame. O exame sintetiza diversos elementos da disciplina, a norma, a vigilância, a exigência de precisão e a sanção. Como diz Foucault: “o exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir”⁸⁵.

É no início do curso de 78 que Foucault localiza a disciplina entre outras técnicas de poder já estudadas por ele. Didaticamente, ele dá o mesmo exemplo com três modulações:

1. A lei penal na forma de interdição “você não roubará”, somada ao seu castigo (pena, banimento ou multa). Trata-se do mecanismo legal ou jurídico, é um sistema binário no qual há divisão entre um tipo de ação e um tipo de punição.
2. A mesma lei acrescida de vigilância; controles anteriores à prática do crime e às técnicas penitenciárias; trabalho obrigatório, formas de correção. Relaciona-se ao mecanismo disciplinar. Soma-se à lei codificada uma série de técnicas

⁸³ FOUCAULT; Michel. Tradução de Ligia M. Ponde Vassalo. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro. 1984. Vozes. p. 183.

⁸⁴ ibidem, p. 143.

⁸⁵ ibidem, p. 154.

adjacentes, policiais, médicas, psicológicas que servem à vigilância, diagnóstico e eventual transformação do sujeito.

3. Mesma lei e castigo. Com a mesma vigilância e mesmas técnicas punitivas a preocupação passa a ser com a taxa de crime. Qual o limite desses crimes que podem ser suportados por essa sociedade? O que faz com que essa taxa suba ou desça? É o tema deste curso, a noção de *segurança*, mais especificamente, os dispositivos de segurança que vão inserir o roubo ou qualquer outro crime na grande esfera de eventos possíveis. Substitui-se a divisão binária do permitido e proibido e faz-se uma separação entre o limite do que se pode aceitar ou não, qual o nível ideal ou com o quanto de crime, escassez, crise, pode-se conviver. “[...] a questão que se coloca será a de saber como, no fundo, manter um tipo de criminalidade, ou seja, o roubo, dentro de limites que sejam social e economicamente aceitáveis e em torno de uma média que vai ser considerada, digamos, ótima para um funcionamento social dado”⁸⁶.

Portanto, há uma sucessão entre um mecanismo legal, como denomina Foucault, em que uma regra determina o que é possível e o que não é, para um mecanismo disciplinar no qual mais que a lei existe a norma⁸⁷. E deste, para a sociedade de segurança – que é precisamente o que Foucault pretende investigar neste curso⁸⁸ – na qual o problema passa a ser identificar quais os efeitos das estatísticas na população, com a emergência, portanto, do uso da estatística na arte de governar e com o surgimento do conceito de população. Exemplificando, Foucault situa o primeiro mecanismo no controle da lepra na Idade Média, um conhecido sistema de exclusão, de isolamento. Em *Les Anormaux*, o autor explica que no caso dos leprosos, o modelo de exclusão implica em uma distância do poder com relação aos indivíduos, eles são afastados, retirados. Diferente do segundo, o mecanismo disciplinar, que se manifesta na epidemia da peste negra no fim da Idade Média, no século XVI e ainda no século XVII, quando a fiscalização era intensa, havia regras para todos os atos cotidianos e

⁸⁶ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 8.

⁸⁷ No vocabulário de Edgardo Castro encontra-se uma breve diferenciação entre lei e norma. Enquanto a norma busca a média das condutas e comportamentos, um *optimum* a ser alcançado, busca homogeneizar, a lei se refere a condutas individuais, executa a valoração do permitido e proibido para condenar. Dentro deste contexto, normalização “se refere a este proceso de regulação da vida dos individuos e das populações”. (CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault**: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. 1ª. Ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 250).

⁸⁸ “Eu gostaria portanto de fazer aqui uma espécie de história das tecnologias de segurança e tentar ver se podemos efetivamente falar de uma sociedade de segurança. Em todo caso, sob o nome de sociedade de segurança eu gostaria simplesmente de saber se há efetivamente uma economia geral de poder que tenha a forma [de] ou que, em todo caso, seja dominada pela tecnologia de segurança”. (FOUCAULT, Michel, op. cit., 2008. p. 15).

interdições quanto à circulação de pessoas em determinados horários e lugares, um sistema de quarentena. Na peste, há uma intensificação do poder pela observação constante. Por último, o exemplo da varíola no século XVIII e outras práticas de inoculação; o que se pretendia era descobrir quantos poderiam vir a morrer, quantos poderiam ser infectados, trabalhando-se com fenômenos endêmicos e epidêmicos. É quando, através do estudo estatístico, fortalece-se a qualificação dos indivíduos em perigosos, no tocante a algumas formas de existência que poderiam ser mais perigosas que outras.

Uma diferença fundamental, portanto entre a disciplina e os dispositivos de segurança é que estes não vão se preocupar imediatamente em proibir e reprimir, mas permitirão certa liberdade para então qualificar as ações e seus detalhes e decidir se são bons ou maus, necessários ou inevitáveis. E aquela, como visto, não deixa nada de fora, ocupa-se inclusive dos detalhes, tem por função essencial impedir tudo.

Ainda no curso de 1978, fundamentalmente sabe-se que a disciplina normaliza. Resta saber como. Acerca disso, resumidamente, Foucault aponta que:

- A disciplina decompõe os indivíduos, os lugares, os atos, os gestos.
- A disciplina classifica os elementos separados em função de objetivos determinados.
- A disciplina estabelece quais são os procedimentos ótimos.
- A disciplina estabelece os mecanismo de adestramento progressivo e controle permanente fazendo a distinção entre aqueles incapazes ou inaptos e os outros. Quem é normal e quem não o é.

Assim, o que é fundamental na normalização disciplinar não é quem é normal ou anormal, mas a própria norma. Enquanto a disciplina parte de uma norma e então normal e anormal se distinguem, nos dispositivos de segurança aplicados no caso das inoculações, é o normal que vem primeiro e dele se deduz a norma. A partir dos estudos de normalidade se define a norma. A propósito, Foucault introduz um novo termo, diz que se trata mais de *normalização* que *normação*.

O normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório. Logo, eu diria que não se trata mais de uma normação, mas sim, no sentido estrito, de uma normalização⁸⁹.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France 1977/1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 83.

Essa normalização também deriva das ciências humanas. Tais ciências simultaneamente realizam processos de objetivação e subjetivação. Ao classificar entre o normal e o anormal elas diferenciam, é a ação de um olhar exterior⁹⁰.

Há a disciplina como técnica de poder e há o momento das disciplinas, em especial, no século XVIII, o texto de *Vigiar e Punir*, por exemplo, fornece as ferramentas para compreender *como* a disciplina se disseminou como técnica de poder.

E aquilo que se deve compreender por disciplinarização das sociedades, a partir do século XVIII na Europa, não é, sem dúvida, que os indivíduos que dela fazem parte se tornem cada vez mais obedientes, nem que elas todas comecem a se parecer com casernas, escolas ou prisões; mas que se tentou um ajuste cada vez mais controlado – cada vez mais racional e econômico – entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder⁹¹.

Afinal, reitera-se que as diferentes técnicas de poder co-existem. Embora uma venha a ser predominante em determinado momento histórico, não implica no desaparecimento da técnica anteriormente prevalente. Ao estudar a disciplina, Foucault pretendeu demonstrar que os mecanismos normalizadores domesticam o indivíduo para torná-lo mais produtivo. A sociedade atual, herdeira desses processos, não existe sem mecanismos de poder e, como explica a professora Inês Araújo, não há poder sem haver também produção de verdade, o que não significa que a análise de Foucault, centrada na Europa a partir do século XVIII, possa ser generalizada para todo o Ocidente⁹².

2.5 LIBERALISMO

O liberalismo é aqui estudado por duas razões principais, a primeira, como escreve Michel Senellart na *Situation du cours* do curso *Nascimento da Biopolítica*, curso dedicado ao liberalismo, é que este se apresenta como uma continuidade do seu antecedente, *Segurança, Território, População*. É neste ano que Foucault desenvolve a análise da governamentalidade contemporânea, conduzindo seus estudos até a década de 70 do século passado. Seu tema principal é o liberalismo, em especial, o ordoliberalismo alemão e o neoliberalismo americano

⁹⁰ ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. **O Sujeito e o Poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 242.

⁹² ARAÚJO, Inês Lacerda, op. cit., p. 126-127.

da Escola de Chicago. A outra razão é por ser o liberalismo tratado como uma nova razão governamental, a mais próxima dos dias atuais numa das grandes e últimas incursões de Foucault na política contemporânea.

Governar menos, para ter a maior eficácia – em função da “naturalidade” dos fenômenos – é essa governamentalidade que Foucault chama de liberalismo. O objetivo deste curso é mostrar a condição de inteligibilidade da biopolítica. Há o florescimento de uma nova racionalidade política esboçada a partir do século XVIII e que toma contornos mais expressivos nos séculos XIX e XX. Antes de efetivamente discorrer sobre o liberalismo dizendo aquilo que ele é, é preciso afastá-lo do que ele não é: razão de Estado ou mercantilismo.

Na razão de Estado, a instituição estatal constitui-se principalmente no século XVI como uma realidade específica e autônoma – uma realidade em si e por si. Há pluralidade de Estados, pois deixa de ser objetivo de todo Estado se tornar um Império. Dessa forma, o Estado deixa de ter um fim para ser um fim em si mesmo. Já no mercantilismo, resume Foucault, o Estado deve enriquecer pela acumulação monetária, deve ser reforçado pelo aumento da população e deve estar em estado permanente de competição com os demais Estados.

Foucault lembra novamente que “O Estado não é um monstro frio, mas o correlativo de certa maneira de governar”⁹³. A limitação à razão de Estado, era efetuada pelo direito através principalmente do fortalecimento do direito natural e pelo surgimento das teorias contratualistas. A partir do momento em que o direito não mais pode aferir legitimidade a um governo, mas apenas classificar como inaptas aquelas práticas governamentais que ultrapassam os limites do direito, há um deslocamento que Foucault denomina de razão governamental crítica ou crítica interna da razão governamental. Não mais estará ao redor da legitimidade ou não do governo, nem mais ao redor da questão do direito, a questão será: como não governar demais? Não mais centrada no abuso de soberania, mas no excesso de governo.

Afinal, a limitação da razão de Estado a partir da metade do século XVIII é a economia política. Num sentido muito amplo pode ser entendida como todo método de governar suscetível a assegurar a prosperidade de uma nação. Foucault retira do artigo Economia política da Enciclopédia escrito por Rousseau sua definição:

⁹³ FOUCAULT, Michel. **Naissance de la Biopolitique**: Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004. p. 7.

[...] l'économie politique, c'est une sorte de réflexion générale sur l'organisation, la distribution et la limitation des pouvoirs dans une société. L'économie politique, je crois que c'est fondamentalement ce qui a permis d'assurer l'autolimitation de la raison gouvernementale⁹⁴.

A economia política se propõe a manter certo equilíbrio entre os Estados de forma a manter a concorrência, ela reflete sobre as práticas governamentais em si, sem se interrogar a respeito da legitimidade do governo. Por exemplo, Foucault afirma que a pergunta não era: é legítimo aumentar os impostos? Mas: em se aumentando os impostos, que conseqüências haverá e haverá alguma conseqüência negativa? Os primeiros fisiocratas acreditavam que o governo não deveria ter nenhuma limitação externa, porém a economia política se apresenta como a primeira forma dessa nova *ratio* governamental autolimitativa.

O princípio é de que um governo não sabe governar o suficiente, não sabe quando está arriscando governar demais. O princípio do Máximo/mínimo de governo substitui o equilíbrio sábio do príncipe. Essa nova arte de governar, localizada entre o máximo e o mínimo, mais para o mínimo, porém, é um desdobramento da razão de Estado. Não é de todo exterior a ela, mas uma limitação interna.

Nesse contexto, ainda no século XVIII, o mercado aparece como, de um lado, algo que deve obedecer aos mecanismos “naturais” e, de outro lado, em um lugar de verdade e se valendo dos mecanismos naturais chegará ao preço natural ou ao “bom preço”. O preço, atingindo naturalmente seu valor “bom” ou “normal”, vai constituir parâmetro para saber se as práticas governamentais são corretas ou não. O mercado se torna para a prática governamental um lugar de “verificação”.

Ainda há neste momento o mecanismo de limitação dado pelo direito, os primeiros economistas também são juristas. O problema do direito público porém, não era mais como fundamentar a soberania, mas como colocar bordas jurídicas ao exercício do poder público. Consistindo em definir quais são os direitos fundamentais, originários, aqueles que admitem cessão e aqueles que não admitem.

Partindo da própria governamentalidade, Foucault questiona, na aula de 17 de janeiro de 1979, quais seriam seus limites de fato? O limite de competência do governo será definido pelas fronteiras de utilidade de intervenção governamental. Os radicais ingleses propõem a perspectiva da utilidade. A partir do que o utilitarismo pode ser definido como algo diverso de uma ideologia, como uma tecnologia de governo, à semelhança do direito público à época da

⁹⁴ “[...] a economia política, é uma forma de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes em uma sociedade. A economia política, creio, que é fundamentalmente o que permitiu de assegurar a autolimitação da razão governamental”. FOUCAULT, Michel. **Naissance de la Biopolitique**: Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004. p. 15. Tradução nossa.

razão de Estado. “L’utilitarisme c’est une technologie du gouvernement tout comme le droit public était à l’époque de la raison d’État la forma de réflexion [...]”⁹⁵. Contrapondo-se ao Estado de polícia, um estado presente em tudo, no qual governo e administração se confundiam, essa nova governamentalidade terá uma limitação jurídica. A intrincada relação entre direito público e economia política.

Essa nova razão governamental depende da elaboração da potência pública e da medida de suas intervenções conforme o princípio de utilidade. A razão de estado que se forma a partir do século XVIII é uma razão que funciona por interesse, mas não o interesse do Estado em si mesmo, mas o interesse ao qual essa nova razão de estado deve obedecer são interesses derivados de um jogo complexo de interesses individuais e coletivos, utilidade econômica e lucro, equilíbrio do mercado e potência pública, o jogo complexo entre direitos fundamentais e independência dos governados.

Le gouvernement dans son nouveau régime, c’est au fond quelque chose qui n’a plus à s’exercer sur les sujets et sur des choses assujeties à travers ces sujets. Le gouvernement va s’exercer maintenant sur ce qu’on pourrait appeler la république phénoménale des intérêts⁹⁶.

O estudo do liberalismo então se debruça sobre os seguintes vieses: verificação do mercado, limitação pelo cálculo de utilidade e posição da Europa como região de desenvolvimento ilimitado em função do mercado mundial. Apesar dos fatos representarem muito mais um naturalismo que um liberalismo, Foucault prefere este termo àquele pois a liberdade está no centro dos problemas dessa prática. Há uma relação de construção e destruição da liberdade no liberalismo, produz-se a liberdade ao mesmo tempo em que se criam limitações, controles e coerção. “Le libéralisme, c’est ce qui se propose de la fabriquer à chaque instant, de la susciter et de la produire avec bien entendu [tout l’ensemble] de contraintes, de problèmes de coût que pose cette fabrication”⁹⁷.

O liberalismo de hoje tem sua ancoragem em dois modelos principais: americano e alemão pós-guerra. A começar pela Alemanha, a exigência de reconstrução, mais ainda, de uma reconstrução planificada e que atingisse objetivos sociais. O que implicava numa

⁹⁵ “O utilitarismo é uma tecnologia de governo assim como o direito público era a época da razão de Estado a forma de reflexão”. FOUCAULT, Michel. **Naissance de la Biopolitique**: Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004. p. 42. Tradução nossa.

⁹⁶ “O governo em seu novo regime é, na verdade, algo que não tem mais a exercer sobre os sujeitos e sobre as coisas assujeitadas a através desses sujeitos. O governo será exercido agora sobre o que podemos chamar de república fenomenal dos interesses”. FOUCAULT, Michel, op. cit., 2004. p. 48. Tradução nossa.

⁹⁷ “O liberalismo é o que se propõe a fabricar a cada instante, de suscitar e produzir com [todo o conjunto] contrangimentos, de problemas de custo que impõe essa fabricação”. FOUCAULT, Michel, op. cit., 2004. p. 66. Tradução nossa.

intervenção, em plena conformidade com a política keynesiana. Na Alemanha, sob influência dos Estados Unidos e Inglaterra, um conselho determinou que os preços seriam compatíveis com os preços mundiais, assim foi determinada a liberação dos preços.

Em seguida Foucault discute um texto de Ludwig Erhard⁹⁸ (1897-1977), no qual um Estado que descumpra os direitos fundamentais, abuse da intervenção econômica etc. não pode ter legitimidade, deixa de ser representativo. Na verdade o que se discute é o momento da Alemanha em 1948, um Estado que não pode propriamente se reconstruir, dotar-se de coerção, pode apenas manter a liberdade. E somente um estado estabelecido sobre a liberdade e a responsabilidade dos cidadãos pode ser um estado legítimo.

Foucault destaca essa idéia de basear a soberania do estado em função da liberdade econômica permitida. A economia produz a legitimidade do estado que a sustenta, assim é o caso da Alemanha, a prosperidade gera consenso e a prosperidade era sinal de um bom funcionamento do governo. O problema da Alemanha, porém, a partir de 45 era de ordem totalmente diversa, era o problema do neoliberalismo, como a liberdade econômica pode ser fundadora e limitadora de um Estado.

Em torno do chanceler Erhard juntaram-se figuras sobre as quais Foucault levanta uma breve biografia, dentre elas, os “fundadores” do Ordoliberalismo. Outro ponto para o qual Foucault chama a atenção é que tanto a Escola de Friburgo quanto a de Frankfurt foram dispersas e exiladas. O nazismo para essas escolas representou um campo de adversidade sobre o qual refletir, atravessar para chegar ao objetivo.

O primeiro objetivo era fundar a legitimidade de um Estado a partir de um espaço de liberdade econômica. O segundo definir o largo campo de adversidade a superar. E, terceiro, como distribuir os recursos e técnicas a disposição. Nesse campo a experiência nazista foi importante. Dentro desse quadro, os ordoliberais não viam o nazismo como uma monstruosidade (em termos econômicos, pelo menos), mas o viam como uma realidade que revelava simplesmente um sistema de relações necessárias entre diferentes elementos. O nazismo também implicou numa redução do Estado, o sistema de obediência ao Führer dependia de uma maximização do partido e o Estado era apenas seu instrumento.

Agora quanto as característica do ordoliberalismo alemão em comparação com o liberalismo tradicional. Não mais importa simplesmente deixar a economia livre, mas se trata

⁹⁸ Político alemão que ocupou o cargo de Bundeskanzler, chanceler, da República Federal da Alemanha de 1963 a 1966.

de saber até quando se pode estender os poderes de informação política e social da economia de mercado⁹⁹.

Para os neoliberais o essencial do mercado não é mais a mera troca, mas a concorrência, o estado só deveria intervir para impedir que a concorrência fosse alterada, pelo monopólio por exemplo. A concorrência não é um fenômeno natural, é resultado de um jogo de vontades, de instintos e comportamentos. Ela tem uma lógica interna e uma estrutura própria. Ao contrário do liberalismo clássico em que o problema era se criar o livre espaço do mercado, no neoliberalismo a questão é regular o exercício do poder político sobre os princípios de uma economia de mercado¹⁰⁰.

Para tal, algumas transformações no liberalismo clássico foram necessárias. A primeira, a dissociação entre economia de mercado, princípio econômico do mercado e princípio político do *laissez-faire*. Para desvencilhar a economia de mercado e as políticas do *laissez-faire*, os neoliberais criaram a concorrência, que não era de todo um princípio natural, mas formal de regulação da economia pelo preço.

Uma economia de mercado sem *laissez-faire* implica em uma política ativa e sem dirigismo. Assim, a marca do neoliberalismo não é o *laissez-faire*, mas a vigilância, a intervenção permanente.

Foucault elucida então o que seria o estilo de ação governamental para os neoliberais:

1. Monopólio: para os neoliberais o monopólio não é a consequência natural da concorrência, esta sim natural aos processos econômicos. Como exemplo a vasta legislação anti-cartel da Alemanha, que tinha como objetivo impedir que a economia por si só, através de processos externos produzisse o monopólio, e não propriamente intervir na economia diretamente.
2. Ação econômica: uma ação reguladora terá como objetivo primeiro a regulação dos preços, não na forma de tabela, mas no controle da inflação.
3. Política social: ao invés da socialização do risco contra acidentes, morte etc. o neoliberalismo pretende uma capitalização maior, generalizada, possível por todas as classes sociais para que o indivíduo possa se proteger e garantir contra o risco sozinho – política social individual, em oposição à política social socialista. Implicou na necessidade de uma *Gesellschaftspolitik*, uma política social intervencionista, ativa, vigilante, onipresente.

⁹⁹ FOUCAULT, Michel. **Naissance de la Biopolitique**: Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004. p. 121.

¹⁰⁰ *ibidem*, p. 137.

O que deve ocupar a maior parte da “superfície” da sociedade não é o mercado, mas a concorrência, a sociedade de empresas. A sociedade almejada pelo liberalismo alemão não é a sociedade uniformizada pela mercadoria, mas marcada pela multiplicidade e diferenciação das empresas.

No Colóquio Walter Lippmann¹⁰¹ que Foucault marca como um evento significativo da história do neoliberalismo contemporâneo, Louis Rougier apresentou uma definição do regime liberal como não sendo somente o resultado de uma ordem natural, mas o resultado de uma ordem legal que supõe um quadro jurídico vasto que controla o regime de propriedade, os contratos, as sociedades comerciais etc. Porém, quando Rougier diz que o regime liberal não é resultado da ordem natural, mas da legal, os ordoliberais na concepção do que seria a ordem natural no século XVIII não é mais que o efeito da ordem legal.

O liberalismo é composto por uma dupla arbitragem: a dos consumidores, que decidem conforme o preço, e do estado, que garante a liberdade, a lealdade e a eficiência do mercado.

A história do capitalismo é uma história econômico-institucional. Há *um* capitalismo, modulado por eventos favoráveis ou desfavoráveis, mas um capitalismo. Se o capital for considerado não apenas como um processo relevante de uma teoria puramente econômica, mas parte de uma realidade histórica dentre dessa história econômico-institucional do capitalismo, o capitalismo histórico que conhecemos não pode ser reduzido como a única figura necessária da lógica do capital.

Ainda, admitindo-se que o capitalismo não é aquele derivado da lógica do capital, mas um capitalismo singular, constituído no meio econômico-institucional, há necessidade de se intervir e criar um novo capitalismo. Sem poder, no entanto, descartar as leis de mercado, o intervencionismo econômico deve ser mínimo e o jurídico, máximo. Portanto a questão é como introduzir as inovações institucionais que permitirão instaurar uma ordem social regulada pela economia de mercado?

Para os ordoliberais a resposta era o *Rechtsstaat*, o Rule of Law, o Estado de Direito. Ao fim do século XVIII aparece uma nova teoria política como oposta a duas coisas. Primeiro, oposta ao despotismo – sistema que fazia da vontade do soberano, obrigação de todos. Em segundo lugar o Estado de Direito se opõe ao Estado de Polícia – aquele que estabelece uma continuidade administrativa, o mesmo princípio terá um único e mesmo tipo de valor coercitivo.

¹⁰¹ Realizado na França em 1938.

O Estado de Direito é aquele em que a potência pública não pode agir senão nos quadros do direito. É aquele que separa as leis, expressão da soberania, das medidas administrativas. O Estado de direito deve propor uma série de medidas de caráter geral, mas que não devem ter um fim, um objetivo tal qual aqueles dados numa economia planificada – aumento de exportações, crescimento do emprego, aumento da produção industrial etc. O Estado de Direito é a formalização do Estado como produtor das regras, um jogo de empresas regulado ao interior de um quadro jurídico-institucional garantido pelo Estado.

É também no curso de 1979 que Foucault apresenta o estudo do liberalismo americano marcado pelo New Deal e pela política keynesiana de Roosevelt, tendo como um dos textos “fundadores” e o texto de Henry Calvert Simons (1889-1947), *Um programa positivo para o laissez-faire*, escrito em 1934, na origem da Escola de Chicago.

O liberalismo americano surgiu já no processo de independência, como princípio fundador e legitimante do Estado norte-americano. E lá, o liberalismo foi recorrente em todas as decisões políticas dos últimos dois séculos. Ainda, o liberalismo americano estava tanto a direita como à esquerda, nas práticas imperialistas e militares, mas também nos programas sociais respectivamente. O liberalismo americano não é apenas uma escolha econômica e política dos governantes, mas uma forma de ser e de pensar, há uma relação maior entre governantes e governados.

Uma das singularidades do liberalismo americano apontadas por Foucault é a teoria do capital humano. Dos eixos da economia clássica: terra, capital e trabalho apenas o trabalho restaria inexplorado. Assim, para novamente introduzir o trabalho no campo de análise econômica é preciso estudar como aquele que trabalha usa os recursos disponíveis, estudar o trabalho como conduta econômica praticada, analisar o trabalhador como um sujeito econômico ativo. O capital humano é composto de elementos de transmissão, de educação, formação enfim, desde a genética, até a formação dos pais.

A *Gesellschaftspolitik* dos ordoliberalis alemães implica numa divisão do tecido social, não em indivíduos mas em uma multiplicidade de empresas, de forma que os indivíduos não dependam de uma só empresa mas que estruturam suas vidas com base nessa pluralidade de empresas. Enquanto que o liberalismo americano propõe a generalização da economia de mercado. Essa generalização funciona como processo de inteligibilidade das relações sociais e do comportamento individual, é a lógica do mercado transposta a todos os demais aspectos da vida dos indivíduos. Por exemplo, a relação entre mãe e filho, o cuidado, o carinho, a atenção, o tempo da mãe são um investimento no capital humano do filho e se refletirão no salário do filho no futuro. Essa lógica segue a análise malthusiana, os casais ricos têm menos filhos

porque querem transmitir uma herança de capital humano que envolve tempo e atenção dos pais.

Essa generalização também torna possível a análise e avaliação constante da ação política e da ação governamental. Crítica permanente em termos de eficácia da política governamental, em especial sobre os grandes programas: sociais, sobre a saúde, sobre a discriminação.

O sujeito dessa nova racionalidade governamental é o *homo economicus*. O *homo economicus* é aquele que segue a seus interesses, do ponto de vista da teoria do governo é aquele que é melhor não tocar. “L’*homo oeconomicus*, on le laisse faire”¹⁰². Ele aparece como aquele que vai reagir sobre as modificações sistemáticas que serão introduzidas artificialmente no meio.

Assim, o liberalismo em geral é marcado pela intervenção na esfera jurídica e social, sua maior preocupação é a dosagem entre o econômico e o político, melhor dizendo, qual seria a dimensão do político haja vista a exacerbada força do econômico a partir do século XVIII. Sobre o espaço da governamentalidade frente ao domínio econômico, Foucault conclui:

Disons encore ceci: pour que la gouvernamentalité puisse conserver son caractère global sur l’ensemble de l’espace de souveraineté, pour qu’elle n’ait pas non plus à se soumettre à une raison scientifique et économique qui ferait que le souverain devrait être ou un géomètre de l’économie ou un fonctionnaire de la science économique, pour qu’on n’ait pas non plus à scinder l’art de gouverner en deux branches, l’art de gouverner économiquement et l’art de gouverner juridiquement, bref, pour maintenir à la fois l’unité de l’art de gouverner, sa généralité sur l’ensemble de la sphère de souveraineté, pour que l’art de gouverner garde sa spécificité et son autonomie par rapport à une science économique, pour répondre à ces trois questions il faut donner à l’art de gouverner une référence nouvelle sur quoi s’exercera l’art de gouverner, et ce champ de référence nouveau, c’est, je crois, la société civile¹⁰³.

A sociedade civil é o correlativo de uma tecnologia de governo na qual a racionalidade deve se indexar juridicamente à economia. Uma medida de autolimitação da governamentalidade liberal indexada aos processos econômicos.

¹⁰² “O *homo economicus*, nós o deixamos fazer”. FOUCAULT, Michel. **Naissance de la Biopolitique**: Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004. p. 274. Tradução nossa.

¹⁰³ “Digamos o seguinte: para que a governamentalidade possa manter o seu caráter global por todo o espaço de soberania, para que ela não tenha mais que se submeter a uma razão científica e econômica que faria com que o soberano precisasse ser um inspetor da economia ou um funcionário da ciência econômica, para que não mais se tenha que cindir a arte da governança em duas partes, a arte da governança economicamente e a arte de governar juridicamente, em suma, para manter a unidade da arte de governar, sua generalidade sobre a esfera de soberania para que a arte de governo mantenha sua especificidade e sua autonomia em relação à ciência econômica, para responder a estas três questões devem ser dadas para a arte de governar uma nova referência sobre a qual se exercerá a arte de governar, e este novo campo de referência é, creio eu, a sociedade civil”. FOUCAULT, Michel, *ibidem*, p. 299.

2.6 BIOPODER

Para Foucault, o ponto central do biopoder está na introdução do fator biológico nos discursos. O biopoder transforma diversas técnicas de poder já apresentadas por Foucault anteriormente, a condução do poder pastoral, a ação sobre os corpos da disciplina e a racionalização das estratégias políticas da razão de Estado, por exemplo. Estes elementos são relacionados na constituição de um poder global, cujo objetivo é o controle da população, ou melhor, da espécie humana.

[...] o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder. Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana¹⁰⁴.

No curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault trabalha com a noção de guerra, de como a guerra de raças foi supostamente abandonada e retomada na forma de racismo de Estado. Este problema é situado quando da emergência do poder sobre o homem enquanto ser vivo, pontuado no século XIX, o que poderia ser denominado a estatização do biológico. Para explicar esse fenômeno, Foucault retoma a teoria da soberania. Nesta o soberano detinha o direito de vida e de morte sobre seus súditos, que em suma, tratava-se do direito de fazer morrer, e, assimetricamente, de deixar viver.

De qualquer modo, o direito de vida e morte, sob sua forma moderna, relativa e limitada, como também sob sua forma antiga e absoluta, é um direito assimétrico. O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver¹⁰⁵.

Houve, na perspectiva foucaultiana, uma mudança marcante no século XIX do poder sobre a vida absoluto – se é que alguma vez o foi verdadeiramente absoluto – para um poder sobre a vida limitado a certas condições, são elas: a soberania como instância de preservação dos interesses da população e, por outro lado, a segurança, o bem-estar da população quando um de seus membros se volta contra ela. Nessas duas instâncias, a primeira quando o poder

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France 1977/1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 3.

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: A Vontade de Saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988. p. 128.

soberano se apropria da vida, a guerra sendo o exemplo mais evidente, e a segunda, quando o soberano pode extinguir a vida, o modo de vida que se tornou perigoso ao conjunto – a execução do criminoso.

Como exposto, o poder sobre a vida se articula sobre dois pólos:

1. O corpo-máquina: adestramento, extorsão de forças; disciplinas anátomo-políticas do corpo humano, tal qual estudado em *Vigiar e Punir*.
2. O corpo-espécie: nascimentos, mortalidade, nível de saúde, longevidade; controles reguladores – biopolítica da população.

Com o desenvolvimento da organização do biopoder a partir destes dois pólos¹⁰⁶, o que se tem não é mais um poder que mata, mas um poder que investe sobre a vida, uma inversão de um poder que causava a morte ou deixava viver para um poder que causa a vida e deixa morrer. A articulação entre essas técnicas de poder, segundo Foucault, não era elaborada apenas no nível de especulação discursiva, mas atingirá concretamente o sujeito. Essa biopolítica se ocupará dos processos de natalidade, mortalidade, longevidade, aproveitando-se das medições estatísticas em ascensão. Mas também, dos fenômenos acidentais que podem pôr o indivíduo fora de atividade, para estes criando, ou melhor, dando um novo destino às instituições de assistência. E, como terceiro campo de atuação da biopolítica: o meio, mais especificamente, as cidades. Em suma, a biopolítica atua sobre a população no campo de acontecimentos aleatórios considerados em sua duração, e, tem por finalidade estabelecer mecanismos globais para atingir um equilíbrio geral¹⁰⁷.

O exemplo mais significativo, ainda segundo o autor, será o dispositivo da sexualidade. O sexo se insere nos dois pólos: disciplina do corpo e regulação de população. “O sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida,

¹⁰⁶ Castro define biopoder a partir desses mesmos dois eixos: “A partir de la época clásica, asistimos en Occidente a una profunda transformación de los mecanismos de poder. El antiguo derecho del soberano de hacer morir o dejar vivir es reemplazado por un poder de hacer vivir o abandonar a la muerte. A partir del siglo XVII, el poder se ha organizado en torno de la vida, bajo dos formas principales que no son antitéticas, sino que están atravesadas por un plexo de relaciones: por un lado, las disciplinas (una anatomo-política del cuerpo humano); por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una biopolítica de la población, del cuerpo-especie, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida)”. “A partir da época clássica, assistimos no Ocidente a uma transformação profunda dos mecanismos de poder. O antigo direito do soberano de fazer morrer ou deixar viver foi substituído por um poder de fazer viver ou de abandonar a morte. A partir do século XVII, o poder foi organizado em torno da vida, sob duas formas principais, que não são contraditórias, mas que são atravessados por um plexo de relações: de um lado, disciplinas (uma anátomo-política do corpo humano) por outro lado, a partir de meados do século XVIII, uma biopolítica da população do corpo-espécie, apoio dos processos biológicos (natalidade, mortalidade, saúde, vida)”. (CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault**: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 43).

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 292-294.

mais do que da ameaça da morte”¹⁰⁸. Por um lado, as doenças individuais, a geração de indivíduos inadequados à norma – onanistas, pervertidos, históricas. Por outro, o sexo gera descendência, multiplica-se, alastra-se por gerações e gerações subseqüentes, aumentando exponencialmente o problema. Desde a perspectiva da biopolítica, ele atinge dois de seus focos de atuação: a população e a duração do problema.

É a teoria da degenerescência: a sexualidade, na medida em que está no foco de doenças individuais e uma vez que está, por outro lado, no núcleo da degenerescência, representa exatamente esse ponto de articulação do disciplinar e do regulamentador, do corpo e da população¹⁰⁹.

Quanto à relação entre lei e norma no biopoder, pode-se afirmar que a lei não deixa de ser a força coercitiva final, valendo-se da morte como último recurso para responder as transgressões. Porém, afirma Foucault, “um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade”¹¹⁰. Assim, este poder tem a prerrogativa de qualificar, medir, avaliar etc., antes de manifestar sua autoridade pela condenação à morte. Não mais se distingue súditos obedientes de inimigos, mas as distribuições são gradativas em torno da norma. Desse modo, o elemento que vai circular então entre a disciplina e a regulação será a norma.

A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da idéia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação¹¹¹.

Diante, portanto de um poder que é cada vez menos sobre a morte¹¹², no sentido de que precisa de legitimação para eliminar alguns, como o biopoder mata? No poder que garante, sustenta e multiplica a vida, a pena capital só se justifica então, invocando-se a monstruosidade do criminoso e o perigo biológico para os outros. Aí se insere o racismo, como elemento de corte entre o que deve viver e o que deve morrer. A primeira função do racismo será subdividir a *população* em *raças*. A segunda função é estabelecer que só é

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: A Vontade de Saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988. p. 138.

¹⁰⁹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 301.

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel, op. cit., 1988. p. 135.

¹¹¹ FOUCAULT, Michel, op. cit., 1999. p. 302.

¹¹² “A partir do momento em que o poder assumiu a função de gerir a vida, já não é o surgimento de sentimentos humanitários, mas a razão de ser do poder e a lógica de seu exercício que tornaram cada vez mais difícil a aplicação da pena de morte”. (FOUCAULT, Michel, op. cit., 1988. p. 130).

possível que um viva se o outro morre. Dissemina-se a idéia de que se um quer viver é necessário eliminar o outro. Não mais no sentido de segurança, mas o racismo moderno traz também o sentido de vida mais sadia, mais pura. E também a morte não carrega então apenas o sentido de assassínio direto, mas matar é também expor ao risco, abandonar, expulsar, rejeitar. Foucault encerra o curso de 1976 com exemplos de Estados capitalistas e socialistas e, logicamente, do nazismo – que foi, segundo Foucault, quando o biopoder encontrou seu extremo, a saber, além de eliminar as raças impuras, purificar. Tratava-se de regenerar a própria raça sob o princípio de obediência total que incluía até o suicídio.

3 O GOVERNO DE SI

É notório nas entrevistas concedidas por Foucault a capacidade do filósofo para renovar seu pensamento. Nestas conversas Foucault se mostra incansavelmente disposto a refletir sobre a própria obra, inclusive porque, se fosse inflexível quanto a isso, seria contraditório com a própria noção de obra e autoria que desenvolveu. Foucault é didático, e seus cursos o provam.

Justamente por isso, como já mencionado neste trabalho, categorias estanques não conseguem conter sua obra. Em Foucault há releituras, muitas vezes, feitas por ele mesmo. O seu trabalho é dedicado e enraizado no presente, trata-se de uma filosofia voltada para seu próprio tempo, mas com um constante retorno a “passados”, o que revela uma multiplicidade de preocupações¹¹³.

Em especial, o tema do sujeito. Principalmente nos textos e entrevistas produzidos na década de 80, quando Foucault observava sua obra quase na sua totalidade e, por várias vezes, afirmou que a temática do sujeito sempre esteve presente nos seus escritos. O referencial, afirma Foucault, sempre foi a relação do sujeito humano com os jogos de verdade.

O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir seja de práticas coercitivas – como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário -, seja nas formas de jogos teóricos ou científicos – como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Ora, em meus cursos no Collège de France, procurei considerá-lo através do que se podia chamar de uma prática de si [...] ¹¹⁴.

Essas práticas de si são fundamentais para compreender o que se pretende quando se fala em constituição do sujeito. A problemática do sujeito, conforme interpretação de Fonseca, acompanha toda a trajetória de Foucault, porém ramifica-se, desdobra-se, interage com outras. “A meu ver, a problemática do sujeito aparece nos trabalhos de Foucault balizada pela noção de que este não é um dado, mas, sim, algo constituído”¹¹⁵.

Fonseca dedica a introdução de *Michel Foucault e a Constituição do Sujeito* a demonstrar que a temática do sujeito aparece, ainda que incipiente em *Arqueologia do Saber*. Porém, melhor serve o tema da desconstituição da noção de sujeito preexistente. Foucault não recusa somente a idéia de um sujeito transcendente que organiza e unifica um grupo de

¹¹³ FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: EDUC, 1995. p. 9.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 264-265.

¹¹⁵ ibidem, p. 10.

enunciados, mas recusa a própria idéia de tal sujeito. Em substituição, apresenta diferentes formas de subjetividade. “O que Foucault objetiva com a arqueologia é libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental”¹¹⁶. Ou seja, desvencilhar a história do ideário em parte kantiano do *a priori*, da essência, da continuidade. O sujeito não é uma categoria suspensa acima da história, “não há para Foucault sujeito constituinte. Há sujeito constituído por saberes que produzem efeitos de poder”¹¹⁷.

De maneira geral pode-se dizer que a ética em Foucault passa pelo cuidado de si, que, por sua vez é vinculado às práticas de si e ao conhecimento que se tem sobre si mesmo. É nesse contexto, que as práticas de liberdade podem fazer surgir toda uma ética de si, como Foucault estuda na Antigüidade clássica, quando o *êthos* representava a maneira de ser e de se conduzir.

Esse retorno aos gregos, muitas vezes questionado, não é uma mera aproximação de dois mundos e tempos radicalmente distintos; trata-se na verdade da busca por ferramentas para compreender o mundo de hoje, para fazer o *diagnóstico do presente*. “Na minha opinião, não há um valor exemplar num período que não é o nosso [...], não se trata de algo a que possamos retornar”¹¹⁸. Para Foucault, não temos que escolher entre nosso mundo e o mundo grego, mas a análise histórica de uma ética relacionada a uma estética da existência pode fazer emergir novas problematizações. Por muito tempo os parâmetros éticos eram relacionados com as grandes estruturas políticas e nada poderia ser mudado na vida sexual ou familiar que não arruinasse a economia, democracia etc. Foucault retira a espécie de véu que predefinia quais aspectos ou quais fontes históricas seriam relevantes na constituição do presente.

Dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, idéias, procedimentos etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como uma ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia – e para mudá-lo¹¹⁹.

O filósofo afirma que no segundo volume de *História da Sexualidade* procurou mostrar que as restrições no domínio da conduta sexual eram praticamente as mesmas no século IV a.C. e no começo do Império Romano, porém, a relação de si para consigo diante dessas restrições é bem diferente. Não há, na ética estoíca, por exemplo, uma normalização.

¹¹⁶ FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: EDUC, 1995. p. 17.

¹¹⁷ ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008. p. 129.

¹¹⁸ DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: **Michel Foucault: uma trajetória filosófica** (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 260.

¹¹⁹ *ibidem*, p. 260-261.

O motivo, penso, é que o principal objetivo deste tipo de ética era estético. Primeiro, este tipo de ética era apenas um problema de escolha pessoal. Segundo, era reservado a poucas pessoas da população; não era uma questão de fornecer um modelo de comportamento para todos, tratava-se de uma escolha pessoal para uma pequena elite. A razão para esta escolha era o desejo de viver uma vida bela, e de deixar, como legado, uma existência bela¹²⁰.

Uma ética assim, acredita Foucault, não seria normalizadora, pois era fundada afinal, numa escolha pessoal. Na ética grega a preocupação era centralizada na conduta do indivíduo e não na religião. “O segundo aspecto é que a ética não se relacionava a nenhum sistema social institucional – nem sequer a um aspecto legal. Por exemplo, as leis contra as más condutas sexuais eram poucas e não certamente impostas”¹²¹.

Para a constituição do sujeito na ética grega Foucault indica quatro estágios diferentes¹²², lembrando, como faz Fonseca, que o que interessa a Foucault nesse momento é fazer uma genealogia da relação consigo – da ética – e não traçar a genealogia dos códigos morais. Na passagem do mundo greco-romano para o início da era cristã há uma mudança no que Foucault chama de substância ética (sendo a parte de nós a ser trabalhada pela ética), para os gregos era o ato ligado ao prazer e ao desejo – tocar ou não tocar.

O segundo aspecto é o modo de sujeição, a maneira pela qual as pessoas são levadas a reconhecer suas obrigações morais. Assim explicado por Fonseca: “o modo como o sujeito deve relacionar-se com a regra a qual se vê obrigado a cumprir e também a forma como deve se reconhecer como ligado a esta obrigação”¹²³. Por que ser fiel à esposa? Por ser um homem racional ou, totalmente diferente, porque se é rei ou governante e deve-se mostrar que sabe se governar a si mesmo antes de governar os outros.

O terceiro aspecto da ética é o trabalho sobre si mesmo, o trabalho sobre a substância ética: decifrar o que somos, erradicar o desejo etc. Constitui o conjunto de atitudes que procuram adequar o próprio comportamento às prescrições morais. São as práticas de si ou o ascetismo, de forma geral. O quarto e último aspecto é o tipo de ser que alguém aspira se tornar: livre, mestre de si. Chamado de teleologia do sujeito, é a prática do sujeito moralmente constituído¹²⁴.

¹²⁰ DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho.** Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 254.

¹²¹ *ibidem*, p. 255.

¹²² DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul, *op. cit.*

¹²³ FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito.** São Paulo: EDUC, 1995. p. 101.

¹²⁴ *idem*.

Não existe ação moral que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem práticas de si que as apóiem¹²⁵.

Como Foucault reitera na introdução de *O Uso dos Prazeres*, o importante, o que lhe parece verdadeiramente interessante, é o modo pelo qual o indivíduo foi levado a se reconhecer como sujeito de conduta sexual, num campo de problematizações muito além dos códigos.

Antes, cabe fazer a diferenciação objetiva entre moral e ética no trabalho de Foucault. Judith Revel explica que por moral deve-se entender o “conjunto de valores e de regras de ação que são propostas aos indivíduos e aos grupos por meio de diferentes aparelhos prescritivos; essa moral engendra uma ‘moralidade dos comportamentos’”¹²⁶. Enquanto que a ética se refere sempre à maneira como cada qual se constitui como sujeito perante o código moral.

3.1 O CUIDADO DE SI

Nos diferentes domínios do saber, do poder e da ética, Foucault procurou saber como se relaciona o sujeito enquanto sujeito do saber, enquanto sujeito imerso nas relações de poder, enquanto sujeito moral das próprias ações.

O sujeito constitui-se de si para si pela injunção geral à confissão e pelo papel das ciências que lidam com a vida na urdidura de um saber/poder acerca do sujeito. As ciências com radical *psico*, além de objetivarem o indivíduo e produzirem o sujeito objetivado como resultado das tramas das relações entre saber e poder, são ciências que, ao lado da demografia, da estatística, dos cuidados governamentais com a vida, conduzem-no a pensar a si próprio como dotado de uma subjetividade. O biopoder sobre as populações e o poder da confissão do que cada um é são formadores da verdade do sujeito. O primeiro permitindo a governamentalidade e o segundo, que uma verdade sobre o mais íntimo de cada um, seu ‘si mesmo’, seja extraída¹²⁷.

Portanto, a questão do “sujeito” evidencia que a história do cuidado de si deve ser percebida como intersecção entre a história da subjetividade e a análise das diferentes

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

¹²⁶ REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005. p. 45.

¹²⁷ ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008. p. 127.

tecnologias de governo¹²⁸. Dentro desse contexto, das ciências subjetivantes e objetivantes, como indaga Inês Araújo¹²⁹, há a necessidade desses saberes para que o sujeito possa emergir?

O que Foucault pretende nos dois últimos volumes de *História da Sexualidade*, principalmente, é escrever uma história “das problematizações éticas a partir das práticas de si em vez de uma história dos sistemas morais a partir das proibições¹³⁰”.

Com isso, não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da libido, mas 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 permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. (...) Em resumo, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’, seria *indispensável distinguir previamente a maneira pela qual durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo*¹³¹ (grifo nosso).

Portanto a problemática do sujeito na obra de Foucault implica na história dos diferentes modos de objetivação e subjetivação. Fonseca¹³² explica que por objetivação do sujeito entende-se tanto a objetivação enquanto sujeito falante, “produtivo e vivente, realizada por modos de investigação que procuravam obter um estatuto de ciência”; mas também, objetivação do sujeito “enquanto dividido no interior de si próprio e perante os outros, realizada pelo que chamará de ‘práticas discordantes’ que fazem do sujeito um objeto passível de ser dividido” entre são, louco, doente, criminoso. E, subjetivação enquanto as “formas pelas quais um ser humano é transformado em sujeito”, considerado apto para se reconhecer como sujeito de algo, como de sexualidade, por exemplo. Nesse raciocínio, Fonseca explica também que há uma distinção entre sujeito e indivíduo, sendo sujeito apenas aquele resultante dos processos de subjetivação e individualização.

Porém, o próprio estudioso afirma tratar-se de uma diferenciação baseada na sua interpretação, haja vista que Foucault usa indistintamente por vezes, os termos objetivação e subjetivação. Por isso, também é possível encontrar em Dreyfus e Rabinow, “constituição do

¹²⁸ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 126.

¹²⁹ Ao que responde: “Não necessariamente. Podemos, talvez, construir a nós mesmos sem precisar de caução institucional, ou aval político, administrativo, científico, técnico e especializado [...]”. ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

¹³⁰ ORTEGA, Francisco, op. cit. p. 68.

¹³¹ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 11.

¹³² FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: EDUC, 1995. p. 21.

indivíduo como objeto”. Enquanto Judith Revel¹³³ remete a modos ou processo de subjetivação.

Ao declarar no texto *O Sujeito e o Poder* que seu objetivo foi produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação Foucault pretende que se compreenda como o reconhecimento de um conjunto de preocupações sempre presentes em seus escritos e não como uma postura metodológica de agrupamento de todas as obras em função de uma unidade.

A relevância do estudo não está na terminologia, obviamente, mas o objetivo é que:

A análise da subjetividade ética permite conceder uma determinada autonomia e uma possibilidade de resistência a um tipo de subjetividade tematizada negativamente desde o começo da modernidade como um produto do biopoder, sem com isso cair no postulado de um sujeito universal¹³⁴.

O sentido de sujeito em Foucault pressupõe uma ruptura com a tradição de que haveria um sujeito de conhecimento cuja essência seria perene na história. É esse sujeito universal que Foucault procura desmistificar ao longo de sua obra. O sujeito é constituído, e essa constituição pode se dar em duas frentes, a dos processos de objetivação e subjetivação mencionados e a autoconstituição, no termo utilizado por Ortega¹³⁵ ao se referir às práticas de autodomínio ou autogoverno.

Os estudos da *História da Sexualidade* de Foucault parte da Antiguidade grega e romana. O autor estuda as práticas de si, aquelas práticas que levam o sujeito a transformar seu modo de ser. A maneira como ele será qualificado enquanto sujeito de determinado *status* de acordo com suas atitudes. Em contrapartida, nessa esfera da arte de governar, passa a haver arte de si, cuidado consigo, técnicas de ocupar-se de si. O panorama geral é o governo de si, as formas pelas quais o homem pode chegar a determinar-se como sujeito ao invés de ser determinado como tal, o governo de si que tem por fim o *desassujétissement*.

Essa problematização aparece com força a partir do curso de 1982. Em *Hermenêutica do Sujeito*, para Gros:

Il s’agissait pour lui, en partant de l’étude de la notion de « souci de soi » (*epiméleia heautoû*, cura sui) dans la philosophie grecque et romaine, de décrire les « techniques », historiquement situées, par lesquelles un sujet construit un rapport

¹³³ REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

¹³⁴ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 32.

¹³⁵ ORTEGA, Francisco, op. cit.

déterminé à soi, donne forme à sa propre existence, établit de manière réglée sa relation au monde et aux autres¹³⁶.

No curso de 1983, outra questão é formulada: que governo de si deve ser fundamento e limite do governo dos outros? Neste curso dois aspectos importantes aparecem: a *parrêsia* e necessidade do outro para o cuidado de si. Foucault estuda também a filosofia como um meio de intervenção nas práticas sociais; propõe o problema do real na filosofia. Na VII carta de Platão encontra que a filosofia não pode se restringir ao discurso, mas que deve abordar as práticas, os conflitos e os fatos. Frédéric Gros expõe na *situation du cours* que : “On trouve en effet, au centre du cours, l’affirmation d’un rapport essentiel et structurant entre philosophie et politique”¹³⁷. Essa relação aparece no decorrer do curso, pela forma como Foucault defende suas posições quanto às relações entre filosofia e política. Neste momento, a postura de Foucault diante dos movimentos políticos de sua época, não mais é de participação ativa, mas de assumi-los como fonte de uma problematização.

3.1.1 *Epiméleia heautoû*

Primeiramente, o cuidado de si deriva do *epiméleia heautoû* ou *cura sui*, na tradução latina. Mas relaciona-se com o *gnôthi seautón*, o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo”, que antes de imbricar-se com o conceito de cuidado de si, referia-se mais simplesmente a um conselho para proporcionar a concentração daquele que fosse indagar o Oráculo, tratava-se de um preceito de conduta assim como o “nada em excesso” – que remetia a precisão e objetividade das perguntas; eram direcionamentos para a preparação antes de enfrentar o Oráculo.

O *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo) como uma das formas, uma das conseqüências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te

¹³⁶ “Tratava-se para ele, partndo do estudo do conceito de ‘cuidado de si (epimeleia heautou, cura sui) na filosofia grega e romana, de descrever as ‘técnicas’, historicamente localizadas, pelas quais um sujeito construiu uma relação determinada consigo, dá forma à sua própria existência, estabelece de maneira regrada a sua relação com o mundo e para com os outros”. GROS, Frédéric. *Situation du cours*. In: FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008. p. 348-349.

¹³⁷ “Encontra-se, com efeito, no centro do curso, a afirmação de uma relação essencial e estruturante entre filosofia e política”. *ibidem*, p. 359.

ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidado contigo mesmo¹³⁸.

Um dos textos fundamentais para tal empresa é o Primeiro Alcibíades de Platão. Esse diálogo platônico apresenta Alcibíades, um jovem criado por Péricles como filho e, por isso, dotado de uma posição de relevância na sociedade ateniense. O jovem ateniense pretendia ingressar na vida política da cidade. Durante sua juventude sua beleza foi cobiçada por diversos pretendentes, aos quais esnobou. Somente quando não mais se interessam por ele é que Sócrates realmente se aproxima, não para cuidar de seu corpo, mas sim, para preparar sua alma para governar os outros.

No curso de 1982, Foucault ensina que a *epiméleia heautoû* aparece com três sentidos diferentes no texto *Alcibíades*. Esquemáticamente são: o primeiro, uma atitude geral frente ao mundo; o segundo representa uma conversão do olhar, do exterior para si mesmo; e, o terceiro incorpora também as técnicas, as ações, os exercícios. De qualquer forma, ocupar-se de si tem sempre um sentido positivo no mundo grego.

Porém, o que significa cuidar de si mesmo? O que é o cuidado de si Foucault afirma que “o cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”¹³⁹ que proporciona uma *convertio ad se*, uma conversão do olhar e do cuidado para si mesmo. Esse movimento, essa inquietude não se explica apenas pela dicotomia entre as forças difíceis de dominar e a dominação em si. O conflito entre a intransigência do querer e a recalcitrância da vontade conforme explicado no texto *O Sujeito e o Poder*. A dominação de si implica um conflito interno de forças, de um lado o interesse e o objetivo de constituir uma existência bela, de outro as vontades e desejos, as paixões e as preocupações que levam o sujeito. O modelo para se refletir sobre elas é o modelo jurídico da posse: pertencer a si, ser seu. Nada pode limitar o poder sobre si – *potestas sui*.

Além disso:

através dessa forma, antes de mais nada política e jurídica, a relação consigo é também definida como uma relação concreta que permite gozar de si como que de uma coisa que ao mesmo tempo se mantém em posse e sob as vistas. Se converter-se a si é afastar-se das preocupações com o exterior, dos cuidados com a ambição, do temor diante do futuro, pode-se, então, passá-lo em revista e estabelecer com ele uma relação que nada perturbará [...]. E a experiência de si que se forma nessa

¹³⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 7.

¹³⁹ *ibidem*, p. 11.

posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo¹⁴⁰.

Esse prazer não é seguido por nenhuma perturbação externa. É sob o aspecto da cultura de si que se desenvolveram as reflexões sobre a moral dos prazeres. Mas o campo do proibido não se estreitou ou se alargou. A exigência era que o sujeito determinasse sua existência conforme uma arte de viver com critérios estéticos e éticos, os critérios do trabalho sobre si mesmo são os exercícios de abstinência e de domínio que vão constituir a *askesis* necessária. Ademais,

o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se pôr a prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral¹⁴¹.

O fim é atingir a soberania do indivíduo sobre si mesmo. Reforça-se que não é a acentuação das formas de interdição que constitui essa moral sexual, mas o próprio desenvolvimento de uma arte de existência que determina procedimentos pelos quais se exerce o controle sobre si próprio e como estabelecer a soberania sobre si.

Através do personagem de Alcibíades, Foucault traz dois questionamentos fundamentais para a temática do cuidado de si. Primeiramente, “o que é o eu de quem devo me ocupar?” e, em segundo lugar, “em quem consiste cuidar de si?”. Quanto à primeira indagação, Foucault explica que Alcibíades pretendia governar a cidade, governar os outros. Um jovem aristocrata que rejeitara anteriormente possíveis preceptores e que, somente iniciando a vida adulta aproxima-se de Sócrates, ou melhor, permite que Sócrates se aproxime. Sócrates era aquele que não pretendia se ocupar do corpo ou da beleza de Alcibíades, mas sim, ocupar-se de sua alma. Mais precisamente, fazer com que Alcibíades se ocupe da própria alma.

É importante ressaltar que o desenvolvimento do cuidado de si, *epiméleia heautoû*, estava vinculado, na Grécia clássica, àqueles que tinham o privilégio dinástico de governar, estava estreitamente relacionado ao *status* do cidadão. Isso fica evidente em Alcibíades, que certamente teria um futuro político em Atenas, sem, no entanto, ter se preparado devidamente.

Destaca-se a seguinte passagem do curso de 1982:

Dado que o jogo do diálogo é – se devo ocupar-me comigo é para tornar-me capaz de governar os outros e de reger a cidade –, que forma deve ter este cuidado, em que

¹⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 70.

¹⁴¹ *ibidem*, p. 72.

deve ele consistir? Portanto, é necessário que o cuidado comigo seja tal que forneça, ao mesmo tempo, a arte (*tékhnē*, a habilidade) que me permitirá bem governar os outros. Em suma, na sucessão das duas questões (o que é o eu e o que é o cuidado?) trata-se de responder a uma única e mesma interrogação: é preciso fornecer de si mesmo e do cuidado de si uma definição tal que dela se possa derivar o saber necessário para governar os outros¹⁴².

As duas questões estão postas. Primeiro, ao se tratar de cuidado de si é preciso saber o que é o “eu”, pois ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto do cuidado de si. Esse eu, conclui-se, é a alma, aquela que se serve do corpo. Em Alcibiades, a alma é sujeito e substância.

Quanto ao que é o cuidado, até a era helenística, há três condições que determinam a razão de ser e a forma do cuidado de si.

1. Quem deve ocupar-se de si são os jovens aristocratas que ocuparão o poder.
2. Há uma função para o cuidado de si: “trata-se de ocupar-se consigo a fim de poder exercer o poder ao qual se está destinado, como se deve sensatamente, virtuosamente”¹⁴³.
3. O cuidado de si destina-se ao conhecimento de si.

Ao longo da era helenística essas condições aparentemente desapareceram. O cuidado consigo antes dependia de uma condição pessoal, ou seja, era destinado aqueles que não tinham outras obrigações nem necessitavam ocupar-se de atividades laborais para se manter, estes eram aqueles que podiam “cuidar de si”.

Primeiro, ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condição de *status*. Segundo, a razão de ser de ocupar-se consigo não é mais uma atividade bem particular, a que consiste em governar os outros. Parece que ocupar-se consigo não tem por finalidade última este objeto particular e privilegiado que é a cidade, pois, se se ocupa consigo agora, é por si mesmo e com finalidade em si mesmo¹⁴⁴.

Após Platão, o cuidado de si passa a ser uma recomendação para toda a vida, não mais se instala apenas no fim da adolescência. Aliás, muito mais agora é uma atividade de homens maduros que de jovens ambiciosos. Claro, os jovens ainda são destinatários dos ensinamentos do cuidado de si, a ver por Epíteto que mantinha uma escola para jovens, mas na qual alguns adultos participavam vez ou outra das lições. Portanto, que o cuidado de si se tornara também uma tarefa dos adultos.

¹⁴² FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 65.

¹⁴³ *ibidem*, p. 102.

¹⁴⁴ *ibidem*, p. 103.

Outra face do cuidado de si implica uma variedade de atitudes bem como uma diversidade de sujeitos que podem e devem se ocupar de si mesmos – o dono-de-casa, o príncipe, aquele que cuida de um doente ou ferido. “Igualmente, em relação a si mesmo, a *epimeleia* implica um labor”¹⁴⁵.

Portanto o tempo de cuidado, o tempo de trabalho consigo não é vazio, é pleno de exercícios, cuidados com o corpo, regimes, leituras etc. Tampouco é um exercício de solidão, mas uma prática social. E, enquanto prática social, era comum a consulta ao outro, seja um amigo, um familiar, a busca de ajuda em geral era um jogo de obrigações recíprocas. Não se estava sempre na mesma posição, era comum a alternância de papéis e esse diálogo era considerado salutar. Ainda mais constante era a figura do filósofo como conselheiro de uma família. A figura do mediador é tão característica que ela se torna indispensável para as práticas que envolvem o cuidado de si. “O outro ou outrem é indispensável na prática de si a fim de que a forma que define esta prática atinja efetivamente seu objeto, isto é, o eu, e seja por ele efetivamente preenchida”¹⁴⁶.

Nesse contexto, Foucault identifica três tipos de mestria nos diálogos de Platão:

1. A mestria de exemplo: dos heróis, dos ancestrais, e que deveria ser a dos enamorados.
2. A mestria de competência: a mera transmissão de conhecimentos.
3. A mestria socrática: embaraço e descoberta através diálogo.

Porém, o filósofo não dá grande destaque às categorias de mestrias, mas sim, ao jogo entre ignorância e memória sobre o qual se desenvolvia a educação – apesar de Foucault afirmar que o termo educação era insuficiente neste momento para denominar essa relação, tratava-se de algo mais. Explica o autor:

Estas categorias são movidas pela ignorância e pela memória, na medida em que se trata, quer de memorizar um modelo, quer de memorizar e aprender uma habilidade ou familiarizar-se com ela, quer ainda de descobrir que o saber que nos falta é afinal simplesmente encontrado na própria memória e que, por conseqüência, se é verdade que não sabíamos que não sabíamos, é também verdade que não sabíamos que sabíamos¹⁴⁷.

¹⁴⁵ É preciso compreender que essa aplicação a si não requer simplesmente uma atitude geral, uma atenção difusa. O termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações; trata-se de *epimeleia* quando se fala para designar as atividades do dono-de-casa, as tarefas do príncipe que vela por seus súditos, os cuidados que se deve ter para com um doente ou para com um ferido, ou ainda as obrigações que se prestam aos deuses ou aos mortos. (FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 55-56).

¹⁴⁶ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 158.

¹⁴⁷ *ibidem*, p. 159.

É nesse momento que Foucault desenvolve uma temática que será aprofundada adiante. Trata-se do papel do filósofo, que será não apenas um preceptor e algo distinto de um amigo confidente. Por hora, é importante ressaltar que o filósofo tornar-se-á aquele a quem compete aconselhar toda a existência humana, no sentido que:

É aos filósofos que precisamos perguntar como devemos nos conduzir. E são os filósofos que dizem não somente como devemos nos conduzir, mas também como devemos conduzir os outros homens, porquanto são eles que dizem qual a constituição a ser adotada na cidade, se é melhor uma monarquia que uma democracia etc.¹⁴⁸.

Nos séculos I e II a prática de si toma o viés de instrução para que o indivíduo possa se proteger de todos os reveses que lhe possam ocorrer, um mecanismo de segurança, chamado de *paraskheué* ou *instructio*. Um aspecto formador, mas que, para Foucault não é dissociado do aspecto corretivo. Afinal, na prática de si devemos corrigir, expulsar um mal que nos é interior, e melhor que isso seja feito enquanto se for jovem, porém, mesmo quando não se é mais jovem ainda há tempo de se corrigir.

Entretanto, mesmo se não fomos corrigidos durante a juventude, podemos sempre vir a sê-lo. Mesmo se nos enrijecemos, há meios de nos endireitarmos, de nos corrigirmos, de nos tornarmos o que poderíamos ter sido e nunca fomos. Tornamos o que nunca fomos, este é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas dessa prática de si¹⁴⁹.

A fórmula seria, primeiramente, desaprender, esquecer os vícios, o que indica a crítica à educação dada na infância. Seguida da crítica a todo o meio familiar, reversão do sistema de valores dado pela família. E, em terceiro, crítica aos mestres primários, principalmente aos mestres de retórica. Foucault aponta que esta função crítica da prática de si pode ser tomada como consequência primeira da transição do cuidado de si do final da adolescência para a plenitude ou final da idade adulta.

A segunda consequência de tal mudança será a aproximação da prática de si com a medicina. Isso é evidenciado pelas analogias, de discurso e de práticas. A prática de si também é desenvolvida tal qual uma prática médica. *Therapeúein*, em grego, se refere a realizar um ato médico com a intenção de curar e prestar um culto, obedecer ao mestre. *Therapeúein heauntón* será cuidar-se. O grupo dos Terapeutas, sobre os quais não há certeza da existência, retirava-se das cidades para curar-se das paixões; era um grupo religioso

¹⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 167.

¹⁴⁹ *ibidem*, p. 116.

essencialmente. Seu objetivo principal era a *enkráteia*, o domínio das paixões, buscavam enfim cuidar da alma à maneira como um médico cuida do corpo.

O momento auge do cuidado de si ocorreu, nos primeiros séculos da nossa era. A ênfase incidirá sobre a velhice, que apesar de honrosa no mundo grego, não era de todo desejável. O que se roga é que se viva como se já tivesse encerrado sua vida, uma atitude de desapego (dos bens, da família, do cargo) tal qual já não houvesse missão a cumprir.

Foucault reitera que a universalização – no sentido de um convite feito a todos – do cuidado de si, ainda que este tenha sido tomado como um princípio geral, não foi o que de fato ocorreu. Isto porque, praticamente, essa prescrição só pode ser considerada por poucos indivíduos, aqueles que têm o privilégio do *otium*, do ócio, e também, era sempre associado a seitas, a grupos, a um segmento.

Um movimento importante do cuidado de si aparece na era helenística. Há uma tendência histórica a determinar esse momento de crise das cidades-estado a partir do século III como um momento de retração da vida política, que agora se submetia aos desígnios de uma estrutura muito mais ampla, das grandes monarquias. Tenta-se justificar a dedicação ao cuidado de si como uma busca de segurança na filosofia, um meio de se realizar, o que não mais era possível na vida pública, Ferguson, como aponta Foucault, chega a denominar as filosofias da época como filosofias de evasão. Porém, o que se constitui ao invés da centralização imperial é uma estrutura muito mais aberta, mais descontínua. “É 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”¹⁵⁰.

Para Foucault, as monarquias helênicas não tentaram reprimir ou coibir as estruturas locais de poder; pelo contrário, buscaram se apoiar nelas como ponto de articulação para seus próprios interesses. Do mesmo modo o fez o império romano, optando pela administração indireta. Mas houve uma modificação na relação entre *status*, encargos, poderes e deveres, em parte porque houve uma mudança nas condições de exercício do poder¹⁵¹. Há uma mudança nas relações dentro do jogo político, com o imperador e seus conselheiros. A partir disso, explica Foucault no capítulo “O jogo político” em o *Cuidado de Si*, dois fenômenos opostos se produziram, de um lado, houve uma acentuação da diferença ligada ao status, uma determinação da identidade conforme a exteriorização do status. Isso se refere aos elementos

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002. p. 89.

¹⁵¹ *ibidem*, p. 90.

visíveis como a adequação à atitude corporal, vestuário, gestos e condutas. O movimento oposto consiste numa atitude focada na 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 e de suas formas exteriores, já que ela se realiza na soberania que se exerce sobre si próprio¹⁵².

Portanto, em face da dificuldade do sujeito de se reconhecer como sujeito ativo em meio a origens e funções, poderes e obrigações, encargos e direitos, enfim, entre a posição que ocupava e a que deve ocupar no momento posterior, surgem duas possíveis reações: o fortalecimento dos elementos externos do *status* ou a busca de uma relação adequada consigo. A interpretação freqüente aponta para um movimento de retração política na maior atenção à relação para consigo, porém, mesmo esse retraimento provocou na verdade uma problematização da atividade política.

Essa problematização se caracteriza, em primeiro lugar, por uma relativização. Mesmo aquele que está predestinado a ocupar uma função política somente o deve fazê-lo por um ato pessoal de vontade¹⁵³. A política deve ser exercida para a vida e não abandonada frente às primeiras dificuldades. Quem exerce a função política deve ter consciência de que “seu status pode tê-lo colocado ali, mas não é o status que fixa as regras a serem seguidas e os limites a serem observados”¹⁵⁴.

Outra problematização é quanto à moral daquele que governam. A virtude exigida do governante é referencial para suas próprias decisões, em meio a tantas adversidades e dificuldades no exercício do governo; o governante deve se dirigir pela lei, lei no sentido de razão e não no sentido de lei escrita. É significativa a afirmação de que “a racionalidade do governo dos outros é a mesma que a racionalidade do governo de si próprio”¹⁵⁵.

A terceira questão, apontada por Foucault nesse texto, é a relação entre o exercício da atividade política e o destino pessoal. Não há estabilidade na atividade política; a fortuna demasiada desperta inveja, há uma dependência do outro, nunca se conhecendo plenamente quem tem influência ou quem lidera complôs nesse meio.

O essencial da atitude que convém ter a respeito da atividade política deve ser relacionado com o princípio geral de que o que se é não se é pela posição ocupada, pelo cargo exercido, pelo lugar em que se está – acima ou abaixo dos outros. [...]

¹⁵² FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002. p. 92.

¹⁵³ idem.

¹⁵⁴ ibidem, p. 93.

¹⁵⁵ ibidem, p. 93-94.

Do ponto de vista da relação consigo, as identificações sociais e políticas não funcionam como marcas autênticas de um modo de ser; elas são signos extrínsecos, artificiais e não fundamentados [...] ¹⁵⁶.

Essa nova face do cuidado de si no período helenístico implicou fundamentalmente numa relação mais estreita entre o domínio sobre si e o domínio exercido na vida política, ou, no matrimônio, outro exemplo utilizado por Foucault. Era o domínio de si que incidia sobre as demais esferas. Essas relações serão reestruturadas a partir da busca de certo equilíbrio entre desigualdade e reciprocidade na dinâmica dessas relações, que leva, ao menos na vida pública, a uma separação entre o poder sobre si e o poder sobre os outros. “A importância dada ao problema de “si mesmo”, o desenvolvimento da cultura de si no decorrer do período helenístico e o apogeu que ela conheceu no início do Império manifestam esse esforço de reelaboração de uma ética do domínio de si” ¹⁵⁷.

3.1.2 Práticas de si como práticas ascéticas

Interessa agora analisar como procede a construção do cuidado de si analisado por Foucault. De maneira geral, o elemento marcante no cuidado de si é o domínio do seu eu. Esse domínio é atingido através da prática de si, da ascese, que, por sua vez, é constituída por diferentes técnicas, a serem aprofundadas posteriormente. O que interessa no presente momento é entender como as práticas que compõem o cuidado de si e visam, em última instância, o governo de si mesmo, constituem o estudo genealógico da história da subjetividade no trabalho de Foucault ¹⁵⁸. O conjunto dessas práticas, ou a generalização delas, devido à indiferenciação, por vezes, que Foucault faz dos termos, leva ao conceito de ascese.

A ascese, imprescindível para a autoconstituição, ocupa o lugar central da ética, cuja tarefa é a constituição do indivíduo como sujeito moral; Foucault identifica ao mesmo tempo a própria ascese com a autoconstituição: ascese é a “atividade de autoformação” ¹⁵⁹.

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002. p. 100.

¹⁵⁷ *ibidem*, p. 101.

¹⁵⁸ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 70.

¹⁵⁹ *idem*.

Só é possível elaborar um sujeito moral através da ascese. Porém, ao se referir à ascese como base da moral, Foucault procura lhe dar um sentido amplo, como o conjunto de cuidados e práticas a serem desenvolvidas na busca da constituição da própria existência. A ascese grega distancia-se bastante da ascese cristã:

Foucault señala tres diferencias conceptuales de la ascesis filosófica helenística y romana respecto de la ascesis cristiana: 1) como ya mencionamos, no está orientada a la renuncia a sí mismo, sino a la constitución de sí mismo; 2) no está regulada por los sacrificios sino por el dotarse de algo que no se tiene; 3) no persigue ligar el individuo a la ley, sino el individuo a la verdad¹⁶⁰.

Nos dois últimos volumes de *História da Sexualidade*, Foucault se dedica a demonstrar como era levado, por aqueles que assim o podiam, o cuidado de si. Nesses volumes Foucault ilustra o cuidado de si e a forma como ele foi objeto de saber na Antiguidade sob o viés da sexualidade, sem pretender, como ele mesmo afirma no início do volume *O Uso dos Prazeres*, fazer uma história das práticas sexuais, mas tratar da história da sexualidade enquanto experiência – sendo experiência “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”¹⁶¹. Portanto é o seguinte aspecto da sexualidade que interessa a Foucault:

[...] o que se marca nos textos dos primeiros séculos – mais do que novas interdições sobre os atos – é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu próprio status, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou à procriação. Em resumo – e em primeiríssima aproximação –, essa 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 atos¹⁶².

Ortega entende o projeto de Foucault, partindo de afirmações do mesmo, como a “investigação das diferentes formas e maneiras da constituição do indivíduo como sujeito moral (uma constituição autônoma), por meio das práticas de si, do pensamento grego

¹⁶⁰ Foucault assinala três diferenças conceituais da ascese filosófica helenística e romana a respeito da ascese cristã. 1) como já mencionamos, não está orientada para a renúncia de si, mas para a constituição de si mesmo; 2) não está regulada para os sacrifícios mas para se dotar de algo que ainda não têm; 3) não pretende ligar o indivíduo a lei, mas o indivíduo a verdade. CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores**. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 35. Tradução nossa.

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 10.

¹⁶² FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 47.

clássico até a formação moral cristã da carne”¹⁶³. A conduta sexual, reitera-se, é o domínio escolhido por Foucault para estudar as diferentes formas de subjetivação.

O estudo da constituição moral grega começa do conceito de “*chrêsis aphrodisíon*”¹⁶⁴. O “uso dos prazeres” era marcado pela busca do uso correto e moderado em função da estética que se pretendia dar a própria existência. Ao contrário do que posteriormente surge na moral cristã, não havia uma lista prescritiva do que fazer ou não durante o ato sexual, não estavam expressas as precauções que tomar para suprimir o desejo. Justamente porque o desejo era dinâmico: desejo que leva ao ato, ato que dá prazer, prazer que leva ao desejo. A questão enfocada era com que força se é levado pelos prazeres e desejos. “Pode-se reconhecer, na reflexão sobre o uso dos prazeres, o cuidado com uma tripla estratégia: a da necessidade, a do momento (*kairos*) e a do *status*”¹⁶⁵. Ou seja, não havia uma demarcação plena do que era proibido ou permitido, a linguagem se referia ao que era aconselhável ou não. Assim, como todos os prazeres naturais – comida, bebida e relações sexuais – sempre tendem ao excesso, há que se descobrir o “bom uso”.

Aristóteles diferenciou *enkrateia* e *sophrosune*. A primeira¹⁶⁶ é uma escolha deliberada do sujeito de princípios de ação conforme a razão; domina os prazeres e os desejos mas tem necessidade de lutar para vencê-los. A segunda se opõe a intemperança, o homem temperante experimenta outros prazeres, mas tem sabedoria para não ser levado por eles. “Nesse sentido a *enkrateia* é a condição da *sophrosune*, a forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si e ao esforço que ela exige”¹⁶⁷. No vocabulário clássico *enkrateia* se refere à dinâmica de uma dominação de si por si e ao esforço que ela exige.

As virtudes máximas são a *enkrateia* e a *sophrosune*. Pela primeira, é exercido o domínio ativo de si diante dos desejos e prazeres, em uma forma de luta interior. Ser presa do desejo indica fraqueza moral. Lutar contra o desejo é melhor do que a ele sucumbir. [...] a *sophrosune* resulta do exercício de autodomínio que implica liberdade e ascese para a verdade. A verdadeira imoralidade é não ser livre, ser

¹⁶³ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 73.

¹⁶⁴ Ao abordar a problematização das relações do homem com sua sexualidade, Foucault aponta os seguintes termos que aparecem nos textos gregos acerca do comportamento sexual: (i) *Aphrodisia*: “substância ética”. (ii) *Chesis*: “uso”. (iii) *Enkrateia*: domínio de si, bom uso dos prazeres. (iv) *Sophrosune*: temperança. Sabedoria.

¹⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 52.

¹⁶⁶ “[...] a forma da relação consigo na época clássica grega, caracteriza-se como um relacionamento ativo e agonístico consigo; implica a elaboração de um relacionamento guerreiro de tipo dominação/obediência sobre uma parte de si mesmo”. ORTEGA, Francisco, op. cit., p. 73.

¹⁶⁷ FOUCAULT, Michel, op. cit., 1984. p. 62.

escravo das paixões, não ascender à força que se deve exercer sobre si, em sua plena liberdade, permitindo o exercício do poder sobre o outro¹⁶⁸.

Essa dominação pressupõe, portanto, uma relação agonística. A moderação é tratada com metáforas de batalhas, a alma deve ser capaz de usar das forças, como os *aphrodisia*, quando lhe convier, porém devendo sempre se opor a elas e dominá-las. Essa visão – a relação agonística – é fundamental em outro texto, intitulado O Sujeito e o Poder.

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. O problema central do poder não é o da “servidão voluntária” (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de um “agonismo” – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente¹⁶⁹.

A relação se estabelece então entre a liberdade que o sujeito possui para agir e a ação que dele é esperada (ou mesmo quando não esperada, na Antiguidade, alguns comportamentos não tinham valoração moral, mas, para que o sujeito mantivesse determinado *status* era razoável que se abstinêsse, por exemplo, das relações homoafetivas). A *sophrosune* é caracterizada como uma liberdade, é o estado que leva ao domínio e ao comedimento na prática dos prazeres. Essa liberdade não deve ser confundida com o livre-arbítrio, ela compete em não ser escravo dos prazeres. Outro ponto dessa relação de combate é a identificação do adversário, que não faz parte de uma realidade ontologicamente estranha mas é parte do próprio indivíduo – “é se medir consigo”.

“A vivacidade dos desejos e dos prazeres não desaparece, mas o sujeito temperante exerce sobre ela um domínio suficientemente completo para nunca ser levado pela violência”¹⁷⁰. Em outras palavras, apesar da relação agonística aquele que é temperante, tendo em vista a arte de existência que quer aplicar à sua vida, resiste, abstém-se, vence o embate. A virtude no campo dos prazeres é definida não pela integração – o indivíduo não deve se isolar – mas pelo domínio, é traduzida em uma relação de força.

O objetivo desse embate travado interiormente é dotar sua existência de uma estética, de se constituir também perante os outros como um indivíduo que dá forma à sua existência.

¹⁶⁸ ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008. p. 144.

¹⁶⁹ DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow**: sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 245.

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 65.

“A moderação exercida pelo homem livre não corresponde a uma lei, à qual o indivíduo se submete, nem a um código que se tenta definir, mas à procura de um estilo, de uma estilização do comportamento [...]”¹⁷¹. A moderação era a forma mesma da liberdade no mundo grego. Somente aquele que cuida de si, que usa sua liberdade de modo a não ser escravo dos seus desejos, pode ser considerado verdadeiramente livre.

3.1.3 Técnicas de si

No estudo do cuidado de si Foucault identifica, sempre em meio ao trabalho arqueológico das fontes, técnicas de si, ou meios para se atingir a esfera do cuidado de si nos textos antigos. Trata-se de certa forma de manuais de conduta, de guias para direção dos homens por si mesmos. De todo modo:

Nenhuma técnica, nenhuma habilidade profissional pode ser adquirida sem exercício; não se pode mais aprender a arte de viver, a *technê tou biou*, sem uma *askêsis* que deve ser compreendida como um treino de si por si mesmo: este era um dos princípios tradicionais aos quais, muito tempo depois, os pitagóricos, os socráticos, os cínicos deram tanta importância¹⁷².

Segundo Ortega “[...] Foucault descreve quatro técnicas de si: cartas, exame de consciência, interpretação dos sonhos e ascese, divididas, por sua vez, em exercícios no pensamento (*melete*) e exercícios na realidade (*gymnasia*)”¹⁷³. O autor explica que Foucault identifica, por vezes, ascese como técnica de si e por outras, identifica-a com a filosofia antiga.

Em *A Escrita de Si*¹⁷⁴, Foucault analisa a escrita como técnica de vigilância da própria conduta, a escrita como uma das técnicas de si. Seu estudo toma como base a *Vita Antonii*, de Atanásio¹⁷⁵ (295-373). Apesar deste texto, como admite Foucault, não representar a totalidade da significação da escrita na antiguidade, há aspectos que permitem uma aproximação sobre a função da escrita antes da era cristã, principalmente, quanto a descrição das ações e dos

¹⁷¹ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 75.

¹⁷² FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. (Org.) **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 146.

¹⁷³ ORTEGA, Francisco, op. cit., p. 69.

¹⁷⁴ FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da, op. cit., p. 144-162.

¹⁷⁵ Santo Atanásio de Alexandria, bispo de Alexandria entre 328 e 373.

pensamentos, vistos como algo essencial à vida ascética. Citando o original, Foucault faz notar que a escrita atenua a solidão, a escrita toma o papel dos companheiros de ascese e desperta acerca das anotações o respeito ou a vergonha. A escrita atinge também o pensamento, enquanto que os companheiros só atingem os atos. O constrangimento sobre os “movimentos interiores da alma” na escrita se aproxima da confissão ao diretor de consciência, nada deve ser omitido desse exercício. Há também o sentido da revelação enquanto luz, para eliminar as sombras dos pensamentos.

A escrita é recorrente em Sêneca e Epíteto, neste, duas formas de se relacionar com a escrita são apresentadas: a linear e a circular.

Uma toma a forma de uma série “linear”; vai da meditação à atividade da escrita e desta ao *gummazein*, quer dizer, ao adestramento da situação real e à experiência: trabalho de pensamento, trabalho pela escrita, trabalho na realidade. A outra é circular: a meditação precede as notas, que permitem a releitura, que, por sua vez, revigora a meditação¹⁷⁶.

Além das cartas mencionadas por Ortega anteriormente há também o registro nos *hupomnêmata*. Tecnicamente tinham o sentido de livros de contabilidade ou registros públicos, porém foram utilizados como “livro de vida, guia de conduta”. Eram compostos por um material variado, citações, trechos de obras, narrativas e também continham argumentos necessários para enfrentar faltas, tais como a inveja, a ira, o orgulho etc., ou para superar um momento difícil. Não há que se confundir, porém os *hupomnêmata* com os diários confessionais que aparecerão mais tarde na literatura cristã; “eles não constituem uma ‘narrativa de si mesmo’; não têm como objetivo esclarecer os *arcana conscientiae*, cuja confissão – oral ou escrita – tem valor de purificação”¹⁷⁷. A função é unicamente reunir o já dito, “finalidade que nada mais é que a constituição de si”. A escrita não deve ser dissociada da leitura, porém o excesso de leitura pode levar à dispersão, à agitação da mente denominada *stultitia*. Por outro lado, mesmo em oposição à *stultitia*, a escrita deve permanecer voluntária e díspar, “o essencial é que ele [aquele que escreve] possa considerar a frase retida como uma sentença verdadeira no que ela afirma”¹⁷⁸. O papel da escrita é constitutivo, na medida em que o escritor “cria sua própria identidade através dessa nova coleta de coisas ditas”¹⁷⁹.

O segundo exemplo de escrita como técnica de si é a correspondência. A carta age sobre aquele que recebe e sobre aquele que a lê. Não há um contraste entre as cartas e os

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 147.

¹⁷⁷ *ibidem*, p. 149.

¹⁷⁸ *ibidem*, p. 151.

¹⁷⁹ *ibidem*, p. 152.

hupomnêmata, mas uma complementação, podendo um servir de base para a escritura do outro e vice-versa. Porém, não se pode tomar a correspondência como prolongamento dos *hupomnêmata*. Nas cartas há uma troca com o outro, ele está presente. “E isso significa que a carta é ao mesmo tempo um olhar que se lança sobre o destinatário e uma maneira de se oferecer ao seu olhar através do que lhe é dito sobre si mesmo”¹⁸⁰.

A narrativa do próprio cotidiano tem um valor curioso, não é representativa quanto a importância dos acontecimentos, mas “seu valor está justamente em que nada acontecera que tivesse podido desviá-lo da única coisa importante para ele: ocupar-se de si mesmo”¹⁸¹ – Foucault se refere às cartas de Sêneca a Lucilius. Essa narrativa compõe também outra técnica do cuidado de si: o exame de consciência, a revisão das próprias atitudes, recorrente em diversas correntes filosóficas como a pitagórica, estoica e epicurista, que não implicava necessariamente a escrita.

A segunda técnica de si mencionada por Ortega é o exame de consciência. Inicialmente Foucault identifica os “procedimentos de provação”¹⁸². Esse exercício consiste em se abster do supérfluo, em se acostumar com o mínimo. Os exercícios de abstinência não deveriam, porém, implicar em isolamento; era em meio aos diversos apelos que se optava pela privação.

Mas agir com uma força moral ainda maior é não isolar-se; o melhor é “sem se confundir com a multidão, fazer as mesmas coisas, porém, de outra maneira”. E esta “outra maneira” é aquela para a qual o sujeito se forma anteriormente por meio de exercícios voluntários, estágios de abstinência e curas de pobreza; estes permitem celebrar a festa como todo mundo mas, sem cair, jamais, na luxúria [...]”¹⁸³.

O objetivo do procedimento de provação era fazer avançar uma virtude e medir aonde se chegou. O exame de consciência era, basicamente, um exercício de introspecção. O exame da manhã servia para preparação para as tarefas daquele dia e, o exame da noite, para a memorização e absorção do transcorrido.

O que está em jogo no exame não é, portanto, descobrir a própria culpa nas suas mínimas formas e nas suas raízes mais tenazes. Se “não se esconde nada de si mesmo”, se “não se deixa passar nada”, é para poder memorizar, para poder ter em

¹⁸⁰ FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 156.

¹⁸¹ *ibidem*, p. 159.

¹⁸² FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 63.

¹⁸³ *ibidem*, p. 65.

mente, mais tarde, os fins legítimos, como também as regras de conduta que permitem atingi-los pela escolha dos meios convenientes¹⁸⁴.

Portanto, mesmo as faltas não são retomadas para provocar arrependimento, mas para lembrar a conduta sábia para aquela situação. Há a necessidade de um “trabalho do pensamento sobre ele mesmo”¹⁸⁵. Deverá, conforme fala Epíteto, fazer-se prova de cada representação recordada, distingui-las entre aquelas que dependem da escolha livre e razoável do sujeito e as que devem ser rejeitadas. É um exercício de liberdade na aferição da relação entre si mesmo e a representação.

Velar permanentemente pelas próprias representações, ou verificar as marcas assim como se autentifica uma moeda, não é interrogar-se (como se fará mais tarde na espiritualidade cristã) sobre a origem profunda da idéia que surge; não é tentar decifrar um sentido oculto sob a representação aparente; é aferir a relação entre si mesmo e o que é representado, a fim de só aceitar na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito¹⁸⁶.

A análise dos sonhos era também uma das técnicas de existência. Fazia parte do cotidiano na Antiguidade e, apesar de ser comum contatar profissionais, era bom saber interpretar os próprios sonhos. Foucault desenvolve essa prática na primeira parte de *O Cuidado de Si*, usando o texto de Artemidoro, “Chave dos Sonhos”. Artemidoro pretendeu, mais do que criar um guia com a compilação de exemplos, aprofundar a teoria sobre a validade dos procedimentos de interpretação de sonhos. As reflexões de Artemidoro dizem respeito aos procedimentos de decifração e à análise, não fazem julgamento de valor.

Os pormenores da descrição do texto de Artemidoro – tipo de imagem noturno, tipo de signos representados nos sonhos, quem sonha com mais frequência determinado tipo de sonho etc. – não são importantes nesse momento; porém, para Foucault eles permitem, de acordo com o método de Artemidoro, atribuir um valor aos acontecimentos sonhados. Os critérios são: conformidade do ato com a natureza, com a lei, com a *techne* (práticas convenientes aos objetivos), com o tempo (é realizado no momento apropriado), e, por último, quanto ao nome (tem ele um nome?).

Artemidoro dedica-se ao estudo dos sonhos sexuais em quatro capítulos, eles são divididos nas categorias: *i*) conformes à lei. *ii*) contrários à lei. *iii*) contrários à natureza. Os primeiros são representados por sonhos como as relações com mulher e a amante. O sonho com uma prostituta é conforme a lei, mas é contrário à ética sexual dos filósofos e médicos,

¹⁸⁴ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 67.

¹⁸⁵ idem.

¹⁸⁶ ibidem, p. 69.

sendo gasto desnecessário, assim como a masturbação. A segunda classe inclui o incesto, quase sempre implica em um presságio desfavorável. As antinaturais: afastada da posição fixada pela natureza (sexo oral) ou considerado pela posição dos parceiros do ato (com deuses, consigo mesmo, com cadáveres ou animais). Mas não há uma classificação fixa, a interpretação depende mais dos parceiros representados que da qualificação dos próprios atos.

O importante é que o sonho deve ser considerado conforme o *status* do parceiro; sua valoração e interpretação quanto a se tratar de um bom ou mau presságio depende disso. A interpretação terá uma significação social – o papel no cenário sexual será o papel na família, no ofício... As pessoas são consideradas não por quem são, mas pelo seu personagem social (*status*, idade). Assim como o ato sexual é analisado pela penetração e não pelo prazer ou pela relação de afetividade. Aí está a importância no estudo da interpretação de sonhos como técnicas do cuidado. A decomposição dos signos em elementos sociais “indica uma certa maneira de qualificar os atos sexuais em função do modo pelo qual o sujeito sonhador mantém, enquanto sujeito do ato sonhado, sua posição de sujeito social”¹⁸⁷.

Quanto à ascese, ela é tratada de forma mais restrita nos volumes II e II de *História da Sexualidade*, nesse contexto, a ascese aparece como preparação do indivíduo constituída para o domínio necessário, não é uma técnica tal como as outras mas engloba técnicas específicas. Ascese é por vezes relacionada na obra de Foucault com a autoconstituição, ocupando papel central na ética¹⁸⁸:

A moral sexual exige, ainda e sempre, que o indivíduo se sujeita a uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência; mas essa arte se refere cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão, aos quais todos devem curvar-se e da mesma maneira, qualquer que seja seu status. Quanto à definição do trabalho que é preciso realizar sobre si mesmo, ela também sofre, através dos exercícios de abstinência e de domínio que constituem a *askesis* necessária, o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se pôr a prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral¹⁸⁹.

A ascética não é organizada num *corpus* de práticas, não forma uma arte específica da alma, mas se vale de exercícios de abstinência, provas, exames, controle de si que formam o indivíduo capaz de se autogovernar. A ascese grega é um tema freqüente, ela aparece como uma prática indispensável para que o indivíduo se constitua como sujeito moral, compondo, em termos, a liberdade desse indivíduo.

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 39.

¹⁸⁸ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel, op. cit., 1984. p. 72.

O fim é atingir a soberania do indivíduo sobre si mesmo, mas é uma prática dirigida para que o indivíduo seja livre, na perspectiva em que seja capaz de governar sua existência, não por um fim egoísta, mas porque só assim pode assumir sua posição no governo da cidade.

3.2 O DUPLO SIGNIFICADO DE SUJEITO

No texto “O Sujeito e o Poder”, Foucault afirma que seus estudos não podem ser descritos como uma análise do poder, mas que o que realmente buscou “foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”¹⁹⁰. O primeiro modo de investigação foi pelas ciências, como o sujeito foi objetivado, como falante, vivente, trabalhador etc. O segundo modo foi o que Foucault chamou de “práticas divisoras”, sujeito são, doente, criminoso, sadio etc. No terceiro, finalmente, como o ser humano torna-se sujeito para ele mesmo. Como explica Deleuze, no momento em que percebeu o estreitamento do estudo sobre o poder, Foucault buscou alternativas, que não apareceram de imediato. Dentro da temática do sujeito, Foucault inicia o estudo das resistências como uma das formas de luta entre outras¹⁹¹. “Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias”¹⁹².

Analisando as lutas contemporâneas a esse texto de 1982, Foucault enumera algumas características desses movimentos dentre as quais se destaca que se tratam: *i*) de lutas contrárias não a um grupo ou instituição, mas a uma técnica, uma forma de poder. “[...] não estão confinadas a uma forma política e econômica particular de governo”¹⁹³; *ii*) são lutas que, por um lado, questionam o estatuto do indivíduo, afirmando o direito de ser diferente, e, por outro criticam tudo o que fragmenta a vida comunitária e isola o sujeito; *iii*) “Finalmente, todas estas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231.

¹⁹¹ DELEUZE, Gilles. Conversações: 1982-1990. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

¹⁹² FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P., op. cit., p. 234.

¹⁹³ idem.

somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos”¹⁹⁴.

Destarte, Foucault explicita dois significados para a palavra sujeito, portanto: “sujeito a alguém pelo controle de dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a”¹⁹⁵. A luta contra a sujeição, a resistência a ela é, portanto “contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros”¹⁹⁶. Foucault destaca que estas lutas, contra a submissão do sujeito nesse duplo aspecto, crescem em importância na contemporaneidade, a despeito de que as lutas contra a dominação e contra a exploração não tenham, em absoluto, desaparecido.

Pode-se então dizer que o termo “sujeito” serviria para designar o indivíduo preso a uma identidade que reconhece como sua, assim constituído a partir dos processos de subjetivação. Estes processos, justapostos aos processos de objetivação, explicitam por completo a identidade do indivíduo moderno: objeto dócil-e-útil e sujeito¹⁹⁷.

Sujeito, pois, diz respeito àquilo que torna o indivíduo sujeito a percepção que os outros têm dele – e que lhe é dada – e, a identidade que ele constrói em conformidade com a primeira. Há uma relação de poder, porém, novamente se destaca que não servem a Foucault aos esquemas prontos de poder – como governo no sentido estatal – mas, o poder presente em todas as relações, no que cada um procura dirigir a conduta do outro – sendo estas relações móveis, reversíveis e instáveis. O poder só existe na medida em que há a possibilidade de resistência – fugir, matar o outro ou suicidar-se em última instância, enfim, alguma forma de escapar. A afirmação de que o poder está em toda parte só é verdadeira porque a liberdade também está em toda parte¹⁹⁸.

Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que o “outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o

¹⁹⁴ FOUCAULT, Michel. **O Sujeito e o Poder**. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 235.

¹⁹⁵ idem.

¹⁹⁶ idem.

¹⁹⁷ FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: EDUC, 1995. p. 26.

¹⁹⁸ FOUCAULT, Michel. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté: entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1527-1548.

sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis¹⁹⁹.

Ressalta-se que o “outro” não necessariamente é um “outro” indivíduo, mas atentando para o duplo sentido do termo sujeito, este “outro” pode ser o próprio indivíduo. Assim, um mesmo indivíduo atua sobre si tal qual um outro, externo, agiria.

3.3 A ÉTICA COMO LIBERDADE E A AÇÃO POLÍTICA

Há uma mudança ao se comparar os dois últimos tomos de *História da Sexualidade* e os últimos cursos no Collège de France com a investigação anterior de Foucault. Esta mudança não implica em ruptura, nem em descontinuidade. O próprio Foucault não é taxativo quando questionado sobre a introdução de uma nova esfera de problematizações na última fase de seu trabalho. Na verdade, o termo mais apropriado seria deslocamento, no qual os jogos de verdade não se referem mais a práticas coercitivas, mas são direcionados a auto-constituição do sujeito. E, mesmo voltado para a Antiguidade Foucault não deixa de refletir sobre a formação do sujeito moderno enquanto examina as práticas antigas de constituição de si.

O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir seja de práticas coercitivas – como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário -, seja nas formas de jogos teóricos ou científicos – como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Ora, em meus cursos no Collège de France, procurei considerá-lo através do que se pode chamar de uma prática de si, que é, acredito, um fenômeno bastante importante em nossas sociedades desde a era Greco-romana [...]. Essas práticas de si tiveram, nas civilizações grega e romana, uma importância e, sobretudo, uma autonomia muito maiores do que tiveram a seguir, quando foram até certo ponto investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico²⁰⁰.

Essa incursão de Foucault aos diferentes processos de subjetivação é considerada²⁰¹ uma abertura do pensamento foucaultiano para a ética. Ética no duplo viés: relação consigo e

¹⁹⁹ FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 243.

²⁰⁰ FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 264-265.

²⁰¹ “O privilégio da ética em suas últimas obras relaciona-se com a própria pesquisa aí presente sobre a constituição do indivíduo em torno de técnicas de si relacionadas ao sexo. Tais técnicas de si encontram-se no

relação com os outros mas com ênfase no primeiro aspecto. O que Foucault pretende nessa fase é desvendar porque a problematização moral na Antiguidade atingia justamente a esfera de maior liberdade – a relação com a esposa e com os rapazes, por exemplo. Ao contrário do cristianismo as interdições eram codificadas, apesar de uma continuidade de temas – fidelidade conjugal, masturbação, relações homossexuais etc. – não houve de forma alguma uma continuidade entre a Antiguidade e a Era Cristã, pois a valoração e também o significado de tais temas eram bem distintos. “É precisamente em relação às condutas onde há liberdade de ação do indivíduo que as propostas de austeridade moral são elaboradas”²⁰². Diferentemente do que acontece posteriormente com a moral cristã, não há que se falar em “código moral”, mas em uma constituição moral de si.

E, quando a moral é entendida como a constituição do sujeito moral, vários elementos que a integram e a forma como se dão é que determinam a subjetivação, ou melhor, o sujeito moral que dela resulta. Esses elementos são os aspectos primordiais da relação consigo, ou seja, da ética, que é aquilo que determina o sujeito moral²⁰³.

O trabalho ético, portanto, não consiste em determinar a diferença entre proibido e permitido, mas em “dizer o que convém e o que não convém para a constituição estética da própria vida”²⁰⁴. Afinal, “não existe ação moral que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral”²⁰⁵.

Mas qual era o sentido na problematização, seja da relação matrimonial, seja nos demais relações trazidas por Foucault? A resposta está no movimento que tendia para o exterior e partiam dos comportamentos dessas relações. Mesmo que íntimas, pessoais ou privadas, essas relações compunham um quadro geral que era a estética de existência do sujeito. Essa estética, essa forma bela que se procurava dar à própria vida tinha repercussões importantes no “mundo” exterior, reverberava na casa e na vida pública.

A temperança que se espera do homem casado quanto à sua vida sexual está ligada a esta sua função de chefe e administrador do *oikos* e, em decorrência, da cidade. Ele

âmbito das relações que se estabelecem de si para si, o que significa para Foucault estarem no domínio da ética”. FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: EDUC, 1995. p. 97.

²⁰² ibidem, p. 99.

²⁰³ ibidem, p. 100.

²⁰⁴ ibidem, p. 106.

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 28.

deve dar provas de um domínio de si como fundamento para um bom exercício do poder, tanto na gestão particular da casa como na gestão pública²⁰⁶.

A sabedoria no uso dos prazeres por parte de um homem casado era relevante enquanto significava também ser sábio – por ser moderado – na condução de sua casa e da cidade na mesma medida que o era em sua própria vida.

Mas porque um pensador enraizado²⁰⁷, porém não adstrito, no presente retornaria à Antiguidade para estudar as formas de constituição do sujeito no presente? Fonseca aponta dois motivos: permitir uma confrontação com os processos de subjetivação do presente e uma incursão de Foucault no campo da ética.

Por ser a ética o elemento essencial na constituição do sujeito antigo, é esta forma de constituição a mais eficaz para ressaltar a marca essencial do sujeito constituído na atualidade: a ausência, no presente, do elemento que naquela forma de constituição o caracterizava: a ética²⁰⁸.

Ainda segundo Fonseca, a constituição do indivíduo moderno se dá pela norma, não havendo espaço para a ética, para a relação consigo. O indivíduo moderno é sujeito, mas não resultado de um processo de autoconstituição, porque objetivado pelas ciências, dessujeitado pela norma e subjetivado por práticas médicas, psicológicas, psiquiátricas.

Foucault é categórico ao afirmar que não está buscando soluções nos gregos, pois não se pode encontrar a solução de um problema atual a partir de problema de outro tempo, levantado por outras pessoas. “Acho que a escolha ético-política que devemos fazer a cada dia é determinar qual é o principal perigo”²⁰⁹. Em seguida Foucault dá o exemplo do movimento de antipsiquiatria de Robert Castel. Mesmo acabando com o antigo modelo de hospitais psiquiátricos isso não significa que o modelo da antipsiquiatria não possa ser criticado.

É essa entrevista de Foucault que inicia o texto *Le sujet ancien d'une politique moderne: sur la subjectivation et l'éthique anciennes dans les Dits et écrits de Michel Foucault*, de Jean-François Pradeau. Neste texto, Pradeau demonstra que, apesar de um destaque maior do tema da constituição do sujeito se dar nas últimas obras de Foucault, ele não é introduzido somente nestas. Pois já em 1973, nas conferências reunidas no livro *A Verdade e as Formas Jurídicas*, um sujeito pré-constituído já é rechaçado, em favor de um sujeito constituído historicamente pelas condições políticas. Porém, em *História da*

²⁰⁶ FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: EDUC, 1995. p. 109.

²⁰⁷ *ibidem*, p. 9.

²⁰⁸ *ibidem*, p. 130.

²⁰⁹ DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 256.

Sexualidade II e III se apresenta um modelo muito diferente, “où le sujet, loin d’être objectivé, est désormais l’agent de sa propre subjectivation”²¹⁰.

Foucault aborda os antigos, principalmente o Alcibíades de Platão, como via, desejando mostrar como, no mundo antigo, a relação consigo era indissociável da relação com os outros.

De sorte que la réflexion sur la subjectivation doit donner lieu aussi bien à des développements éthiques que politiques, en mettant au jour les techniques qui déterminent le rapport à soi et aux autres. [...] La lecture de l’Alcibiade permet de mettre en évidence ce que Foucault nomme un “cercle du soi”, qui lie le souci de soi à la connaissance du monde et au gouvernement des autres, un cercle où la politique se trouve impliquée dans le rapport à soi. Il y a là, si l’on veut dire, un politique de l’éthique, qui inscrit le rapport aux autres au cœur de la constitution de soi-même comme sujet²¹¹.

O próprio Pradot continua e afirma que tal inscrição do governo dos outros nos processos de subjetivação se trata de conduzir uma reflexão moral que possa escapar do moralismo ou de um modelo legal-institucional.

Apesar do estudo ser focado na Antiguidade, para Pradot, ele não pode ser considerado somente histórico, porque também nas práticas contemporâneas de emancipação é necessário observar como o sujeito ético pode ser o sujeito político de uma técnica de dominação²¹². A análise conjunta da relação consigo e com os outros permite definir o “modo de assujeitamento” – o modo como o indivíduo assume as obrigações morais que lhe foram impostas. E, se for feita uma contraposição entre o método metucioso de estudo de Foucault com as generalizadas citações e referências de *Dits et Écrits*, será possível perceber que a atualidade dos gregos está nas suas concepções de práticas de si, de forma que a leitura dos antigos indica a necessidade de uma nova problematização e a exigência de uma reflexão atual sobre a governamentalidade, que Foucault redefine como o encontro de técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si.

A leitura dos antigos indica a necessidade de uma nova problematização e a exigência de uma reflexão atual sobre a governamentalidade que Foucault define

²¹⁰ PRADOT, Jean-François. Le sujet ancien d’une politique moderne. In: MOREAU, Pierre-François (org.). **Lectures de Michel Foucault**: sur les Dits et écrits. Lyon: ENS Éditions, 2003. p. 39.

²¹¹ “De forma que a reflexão sobre subjetivação deverá dar lugar aos desenvolvimentos éticos a políticos, colocando luz sobre as técnicas que determinam a relação para si próprio e para os outros. [...] A leitura do Alcibíades irá revelar o que Foucault chamou de “círculo de si”, que associa o cuidado de si ao conhecimento do mundo e ao governo dos outros, um círculo onde a política é envolvida na própria relação consigo. Não existe, se quisermos, uma ética política, que incluía a relação com os outros no coração da constituição de si mesmo como um sujeito”. PRADOT, Jean-François. Le sujet ancien d’une politique moderne. In: MOREAU, Pierre-François (org.), op. cit., p. 42. Tradução nossa.

²¹² PRADOT, Jean-François. Le sujet ancien d’une politique moderne. In: MOREAU, Pierre-François (org.), op. cit., p. 43.

como: o encontro de técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si²¹³.

Finalmente, Pradot aponta que o projeto de integrar os processos de governo e as relações para consigo e para com os outros, apesar de anunciado, não se concretizou. O que Foucault efetivamente buscava era o desenvolvimento da política como ética²¹⁴, esclarecendo que a ética de si é ontologicamente anterior ao cuidado dos outros, mas jamais dele dissociado. “Il soutient alors la possibilité, actuelle, d’une politique éthiquement fondée, d’une ‘politique comme éthique’”²¹⁵.

Essa política como ética aparece também em uma entrevista concedida por Foucault em abril de 1983²¹⁶, quando afirma que acerca da tendência política do seu trabalho prefere que ele seja marcado pela moral, melhor, pela política como ética. A ética é uma prática para Foucault, no sentido de uma atitude de protesto. Uma atitude ética de não se conformar deve tomar forma de uma ação política verdadeira, que os governos terão que levar em consideração. Mas Foucault não deixa de destacar que seu trabalho nunca propôs uma teoria política geral, mas interrogações ao campo da política, questões que atravessam a sociedade diagonalmente. Foucault tampouco buscou no mundo antigo uma solução para problemas atuais nem propôs fórmulas para resolver os problemas que ele mesmo identificou na atualidade. Seus textos, como ele mesmo procurou estabelecer são ferramentas para a crítica. Isso é importante porque enquanto buscava uma política enquanto ética Foucault explicava também sua trajetória, enfatizando a íntima relação entre o que se faz e o que se é, as práticas que constituem a ética e o modo de vida, o *êthos*.

Je n’en conclus pas qu’on peut dire n’importe quoi dans l’ordre de la théorie ; mais, au contraire, qu’il faut avoir une attitude exigeante, prudente, “expérimentale”; il faut à chaque instant, pas à pas, confronter ce qu’on pense et ce qu’on dit à ce qu’on fait et ce qu’on est²¹⁷.

Para Foucault não importa se as idéias citadas são, por exemplo, de Nietzsche e se este autor foi usado pelos nazistas. Nem mesmo as “melhores teorias” servem para imunizar

²¹³ PRADOT, Jean-François. Le sujet ancien d’une politique moderne. In: MOREAU, Pirre-François (org.). **Lectures de Michel Foucault**: sur les Dits et écrits. Lyon : ENS Éditions, 2003. p. 45-46.

²¹⁴ FOUCAULT, Michel. Politique et éthique: une interview. **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1403-1417.

²¹⁵ “Ele sustenta ainda a possibilidade, atual, de uma política eticamente fundada, de uma ‘política como ética’”. PRADOT, Jean-François. Le sujet ancien d’une politique moderne. In: MOREAU, Pirre-François (org.), op. cit., p. 49. Tradução nossa.

²¹⁶ FOUCAULT, Michel, op. cit., 2001. p. 1403-1409.

²¹⁷ “Não chego à conclusão que podemos dizer qualquer coisa na ordem da teoria, mas, pelo contrário, que deve existir uma atitude exigente, prudente, “experimental” e deveria a todo o momento, confrontar-se o que pensamos e o que dizemos com aquilo que fazemos e que somos”. FOUCAULT, Michel, op. cit., 2001. p. 1404. Tradução nossa.

aquele que as estuda. Para Foucault, é significativo fazer a análise histórica e teórica das relações de poder, das instituições, as críticas e experiências que as colocam em questão na realidade. Diante disso Foucault afirma ainda que: “la clef de l’attitude politique personnelle d’un philosophe, ce n’est pas à ses idées qu’il faut la demander, comme si elle pouvait s’en déduire, c’est à sa philosophie, comme vie, c’est à sa vie philosophique, c’est à son *êthos*”²¹⁸. Ética é então uma atitude política que está intimamente relacionada à filosofia de vida, estudada por Foucault em diferentes exemplos, como a função do filósofo *parrhesiastes* até o intelectual engajado da atualidade.

²¹⁸ FOUCAULT, Michel. Politique et éthique: une interview. **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Editions Gallimard, 2001. p. 1404-1405.

4 A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DO SUJEITO

Juntamente com a temática do governo dos outros e de si, está a problemática da constituição do sujeito. Na primeira aula do curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault novamente esboça linhas de seu percurso intelectual. Pôde dividir seu trabalho em três eixos diferentes, resumidamente, desta forma: forma de saber, matriz de comportamentos e constituição dos modos de ser do sujeito.

Primeiramente, Foucault diz ter estudado o eixo de formação dos saberes tendo como objeto as ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII. O que buscou foi deslocar o estudo da história desses saberes para a análise desses saberes, das práticas discursivas que os constituem e estudar essas práticas como regras de verificação. Em segundo lugar, a questão era analisar as matrizes de comportamento. As normas, as técnicas e procedimentos pelas quais se conduz a conduta dos outros. O poder é estudado não como instituição de poder, mas como poder que se exerce, como “campo de procedimentos governamentais”²¹⁹. E, em terceiro lugar, Foucault estudou a constituição do modo de ser do sujeito. Ao invés de uma teoria do sujeito a questão era analisar as diferentes formas que levam o indivíduo a constituir-se como sujeito. Desta série de práticas e movimentos que envolvem a constituição do sujeito trata este capítulo.

Ao invés da história dos conhecimentos, a história das formas de verificação. Ao invés da história das dominações, a história dos procedimentos de governamentalidade. E, ao invés da teoria do sujeito ou a história da subjetividade, a análise histórica da pragmática de si e das formas que ela tomou.

Um texto fundamental para essa análise é a conferência publicada no Boletim da Société Française de Philosophie em maio de 1978, sob o título de *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Trata-se de uma apropriação do texto kantiano de 1784, no qual Kant, em uma síntese extrema, discute a posição de minoridade do pensamento e dos saberes num esforço singular de um filósofo de diagnosticar a própria época.

O contexto de publicação do texto kantiano é relevante para Foucault, ao fazer a distinção entre o público e o privado, Kant faz a distinção entre o escritor qualificado (Gelehrter) do leitor comum. A análise da Aufklärung por Kant é dirigida pela relação entre esse leitor e esse escritor. O público nesse momento é representado pelas comunidades

²¹⁹ FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008. p. 6.

intelectuais como academias, sociedades, revistas. É a esse público que o texto se refere e é neste contexto que é publicado, conforme explica Foucault na aula de 5 de janeiro de 1983.

Assim, Foucault destaca a novidade no texto de Kant, a questão do presente, da atualidade. Kant discorre sobre o que é o presente, como esse presente é parte de um processo de conhecimento, de pensamento e de filosofia além de mostrar como o pensador, o sábio, o filósofo fazem parte também desse processo e que papel desempenham.

La philosophie comme surface d'émergence d'une actualité, la philosophie comme interrogation sur le sens philosophique de l'actualité à laquelle il appartient, la philosophie comme interrogation par le philosophe de ce "nous" dont il fait partie et par rapport auquel il a à se situer, c'est cela, me semble-t-il, qui caractérise la philosophie comme discours de la modernité²²⁰.

A Aufklärung não ficou restrita nem ao século XVIII nem a própria Aufklärung, acabou por representar o que seria para Foucault uma função essencial da filosofia "moderna", interrogar a si própria.

Ao retomarmos o texto de Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, o filósofo deixa intencionalmente em aberto uma definição do que ele mesmo denomina atitude crítica, trata-se mais de uma aproximação.

E parece que entre a alta empreitada kantiana e as pequenas atividades polêmico-profissionais que trazem esse nome de crítica, me parece que houve no Ocidente moderno (a datar, grosseiramente, empiricamente, nos séculos XV-XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também, e que se poderia chamar, digamos, de atitude crítica²²¹.

Foucault compara a crítica a uma *espécie* de atitude e é como tal que pretende tratá-la. Para se aproximar do tema, Foucault parte da pastoral cristã. Há uma idéia da pastoral cristã estranha ao mundo greco-romano até então, a idéia de que todos deveriam se deixar governar por alguém que os levaria à salvação, numa relação de meticulosa obediência. Essa prática ficou restrita à vida nos conventos por muito tempo, mas, para Foucault, o século XV e mesmo desde antes da Reforma houve um momento de explosão da arte de governar os

²²⁰ "A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido da filosofia da atualidade a qual ela pertence, a filosofia como interrogação pela filosofia desse "nós" do qual ela faz parte e por relação a quem ela se situa, isto é, para mim, o que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade". FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008. p. 14. Tradução nossa.

²²¹ FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica?** Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>. Acesso em 05 de abril de 2008.

homens. Foucault define como um deslocamento de um início atrelado à religião para uma expansão dos temas da arte de governar os homens e de como fazê-lo. Tal momento foi seguido por uma proliferação da arte de governar em diferentes domínios: seja o governo das crianças, dos pobres, da família e da casa, dos exércitos e cidades até o governo do próprio corpo e do próprio espírito.

Por tais razões Foucault encontra em: “Como governar?”, a grande questão dos séculos XV e XVI. Porém, acompanha essa questão a indagação: “como não ser governado”? O que não representa uma reação a toda e qualquer forma de governo, mas, a questão talvez seja realmente: como não ser governado assim, por esses meios, por estes governantes, em nome destes princípios. E, definindo essa indagação como um movimento próprio da governamentalização, da sociedade e de seus indivíduos, pode-se nomeá-lo atitude crítica.

Em face, ou como contra-partida, ou antes como parceiro e adversário ao mesmo tempo das artes de governar, como maneira de suspeitar dele, de o recusar, de o limitar, de lhe encontrar uma justa medida, de os transformar, de procurar escapar a essas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-lo, a título de reticência essencial, mas também e por aí mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria tido qualquer coisa nascida na Europa nesse momento, uma sorte de forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar etc. e que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado ou ainda arte de não ser governado assim e a esse preço. E eu proporia então, como uma primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não de tal forma governado²²².

Nessa conferência, Foucault estabelece alguns pontos de ancoragem históricos. O primeiro é quando do fato de não mais se querer ser governado tomou o sentido de não querer ser governado “dessa forma”, essa forma significava, nesse momento histórico, o poder eclesiástico. Como exemplo os movimentos que buscavam o retorno às Escrituras. Era uma recusa ao magistério eclesiástico, busca de uma nova relação com as Escrituras. Não era propriamente uma recusa a todo o conjunto da Igreja, mas a essa face.

O segundo ponto: não querer ser governado por leis injustas, em que pese a tradição, não pressupor a existência de uma legitimidade essencial. Pode-se dizer que é o ato de opor direitos fundamentais os quais todos os governos devem respeitar. Pode ser considerado como a oposição das teorias jusnaturalistas. Certamente o direito natural não é uma invenção renascentista, mas tomou um sentido crítico indagando quais os limites do governar, a partir do século XVI. O terceiro ponto, rapidamente tratado por Foucault é questionar a certeza em face da autoridade.

²²² FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica?** Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>. Acesso em 05 de abril de 2008.

Há ainda dois trechos fundamentais nessa conferência de Foucault, que se complementam na medida em que destacam um efeito, por assim dizer, da atitude crítica, uma perspectiva de seus objetivos, quais sejam o *desassujeitamento* e a *autonomia*.

Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. [...] eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função a desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.

[...]

A crítica dirá, em suma, que está menos no que nós empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na idéia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites, que aí vai a nossa liberdade, e que, por conseqüência, ao invés de deixar dizer por um outro "obedeça", é nesse momento, quando se terá feito do seu próprio conhecimento uma idéia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se terá mais que escutar o obedeça; ou antes que o obedeça estará fundado sobre a autonomia mesma²²³.

Primeiramente cabe destacar a definição de crítica como “arte da inservidão” voluntária, exatamente porque a crítica é atitude crítica, ela depende de uma ação positiva ou negativa – no sentido de abster-se de algo –, mas sempre impulsionada, sempre remetendo a um movimento. Essa atitude, como evidenciado no segundo trecho, implica em uma liberdade, que permite conhecer os próprios limites e fazer uma idéia do próprio conhecimento. Somente através dessa análise o “obedeça” estará fundado na autonomia e não na ordem.

Essa autonomia pode, em última análise, ser resultado do trabalho feito sobre si mesmo, discutido no segundo capítulo. Se no fim da ética está o desassujeitamento, este está na origem da atitude crítica, que, como dito por Foucault, inicia o jogo da política da verdade. É necessário ponderar sobre isso antes de apressar conclusões.

Na aula de primeiro de março de 1978 no Collège de France Foucault faz uma breve digressão sobre o melhor termo que definiria essa atitude de resistência. O autor explica que apesar de usar a denominação “revoltas de conduta”, não está plenamente satisfeito com o termo. A mística da Idade Média não era propriamente uma revolta. Por outro lado, a palavra desobediência é muito suave. Ainda, há o conceito de dissidência, que muito bem recobre a

²²³ FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica?** Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>. Acesso em 05 de abril de 2008.

luta contra o pastorado, mas está historicamente ligado à autoridade política, ao partido político. E, por outro lado, remete ao dissidente, o que implica numa forma de sacralização da pessoa.

Outro termo é “revolução”. Aparece com um significado negativo nas críticas aos intelectuais, feitas por Foucault nos anos 60. Segundo Judith Revel é principalmente quando Foucault comenta o texto de Kant (*Was ist Aufklärung?*) que revolução aparece como instauração de uma diferença explícita: “La révolution, c’est un ‘événement’ qui fait surgir l’actualité au coeur du présent”²²⁴.

Conforme Revel indica, o termo “résistance” aparece a partir da década de 70, em um sentido diferente do que tinha o termo transgressão por vezes utilizado até então. “(...) La résistance se donne nécessairement là où il y a du pouvoir, parce qu’elle est inséparable des relations de pouvoir; [...] la résistance est la possibilité de creuser des espaces de luttes et de ménager des possibilités de transformation partout”²²⁵.

Por fim elege o termo “contra-conduta” para remeter ao sentido ativo de conduta, justamente por ser mais amplo e geral.

4.1 AS CONTRA-CONDUTAS

Sob o painel geral da atitude crítica é possível localizar as contra-condutas ou resistências. Foucault não desenvolve uma teoria geral das resistências, da mesma forma que não desenvolve uma teoria geral do poder, inclusive devido à imbricação dos dois temas. Não existe poder sem resistência, afirmou o filósofo em mais de uma ocasião, assim como não existe resistência fora do jogo do poder. Conforme análise de Castro, a resistência é contemporânea e integral às estratégias de poder. Prossegue dizendo:

[...] desde esta perspectiva, las posibilidades reales de resistencia comienzan cuando dejamos de preguntarnos si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, y lo

²²⁴ “A revolução é um ‘acontecimento’ que faz surgir a atualidade no coração do presente”. REVEL, Judith. **Dictionnaire Foucault**. Paris: Ellipses, 2008. p. 117. Tradução nossa.

²²⁵ “A resistência se dá necessariamente lá onde há poder, porque ela é inseparável das relações de poder; [...] a resistência é a possibilidade de cruzar os espaços de lutas e de mesclar as possibilidades de transformação por todo lugar”. REVEL, Judith, op. cit., 2008. p. 114. Tradução nossa.

interrogamos en el nivel de sus condiciones de existencia. Ello implica, en primer lugar, despojar al poder de sus sobrecargas morales y jurídicas²²⁶.

Na aula de primeiro de março de 1978, ao discorrer sobre a crise do poder pastoral, Foucault explica que tendo o pastorado como objetivo a conduta dos homens, correlativamente aparecem movimentos de resistência e insubmissão específicos ao poder pastoral. Esses movimentos têm por objetivo outras condutas, condução de uma maneira diferente, por outros pastores, através de procedimentos diferentes. Antes de explicitar os cinco exemplos dessas contra-condutas ao poder pastoral, Foucault faz três ressalvas.

A primeira é que o aparecimento dos movimentos de contra-conduta não implicaram o desaparecimento do poder pastoral; de certa forma, há uma correlação imediata e fundamental entre a conduta e a contra-conduta. A segunda observação é que as revoltas de conduta são distintas em forma e objetivos das revoltas políticas ou econômicas, porém isso não implica que não haja uma conexão entre elas. E, em terceiro lugar, apesar de, em um primeiro momento as revoltas de conduta se associarem ao pastorado, a partir do final do século XVII elas tomaram outra forma, diminuindo em intensidade e número e aproximando-se das instituições políticas ao invés das instituições religiosas.

O primeiro exemplo é o ascetismo. Apesar de paradoxal, pois o ascetismo é ligado à essência do cristianismo em oposição às religiões antigas, o pastorado se desenvolveu em boa parte contra as práticas ascéticas. O cristianismo logo criou um sistema de obediência, que implicava, como percebido nos mosteiros, não apenas a renúncia à carne e ao corpo, mas uma renúncia da vontade em geral. A incompatibilidade da ascese com o cristianismo poderia ser justificada então por ser o ascetismo uma prática de si para consigo, incompatível, para dizer o mínimo, com a presença e o olhar de outro²²⁷. Outra razão é porque o ascetismo implica certo desafio, cada exercício implica um desafio interno, mas também frente a outro asceta.

Isso, evidentemente, é totalmente incompatível com uma estrutura do pastorado que implica (como eu dizia a última vez) uma obediência permanente, uma renúncia à vontade, e somente à vontade, e uma extensão da conduta do indivíduo ao mundo. Não há nenhuma recusa do mundo no princípio pastoral da obediência [...] ²²⁸.

Mais adiante :

²²⁶ “[...] a partir desta perspectiva, as possibilidades reais de resistência começam quando deixamos de nos perguntar se o poder é bom ou mal, legítimo o ilegítimo, e o interrogamos no nível de suas condições de existência. Isso implica, em primeiro lugar, despojar o poder de suas sobrecargas morais e jurídicas”. CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores**. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 315. Tradução nossa.

²²⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France 1977/1978**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 271.

²²⁸ FOUCAULT, Michel, op. cit., 2008. p. 273.

O ascetismo sufoca a obediência com o excesso de prescrições e desafios que o indivíduo lança a si mesmo²²⁹.

A segunda forma de insubmissão ao poder pastoral: as comunidades. Algo diferente da tendência individualista do ascetismo. Algumas dessas comunidades, mais violentas, romperam francamente com a Igreja, outras mais sutis apoiavam sua constituição sobre problemas doutrinários importantes, a saber, o questionamento do sacerdote em pecado, a recusa ao batismo de crianças, a recusa, ou tendência a recusar a confissão e a comunhão. Além dos motivos elencados, a comunidade pressupõe um princípio da igualdade absoluta entre seus membros, inclusive com a repartição das riquezas entre todos os membros da comunidade. O que não significa, Foucault faz a ressalva, que houve a total supressão de obediência, mas que havia formas diferentes de obediência, como a ordem de Oberland (Amis de Dieu de l’Oberland) na qual havia obediência recíproca entre os membros.

Como terceira forma de contra-conduta, Foucault aponta a mística. Ela escapa da essência do exame, “a alma, na mística, se vê a si mesma. Ela se vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma”²³⁰. Em geral, a mística foge da estrutura e da institucionalização do pastorado. Nela não é preciso um pastor para a direção da alma, enquanto que no pastorado nenhuma comunicação entre a alma e Deus se dava sem o controle do pastor.

O quarto elemento, para Foucault, é o retorno às Escrituras, o pastor poderia subsistir desde que seu papel fosse o de explicar o que fosse obscuro, destacar o que fosse importante, mas a leitura do texto seria feita sem a intermediação do pastor. Foucault destaca esse ponto dizendo que o tema das Escrituras é uma peça fundamental das contra-condutas pastorais na Idade Média²³¹.

O quinto e último elemento brevemente destacado por Foucault nesta aula é o elemento escatológico. Conforme esse ponto de vista, o tempo estava próximo do seu fim e próximo do retorno de Deus e então, não mais haveria necessidade de pastores pois Deus mesmo cuidaria do seu rebanho.

Essa análise é uma maneira de localizar as relações inteligíveis entre os elementos exteriores uns frente aos outros, como e porque eles se traduzem em uma gama de temas que mais tarde explodiu na Reforma.

²²⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France 1977/1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 274.

²³⁰ *ibidem*, p. 280.

²³¹ *ibidem*, p. 281.

O ponto de vista do poder pastoral, o ponto de vista de toda essa análise das estruturas de poder permite, assim penso, retomar as coisas e analisá-las, não mais na forma de reflexo e transição, mas na forma de estratégias e táticas²³².

Castro explica melhor essa afirmação dizendo que, para Foucault, a possibilidade de resistência é do campo da estratégia e da luta e não essencialmente da esfera da denúncia moral ou da reivindicação de algum direito²³³. Talvez o exemplo mais significativo e controverso na obra de Foucault sobre a resistência seja a revolução iraniana em 1978. Foucault foi ao Irã como correspondente do jornal italiano *Corriere della Sera*, mas também escreveu artigos para jornais franceses. O desfecho violento da revolução promovida pelo aiatolá Khomeyni gerou uma grande repercussão na época e rendeu muitas críticas a Foucault. Paul Veyne, em seu último livro²³⁴, retoma as críticas que Foucault recebeu nesse período e, como intelectual conhecedor da obra de Foucault, bem como seu amigo, Veyne está em uma posição privilegiada para afirmar que Foucault não foi um entusiasta da revolução, apenas tinha uma tendência a simpatizar com todos os movimentos de revolta. Inclusive, Veyne encontrou Foucault após o encontro do filósofo com o aiatolá na França, e relata que, apesar de admirar a força argumentativa de Khomeyni, Foucault se mostrou muito desapontado com o ideal de governo deste. Ocasão na qual afirmou: “Il m’a parlé de son programme de gouvernement; s’il prenait le pouvoir, ce serait d’une bêtise à pleurer”²³⁵.

No texto *Inutile de se Soulever*²³⁶ Foucault reflete, com alguma distância do calor dos fatos sua posição acerca da revolução iraniana. O estilo contestador do filósofo não desaparece ao afirmar que não há retratação, afinal antes ele se posicionava contra a tortura e agora é contra as mãos cortadas, pois tanto o regime do xá Mohammad Reza Pahlavi como o do aiatolá Ruhollah Mousavi foram marcados pela violência contra dissidentes.

Avaliando a revolução, Foucault observa que os movimentos de insubmissão encontraram nas formas religiosas sua expressão e sua dramaturgia. Para Foucault, o exemplo do Irã era a inscrição da luta na esfera religiosa tanto quanto na política. O texto é guiado por questões: é mesmo desejável uma revolução? Há razão em insubordinar-se? Tais questões são deixadas intencionalmente em aberto. Foucault afirma, porém que na era contemporânea

²³² FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France 1977/1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 284-285.

²³³ CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault**: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. 1ª. Ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 315.

²³⁴ VEYNE, Paul. **Foucault**: sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008.

²³⁵ “Ele me falou de seu programa de governo; se ele tomar o poder, será uma besteira de fazer chorar”. VEYNE, Paul, op. cit., p. 187. Tradução nossa.

²³⁶ FOUCAULT, Michel. *Inutile de se Soulever?* In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 790-794.

houve uma conformação dos movimentos de insubmissão às condições pré-existentes, pois até a “profissão” de revolucionário foi nomeada. O filósofo define sua moral como anti-estratégica, ela consiste em respeitar quando uma singularidade se eleva. E é suficiente que esses movimentos existam, e que tenham contra eles uma agressividade que pretenda os fazer calar, porque há um sentido em lhes escutar e em buscar o que eles têm a dizer.

Foucault aponta uma característica inerente aos movimentos de resistência. Seu objetivo é o próprio poder, “ce qui est en question dans ces luttes, c’est le fait qu’un certain pouvoir s’exerce, et que le seul fait qui’il s’exerce soi insupportable”²³⁷. Essa forte afirmação, proferida em uma conferência em 1978, tratou nesse momento de um poder que abarcava cada aspecto da existência dos homens, destinado a fazê-los se comportar de certo modo, a mantê-los saudáveis, enfim, tratou do poder pastoral. A crítica de Foucault é que, a partir do século XVIII, mesmo em sociedades capitalistas e já nos Estados modernos, muitos procedimentos e mecanismos essencialmente individualizantes atinentes ao poder pastoral foram retomados. Foucault diz que durante os séculos XVIII e XIX, na Europa, há uma reconversão aos objetivos tradicionais do pastorado.

Freqüentemente se diz que o Estado moderno ignora os indivíduos, mas, uma percepção mais atenta revela as técnicas que não permitem que o indivíduo escape do controle, da vigilância, da correção²³⁸. As ciências humanas, o desenvolvimento da estatística, além dos conhecidos dispositivos da escola, das prisões etc., fomentam o poder pastoral individualizante exercido na relação estatal, uma reformulação da forma religiosa de antes.

Foucault encerra a referida palestra enumerando formas de luta que merecem ser levadas em consideração: da luta sobre o sistema prisional à doença mental, das relações sexuais entre os indivíduos às relações entre os sexos, também as lutas sobre a questão ecológica, sobre a medicina²³⁹. São relevantes por não negarem a existência do jogo do poder, mas por recusarem a jogá-lo.

²³⁷ “[...] que está em questão nessas lutas, é o fato que um certo poder se exerce, e que apenas o fato que ele se exerça seja insuportável”. FOUCAULT, Michel. *La philosophie analytique de la politique*. **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 547. Tradução nossa.

²³⁸ *ibidem*, p. 550-551.

²³⁹ *ibidem*, p. 551.

4.2 PARRÊSIA

Antes de explicar o contexto e o alcance da *parrêsia* na obra de Foucault algumas considerações são necessárias. O tema é muito pontual no percurso intelectual do autor, no sentido de que aparece somente na última etapa de seu trabalho. E, dessa fase, o curso *Le courage de la vérité*, de 1984, somente foi publicado em janeiro de 2009. A *parrêsia* aparece pela primeira vez no curso *L’Hermeneutique du Sujet*, de 1982, bem como no curso subsequente, de 1983, *Le Gouvernement de Soi et des Autres*. Mas também é tema de um conjunto de conferências proferidas em Berkeley, na Universidade da Califórnia, quando Foucault apresenta suas conclusões de modo mais sucinto.

Porém, como afirma Foucault, é a partir da problematização do governo de si e dos outros que ele dedicou o curso de 1983 ao estudo da *parrêsia*, elo da relação entre o “si mesmo” e o “outro”.

En posant la question du gouvernement de soi et des autres, je voudrais essayer de voir comment le dire-vrai, l’obligation et la possibilité de dire vrai dans les procédures de gouvernement peuvent montrer comment l’individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres.

[...]

Avec la notion de *parrêsia*, on a bien, vous voyez, une notion qui est au carrefour de l’obligation de dire vrai, des procédures et techniques de gouvernementalité, et de la constitution du rapport à soi²⁴⁰.

É esta a temática do curso deste ano, associar ao dizer verdadeiro, os procedimentos de governo na relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros. A *parrêsia* está localizada justamente no cruzamento entre o governo de si e dos outros, pois, enquanto que na Antiguidade se configurou uma verdadeira “era” de si, essa relação consigo enquanto técnica, arte, necessita também de uma relação com o outro. O papel desse outro é, justamente, *dizer o verdadeiro* de um *modo específico* que é a *parrêsia*, ou seja, a *parrêsia* não é qualificada pelo seu conteúdo de verdade, apenas, mas pelo modo como a verdade aparece.

²⁴⁰ “Ao pôr a questão do governo de si e dos outros, gostaria de tentar ver como o dizer o verdadeiro, a obrigação e a oportunidade de dizê-lo nos procedimentos do governo podem mostrar como o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e com os outros. [...] Com a noção de *parrêsia*, temos, você vêem, um conceito que está na encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas da governamentalidade e da constituição da própria relação consigo”. FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008. p. 43-45. Tradução nossa.

A *parrêsia* deve ser compreendida sob a ótica da atitude crítica, pois sua função, como explica Foucault, é de crítica: “The function of *parrêsia* is not to demonstrate the truth to someone else, but has the function of criticism: criticism of the interlocutor or of the speaker himself”²⁴¹. A crítica provém “de baixo” e é sempre dirigida a alguém hierarquicamente superior – um professor, um tirano, a maioria. Somente declarações capazes de atingir o interlocutor de algum modo são consideradas *parrêsia*. Na Grécia antiga *Parrhesiastes* era somente aquele que possuía coragem suficiente para enfrentar o *demos*. A direção da *parrêsia*, portanto, é da minoria para a maioria.

O significado principal do termo é falar francamente. São apontados três usos distintos, o “livre discurso”, o ato de usar esse livre discurso e aquele que usa o livre discurso. Respectivamente: *Parrêsia*, *Parrêsia-zomai* e *Parrhesiastes*.

A *Parrêsia* depende do cuidado de si, na medida em que a qualificação do sujeito que a pratica será condição da validade do seu discurso. Para Ortega: “*Parrêsia* é uma noção complexa, pois representa, ao mesmo tempo, virtude, habilidade, obrigação e técnica que deve caracterizar sobretudo o indivíduo”²⁴². A ênfase está, portanto, no sujeito e não na técnica, pois ela só tem validade se forem seguidos os requisitos pessoais que determinam se o discurso é ou não uma ação de *parrêsia*.

A intenção do *Parrhesiastes* não é convencer o interlocutor, não se trata de uma prática retórica, mas de uma ação necessária. Não é também, para Foucault, mero ato discursivo, pois envolve o próprio sujeito. A *parrêsia* se caracteriza por representar a crença daquele que fala francamente, não é uma opinião, é a verdade do *Parrhesiastes*. Crença e verdade coincidem. Nas conferências em Berkeley Foucault explica:

The *parrhesiastes* is not only sincere and says what is his opinion, but his opinion is also the truth. He says what he knows to be true. The second characteristic of *parrêsia*, then, is that there is always an exact coincidence between belief and truth²⁴³.

Há uma racionalidade diferente do modelo moderno (cartesiano) da *parrêsia*. O modelo grego, ao contrário do moderno, é marcado pela certeza que o *Parrhesiastes* tem de

²⁴¹ “A função da *parrêsia* não é a de demonstrar a verdade para o outro, mas tem a função de crítica: crítica do interlocutor ou do próprio locutor”. FOUCAULT, Michel. **Discourse and truth: the problematization of *parrêsia***. Six lectures given at the University of California at Berkeley. Disponível em foucault.info. Acesso em: 17 de maio de 2007. Tradução nossa.

²⁴² ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 104.

²⁴³ “O *parrhesiastes* não apenas sincero e diz aquilo que é sua opinião, mas sua opinião é também a verdade. Ele diz o que sabe ser verdade. A segunda característica da *parrêsia*, então, é que sempre existe a coincidência entre crença e verdade”. FOUCAULT, Michel, op. cit., tradução nossa.

possuir a verdade, essa certeza advém de suas características morais que permitem a um só tempo conhecer a verdade e transmitir a verdade a outros. No modelo cartesiano, qualquer sujeito seria capaz de chegar à verdade, até mesmo um sujeito imoral.

Outro elemento crucial da *parrêsia* é o risco, que funciona como uma espécie de prova de verdade, pois, aquele que se coloca em uma posição de risco apenas por dizer a verdade não se submeteria a risco desnecessário. O conflito interno entre perder um amigo, um cargo, uma posição política e dizer aquilo que é falso para si mesmo se resolve com a primeira alternativa. Como explica Adorno: “O *Parrhesiastes* é alguém que, quando diz a verdade, se expõe ao risco: é sua coragem que se mostra em sua ação de dizer a verdade. Além do mais, a enunciação da verdade é sempre a enunciação de uma crítica que parte da base e visa a um poder”²⁴⁴.

Justamente pelo risco duas categorias são descartadas do exercício da *parrêsia*: o tirano e o torturado. O primeiro porque nada tem a perder, sua posição já representa um privilégio e não está ameaçada. O segundo não envolve uma sujeição do *Parrhesiastes* ao risco, o que existe e uma situação de coação física.

Mas por que alguém é impelido a correr tal risco? Há na *parrêsia* uma noção de dever, não de obrigação. Aquele que diz a verdade não é forçado a fazê-lo, mas o faz, pois considera este seu dever. A *parrêsia* é relacionada com a liberdade bem como com o dever. “In *parrêsia*, the speaker uses his freedom and chooses frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy”²⁴⁵. Portanto, a *parrêsia* se afasta da retórica, é um impulso natural de dizer a verdade pela crença no dever de fazê-lo.

No curso de 1983, Foucault dá vários exemplos de textos antigos em que a *parrêsia* aparece, a dois deles dá mais destaque, um de Plutarco outro de Eurípides. O primeiro, texto de Plutarco presente em *Vidas Paralelas*, a Vida de Dion, no qual primeiro Platão, depois Dion enfrentam o tirano Denys, ou seu filho, Denys, o Jovem. A *parrêsia* existe, no texto citado, a partir do momento em que Platão aceita o risco e diz a verdade ao tirano Denys, ela existe quando o sujeito se liga ao enunciado e as conseqüências.

²⁴⁴ ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (organizador). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 60.

²⁴⁵ “Na *parrêsia*, o locutor usa sua liberdade e escolhe a franqueza ao invés da persuasão, verdade ao invés de falsidade ou silêncio, o risco da morte ao invés da vida e da segurança, crítica ao invés de adulação, e dever moral ao invés de egoísmo e apatia moral”. FOUCAULT, Michel. **Discourse and truth: the problematization of *parrêsia***. Six lectures given at the University of California at Berkeley. Disponível em foucault.info. Acesso em 17 de maio de 2007. Tradução nossa.

La *parrêsia* [...] est donc une certaine manière de parler. Plus précisément, c'est une manière de dire vrai. Troisièmement, c'est une manière de dire vrai qu'est telle que l'on ouvre pour soi-même un risque par le fait même que l'on dit vrai. Quatrièmement, la *parrêsia* est une manière d'ouvrir ce risque lié au dire-vrai en se constituant soi-même comme partenaire en quelque sorte de soi lorsque l'on parle, en se liant à l'énoncé de la vérité, et en se liant à l'énonciation de la vérité. Enfin, la *parrêsia* c'est une manière de se lier à soi-même et dans la forme d'un acte courageux²⁴⁶.

Assim, aquele que pronuncia a verdade, aceitando os riscos inerentes à enunciação, age de forma a demonstrar seu modo de vida através desse ato corajoso. A *parrêsia*, para Foucault, envolve muito mais que o momento da enunciação, constituindo um modo de vida próprio, o que fica mais evidente quando se relaciona a *parrêsia* a filosofia.

4.2.1 A *parrêsia* política

O texto escolhido por Foucault para apresentar o conceito de *parrêsia* política no curso de 1983 é a peça *Ion*, de Eurípidés. *Ion* é um personagem tardio, que não é parte de nenhum dos meios místicos de herança grega. Algumas lendas se referem a ele como fundador de Atenas, em um momento em que Atenas aclamava-se autóctone, gerada no próprio solo diferente dos povos das outras cidades gregas. Em Aristóteles, o *Ion* é alguém que vem a Atenas e a reorganiza, ele é responsável pela primeira grande revolução na constituição ateniense.

Na tragédia euripídiana *Ion* é filho de Creusa e Apolo, tem, portanto, uma origem mística também. Creusa é seduzida por Apolo e eles concebem um filho nas grutas da própria acrópole, lugar de culto da deusa Atenas. Para esconder a desonra, ela abandona a criança. Levada por Hermes até Delfos, onde é criado.

Foucault destaca que encontramos *Ion* em Delfos, o lugar onde justamente a verdade é dita, de maneira enigmática, pelo oráculo. *Ion* ainda depende que seus progenitores digam a verdade sobre sua concepção, eles devem assumir o nascimento de *Ion*. E, essa verdade

²⁴⁶ “A *parrêsia* [...] é uma maneira de falar. Mais especificamente, esta é uma maneira de dizer a verdade. Em terceiro lugar, é uma forma de dizer o verdadeiro que abre, por si, um risco pelo fato mesmo de dizer a verdade. Em quarto lugar, a *parrêsia* é uma forma de abrir o risco ligado ao dizer-verdadeiro, em se constituindo a si mesmo como parceiro em alguma forma de si enquanto falamos, ligando-se a declaração da verdade, e em se vinculando a enunciação da verdade. Por último, o *parrêsia* é uma forma de vincular a si próprio e na forma de um ato corajoso”. FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008. p. 63-64. Tradução nossa.

servirá para reconduzir Ion a Atenas. Portanto, a tragédia é acompanhada por essas três formas de verdade: a do oráculo, a revelação dos pais de Ion e o discurso político.

O que motiva a história é a própria dificuldade de fazer surgir a verdade, o que acaba por acontecer é um conjunto de fragmentos da verdade, há uma verdade enigmática do oráculo, há a verdade de Creusa, mas também é preciso a verdade daqueles que acolheram Ion e a verdade dos deuses, proferida por Atenas ao final, somente unindo essas verdades parciais é que se chega a verdade completa.

Xouthos, marido legítimo de Creusa, que nada sabe sobre o filho concebido antes do casamento, acompanha Creusa a Delfos indagar o oráculo. Xouthos quer saber se terá um filho, Creusa, por sua vez, quer saber quem é seu filho, porém, finge que procura o filho de uma irmã.

Como resposta a Xouthos, Apolo, o deus do templo, diz que o primeiro que encontrar ao sair do templo será seu filho, este é Ion. Receoso, acaba por aceitar a aproximação de Xouthos após ouvir a resposta do oráculo, mas ainda insiste em saber quem é sua mãe. Xouthos imagina que durante alguma festa dedicada a Baco quando jovem possa ter concebido Ion, mas essa resposta não satisfaz o jovem. Por que Ion precisa conhecer também sua origem maternal? A explicação, segundo Foucault, é que sem a ascendência materna, íon ao regressar a Atenas não terá o direito a *parrêsia*.

Para entender a dimensão da *parrêsia* em Atenas, Foucault se vale de outro texto, de Políbio, que faz referência aos direitos de *isegoria*, *parrêsia* e democracia. Foucault se propõe a estudar a relação entre esses termos.

Democracia é o governo do *demos*, do conjunto de cidadãos. A democracia também é acompanhada de alguns elementos como a *eleutheria* – liberdade, em referência a independência da cidade. Também há a relação com o *nomos*, com a regra do jogo político. Também, isonomia. Isegoria numa acepção etimológica do termo, igualdade de palavra, de tomar a palavra durante um debate, dar sua opinião numa discussão.

Foucault considera que o texto de Eurípedes traz a noção de *parrêsia* necessária a compreensão do outro texto. *Parrêsia* e *isegoria* têm, a primeira vista, significados muito próximos, e não seriam utilizadas lado a lado a não ser para enfatizar que são distintas. Em Ion a *parrêsia* é um direito, obtido pelo nascimento. Foucault buscou enfatizar que a história de Ion representa um jovem exilado que tenta regressar para sua cidade desde que tenha direito de falar e de falar o verdadeiro. Esse direito não será obtido sob condição do herói cumprir alguma tarefa ou percurso.

O que fará com que Ion obtenha a *parrêsia* é uma série de manifestações de verdade, essas manifestações são: a verificação do deus, a primeira e a segunda revelação de Creusa, e, por fim, a revelação final e triunfante dos deuses.

Nenhuma dessas manifestações de verdade que aparecem na tragédia, no entanto, são chamadas de *parrêsia*. Somente o direito a ser adquirido por Ion é assim denominado.

Ion reluta em ir para Atenas mesmo com a boa posição social de Xouthos, seu suposto pai. Ion na posição de estrangeiro e filho de um pai também estrangeiro, poderia exercer apenas a tirania, derivada do poder econômico de Xouthos, mas a cidadania que concederia a ele o direito a *parrêsia*, somente era concedida àqueles que possuíam pai e mãe atenienses. A *parrêsia* é concedida pelo *status* de cidadão.

Foucault discorre então sobre a segunda parte da peça, assim como em Édipo, a verdade é revelada em pequenas partes. Primeiramente a metade de Creusa que revela, a um pedagogo que a acompanha, sua parcela da história, em seguida, invoca Apolo para que corrija as injustiças do passado. Essa manifestação de Creusa é uma forma de *parrêsia* – mesmo não sendo denominada assim na peça, é uma maneira de demonstrar que aquele que nada pode sofreu uma injustiça daquele que tudo pode. É um ato de resistência a um poder mais forte, uma forma daquele que pouco pode frente aquele que tudo pode, se impor, se manifestar ainda que com um alto custo, há um enfrentamento, é quando se fixa uma posição no sentido de não acolher a injustiça, por isso é reconhecida como uma manifestação de *parrêsia* por Foucault.

Após a metade da verdade revelada por Creusa, resta a Apolo desvelar toda a história. O deus não aparece, no seu lugar envia Atenas para revelar, para Ion e Creusa, a verdade que profeticamente anuncia o futuro de Ion na democracia ateniense.

Foucault compara Ion a Édipo, por serem duas peças sobre o dizer a verdade e que tem um percurso comum, são dois filhos que desaparecem, são dados como mortos e retornam. Mas se assemelham principalmente pelo percurso para atingir a verdade. Porém, o que se encontra em Édipo é, na interpretação foucaultiana, é um exemplo das práticas jurídicas gregas.

A tragédia de Édipo é fundamentalmente o primeiro testemunho que temos das práticas jurídicas gregas. Como todo mundo sabe, trata-se de uma história em que pessoas – um soberano, um povo – ignorando uma certa verdade, conseguem, por uma série de técnicas de que falaremos, descobrir uma verdade que coloca em questão a própria soberania do soberano. A tragédia de Édipo é, portanto, a história

de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época²⁴⁷.

O Édipo, de Sófocles, é abordado na série de conferências proferidas no Brasil intituladas *A Verdade e as Formas Jurídicas*. A tragédia de Édipo também é composta por fragmentos de verdade que se revelam pouco a pouco. Primeiro, há a revelação do oráculo quando do nascimento de Édipo que ele será o algoz de seu pai. Entregue a morte por sua mãe Jocasta com o intuito de impedir a realização da profecia, Édipo é adotado por Políbio em Corinto. Anos mais tarde, Édipo retorna a Tebas e casa-se com Jocasta, após ter assassinado seu verdadeiro pai Laio.

Os fragmentos de verdade, assim como em Ion, aparecem de fontes diferentes. Novamente há a revelação do deus Apolo através do oráculo de que há uma conspiração sobre Tebas devido ao assassinato do antigo rei, Laio. Há outra parcela mística da verdade emitida por Tirésias, o adivinho, que categoricamente revela que foi Édipo que matou Laio. Essas revelações, porém, compõem metade da história de Édipo. Sabe-se que ele matou Laio, ainda não lhe foi revelado que Laio era seu pai. Essa metade depende da revelação dos dois escravos envolvidos nas circunstâncias do nascimento de Édipo, aquele a quem Jocasta encarregou de matar a criança e aquele que o entregou aos cuidados de Políbio.

“Podemos dizer, portanto, que toda a peça de Édipo é uma maneira de deslocar a enunciação da verdade de um discurso de tipo profético e prescritivo a outro discurso, de ordem retrospectiva, não mais da ordem da profecia, mas do testemunho”²⁴⁸. Deste estudo da tragédia edipiana Foucault avança para o estudo do testemunho como forma de revelação da verdade e, em seguida, o surgimento do inquérito.

Voltando a *parrêsia* política, esta *parrêsia* será profundamente relacionada com a democracia. Para que exista democracia deve haver *parrêsia* e vice-versa. O texto Ion apresenta três formas de *parrêsia*, aquela assim denominada por Eurípedes que Foucault nomeia como *parrêsia* política ou político-estatutária. Depois, há a *parrêsia* ligada a uma situação de injustiça, é o grito do mais fraco contra aquele que abusa da própria força, para Foucault, a *parrêsia* judiciária. E a *parrêsia* moral, é a libertação da falta moral, a expiação da culpa de Creusa.

Foucault explica ainda outros conceitos necessários à compreensão da dimensão política da *parrêsia*, como a *dunasteia* significando potência, o exercício do poder e a

²⁴⁷ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005. p. 31.

²⁴⁸ *ibidem*, p. 40.

politeia, constituição, *status*, direito, organização dos cidadãos. Para Foucault, a *parrêsia* é o ponto de encontro entre a *politeia* e a *dunasteia*, é definida e garantida pela *politeia*, mas é pela *parrêsia* que se garante o jogo da política.

Foucault traz a ilustração de um retângulo constitutivo da *parrêsia*. Em um dos cantos pode-se colocar a democracia, igualdade acordada entre os cidadãos. Em outro canto o jogo da ascendência ou da superioridade – aqueles que se colocarão acima ou antes dos outros na palavra, aqueles que governarão. Terceiro canto: o dizer-verdadeiro. E o quarto: a rivalidade, o afrontamento. Assim, a condição formal da *parrêsia* é a democracia, a condição de fato é a superioridade de alguns. A condição de verdade é a necessidade de um *logos* racional e, por último, a condição moral é a coragem.

Ao final da aula de 2 de fevereiro de 1983, Foucault apresenta o paradoxo da *parrêsia* política:

Il ne peut y avoir de discours vrai que par la démocratie, mais le discours vrai introduit dans la démocratie quelque chose qui est tout à fait différent et irréductible à sa structure égalitaire. Mais, dans la mesure où il est vraiment le discours vrai, où il est de la bonne *parrêsia*, c'est ce discours vrai qui va permettre à la démocratie d'exister, de subsister²⁴⁹.

A *parrêsia* também é um ato de direção política, seja em frente da Assembléia, seja diante do príncipe ou tirano. É um ato político. Também não é somente político uma vez que abrange a formação da alma do príncipe.

O limite entre a *parrêsia* política e a *parrêsia* filosófica aparece quando Foucault questiona acerca do modelo que poderia resolver esses paradoxos da *parrêsia*, se a palavra democraticamente proferida ou a existência de um conselheiro para conduzir o príncipe. Mas, antes disso, como formar o príncipe para que ele seja acessível a esse discurso de verdade, e, mesmo os cidadãos, como torná-los capazes e responsáveis para falar e conduzir os demais?

4.2.2 A *parrêsia* filosófica

As relações da *parrêsia* com a filosofia se constituem enquanto a *parrêsia* é considerada uma arte de viver. Ela abrange um duplo sentido: no campo das relações pessoais

²⁴⁹ FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris : Seuil/Gallimard, 2008. p. 168.

de um para com os outros e no cuidado de si. Dois aspectos merecem destaque na *parrêsia* na cultura grega do século IV: Primeiramente a liberdade de falar como uma escolha de um modo de vida. “Freedom in the use of *logos* increasingly becomes freedom in the choice of *bios*”²⁵⁰. E, em segundo lugar, a relação com a monarquia, a liberdade de falar deveria ser usada frente ao rei, ao tirano.

Posteriormente, a *parrêsia* dentro da sua relação com a filosofia passa a relacionar-se mais com o segundo sentido, a *parrêsia* ingressa na esfera do cuidado de si. Há uma mudança no “jogo da *parrêsia*”, antes consistia na coragem para dizer a verdade a alguém, posteriormente se trata de dizer a verdade sobre si mesmo. Esse movimento requer uma *askesis*. A *askesis* grega difere da cristã em dois pontos. Enquanto que a *askesis* cristã tem seu fim na renúncia de si, a grega tem como objetivo uma relação de auto-soberania. E, a *askesis* cristã procura um desligamento do mundo, mas na grega, o objetivo é permitir uma preparação moral para o confronto com o mundo de modo ético e racional. Nos exercícios acéticos alguém teve que descobrir a verdade sobre si mesmo e contar essa verdade a alguém.

Analisando Sêneca, Foucault destaca que a falta da prática da *parrêsia* não é uma falha contra a lei ou código; não há punição nem culpa. Em Serenus, há uma relação de desconforto moral próxima do mal estar físico. E, em Epíteto, deve haver constante julgamento de todas as representações, constante vigilância, metáfora do vigia noturno ou porteiro.

These exercises are part of what we could call an ‘aesthetic of the self’. For one does not have to take up a position or role towards oneself as that of a judge pronouncing a verdict. One can comport oneself towards oneself in the role of a technician, of a craftsman, of an artist, who – from time to time – stops working, examines what he is doing, reminds himself of the rule of his art, and compares these rules with what he has achieved thus far²⁵¹.

Ainda na esfera do cuidado de si, no curso de 1982, Foucault introduz o tema da confissão. O dizer-verdadeiro sobre si mesmo na história do Ocidente tornou-se uma obrigação. Na Antiguidade grega os exemplos de confissão tinham uma conotação mais instrumental: falar com franqueza ao amigo, relatar-se ao diretor de consciência, são exemplos que não têm valor espiritual. Para que o sujeito se torne sujeito de verdade deve ser

²⁵⁰ “Liberdade no uso do *logos* crescentemente se transforma em liberdade na escolha do *bios*”. FOUCAULT, Michel. **Discourse and truth: the problematization of *parrêsia***. Six lectures given at the University of California at Berkeley. Disponível em foucault.info. Acesso em 17 de maio de 2007. Tradução nossa.

²⁵¹ “Esses exercícios são parte do que podemos chamar uma ‘estética de si’. Porque ninguém precisa tomar uma posição ou um papel em direção a si mesmo como aquele de um juiz pronunciando um veredito. Alguém pode comportar-se em direção a si no papel de um técnico, de um artesão, de um artista que – de tempos em tempos – pára o trabalho, examina o que está fazendo, lembra a si mesmo seus ‘preceitos artísticos’, e compara esses preceitos com o que atingiu até o momento”. idem, tradução nossa.

capaz de dizer o verdadeiro sobre si mesmo, mas não se trata de uma obrigação. Os questionamentos socráticos, cínicos e estóicos funcionam como prova da sua capacidade de dizer o verdadeiro.

Foucault não vê problema no discurso daquele que é dirigido, afinal, o que transparece é o discurso do mestre, sua obrigação é calar-se. Esse discurso corresponde ao silêncio 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 *parrêsia*”²⁵². Esse discurso verdadeiro deve tornar-se, a cabo da direção, o discurso verdadeiro do discípulo.

A *parrêsia* assume no contexto da arte de si mesmo um significado moral e técnico. A ascese grega, explica Foucault na aula de 10 de março de 1982, objetivava estabelecer um vínculo entre o sujeito e a verdade que proporcionaria ao sujeito uma série de discursos verdadeiros que estariam sempre à mão para utilizá-los quando necessário. Para que o discípulo receba este discurso verdadeiro ele deve ser pronunciado pelo mestre na forma da *parrêsia*. Há alguns elementos que podem interpor-se entre a *parrêsia* e sua finalidade: o primeiro, na ordem moral, é a lisonja; outro, na ordem técnica, é a retórica.

A *parrêsia* se opõe à lisonja enquanto produz uma relação autônoma do discípulo.

A meta final da *parrêsia* não é manter aquele a quem se endereça a fala na dependência de quem fala – como é o caso da lisonja. O objetivo da *parrêsia* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro²⁵³.

Quanto à retórica, esta nem sempre pressupõe a verdade, seu objetivo é convencer. Já na *parrêsia* só pode haver verdade. Outra diferença é que a retórica age sobre os outros com o objetivo de dirigir e comandar o povo; ao contrário, a *parrêsia* age sobre os outros para dar-lhes condições de estabelecerem consigo mesmos uma relação de soberania. Mas essas distinções não implicam dizer que a *parrêsia* jamais se vale da retórica, pois a *parrêsia* pode se valer da retórica como tática, mas está liberada de suas regras.

Como exemplo, no curso de 1983, Foucault traz a Apologia de Sócrates, texto que dispensa maiores apresentações. O primeiro destaque é o próprio discurso de Sócrates contra seus acusadores. Sócrates os acusa de jamais terem sido verdadeiros, de serem capazes de convencer com mentiras. É contra a imagem feita de Sócrates por esses acusadores que ele vai se apresentar como aquele que diz a verdade. Ele posiciona seu discurso como estrangeiro ao

²⁵² FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 440.

²⁵³ *ibidem*, p. 458.

meio judiciário, portanto não dotado das estratégias de retórica e também como discurso que se apresentará tal qual as palavras lhe vêm, sem artifícios. A linguagem filosófica se diferencia da retórica por ser definida pelo modo de ser de quem fala e não a quem é dirigida.

Foucault analisa um texto de Filodermo, *Peri parrhesias*, no qual se introduz uma noção nova no tema da *parrêsia*. Há uma passagem no texto que diz que é pela *parrêsia* que se incita, intensifica, anima-se a benevolência dos alunos uns para com os outros. Portanto, através da *parrêsia* do mestre, explica Foucault, se incita a *parrêsia* dos alunos e assim, falando francamente uns com os outros, cria-se e aumenta-se uma benevolência recíproca. O segundo texto analisado por Foucault na aula de 10 de março de 1982 é o *Tratado das paixões*, de Galeno. Neste texto Galeno descreve primeiramente como escolher um diretor de consciência e as características que ele deve ter – “tentar verificar, provar, testar de algum modo a não-lisonja deste indivíduo”²⁵⁴ – e, como se dá o contato e a “cura” das paixões que o diretor deverá identificar. Deste texto Foucault destaca a necessidade de um diretor de consciência, em segundo lugar destaca a necessidade de se testar o diretor quanto ao franco-falar, quanto à *parrêsia*. E, outro elemento distinto é que o escolhido como diretor é um estranho. “Conseqüentemente, há alguém, o diretor, que não é nem um técnico da alma, nem tampouco um amigo. É alguém neutro, alguém estranho, em relação a [quem] devemos nos colocar como objeto de seu olhar e objeto, ou melhor, alvo de seu discurso”²⁵⁵.

O terceiro texto sobre o qual Foucault se debruça é a carta 75 de Sêneca. Esse texto traz uma exposição sobre o que é a *libertas*, tradução de *parrêsia* para os latinos, no qual estão presentes os elementos da *parrêsia* já citados. Deste texto destaca-se a fala sem ornamentos, ou com o mínimo de ornamentos possíveis. A essência da *parrêsia* está na função das palavras empregadas, ainda que um pouco floreadas. Outro ponto é a relação entre o sujeito que fala, que diz a verdade e o sujeito que se conduz conforme esta verdade. Essa relação é chamada *adaequatio*. “É esta adequação que confere o direito e a possibilidade de falar fora das formas recomendadas e tradicionais, de falar independentemente dos recursos da retórica que, se preciso for, podem ser utilizados para facilitar a recepção daquilo que se diz”²⁵⁶.

No curso *Le gouvernement de soi et des autres* a esfera da *parrêsia* filosófica atinge principalmente aos conselhos dados ao príncipe. Com os textos de Platão, Foucault pretende mostrar a *parrêsia* em outro contexto que não a democracia, a *parrêsia* como ação a se

²⁵⁴ FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 481.

²⁵⁵ *ibidem*, p. 484.

²⁵⁶ *ibidem*, p. 491-492.

exercer não apenas sobre o corpo da cidade, mas sobre a alma dos indivíduos, *parrêsia* como ação filosófica.

Foucault começa o estudo pela V carta de Platão. A questão implícita no texto é se se deve dar conselhos a um soberano e influenciar a vida política da cidade, Platão traz a idéia de que cada *politeia* deve ser encarada como um ser vivo e por isso tem uma voz própria, se esta voz está adaptada a *politeia* então a cidade funcionará bem. Passa ao estudo da VII carta, em que Denys tendo exilado Dion impõe a condição de reintegrá-lo caso Platão vá a Syracuse. O acordo não é cumprido. Em resumo, Dion toma o poder, mas é assassinado. Então, familiares e amigos entram em contato com Platão novamente, o que é relatado na carta VIII em que se instala a guerra civil.

Para Platão, a *parrêsia* deve se fundar na filosofia. Há um direito da filosofia sobre a política e os filósofos deveriam tomar em suas mãos as decisões políticas. Se a filosofia é um modo de vida, o filósofo não pode se contentar somente com o *logos*, com a palavra, não deve se limitar ao dizer o verdadeiro, mas deve participar.

C'est en participant directement, par la *parrêsia*, à la constitution, au maintien et à l'exercice d'un art de gouverner que le philosophe ne sera pas dans l'ordre de la politique un simple *logos*, mais qu'il sera bien *logos* et *ergon*, selon ce qui est l'idéal même de la rationalité grecque. Le logos n'est en réalité complet que s'il est capable de conduire jusqu'à l'*ergon* et de l'organiser selon les principes de rationalité qui sont nécessaires²⁵⁷.

Foucault discorre sobre o *ergon*, sobre a tarefa filosófica, retomando o texto de Alcibíades. Ainda que no caso de Sócrates, Alcibíades seja um jovem com a pretensão de ser o primeiro e, no caso de Platão, ele esteja diante de alguém que tem por herança e *status* é o primeiro, ainda há a esfera do conselho, do governo da alma, de dizer a verdade. Há uma semelhança de situações, mas há diferença no contexto político.

Em que condições o discurso filosófico pode encontrar a realidade, atestá-la para si e para os outros? Para que o discurso filosófico possa encontrar sua realidade como veridificação filosófica a primeira condição concerne àqueles a quem ele é dirigido. Ela não deve ser dirigida a todos, mas àqueles que a querem ouvir. Como Platão escolhe aqueles que devem ou querem ouvir? Ele se dirige ao tirano, é preciso mostrar-lhes o que é *to pragma*. De *pragma* advém *pragmata* que é a série de exercícios, atividades, dificuldades, práticas que devem ser

²⁵⁷ “É em participando diretamente, pela *parrêsia*, à constituição, à manutenção e ao exercício de uma arte de governar que o filósofo não será, na ordem da política, um simples *logos*, mas será *logos* e *ergon*, de acordo com o ideal grego de racionalidade. O *logos* não é na realidade completo a menos que seja capaz de conduzir ao *ergon* e de organizá-lo conforme os princípios de racionalidade que são necessários”. FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008. p. 202.

exercidas. O real da filosofia é composto pelas práticas da filosofia. Estas práticas são representadas como uma rota a percorrer. Nesse caminho deve haver um guia que lhe mostre o caminho e que o incentive a chegar ao fim, que é a terceira recomendação, não desistir, suportar as penas.

Os conselhos políticos dados por Platão envolvem os princípios da *parrêsia*, há o engajamento do sujeito ao enunciado de verdade. A *parrêsia* é, neste caso, a atividade na qual Platão reconhece e reivindica sua atividade de conselheiro.

Conseiller il est, c'est-à-dire qu'il utilise la *parrêsia*, cette *parrêsia* avec donc tous ses caractères que vous avez reconnus: il s'engage lui-même, c'est son propre discours, c'est sa propre opinion, elle tient compte à la fois de principes généraux et d'une conjoncture particulière, elle s'adresse comme un principe général aux gens, mais ils les persuade individuellement²⁵⁸.

Foucault entrelaçou os temas da *parrêsia* e do intelectual na pergunta: por que é tomado como verdadeiro o que eles dizem? A razão, no mundo grego, estaria no próprio sujeito. Quem ele é e o que ele faz são requisitos da verdade que ele profere. Assim, as quatro perguntas que Foucault aponta como guia da abordagem que fez do tema da *parrêsia* em Berkeley, também podem servir de guia para o estudo do papel dos intelectuais, a saber: quem diz a verdade, sobre o que fala, com que conseqüências e com que relação com o poder?

La vie philosophique est une manifestation de la vérité. Elle est un témoignage. Par le type d'existence qu'on mène, l'ensemble des choix qu'on fait, les choses auxquelles on renonce, celles qu'on accepte, la manière dont on se vêt, la manière dont on parle, etc., la vie philosophique doit être, de bout en bout, la manifestation de cette vérité²⁵⁹.

Outro ponto de coincidência é que, como se verá a seguir, não cabe ao intelectual dizer o que os sujeitos, enquanto sujeitos políticos, devem ou não fazer. A *parrêsia* não é da ordem da prescrição. Ela é, conforme descrição de Platão como o papel de um bom médico. O bom médico é aquele que persuade, não apenas prescreve o remédio. Ele é capaz de convencer o doente a adotar o regime que melhor lhe convém, seu discurso não é de ordem impositiva.

²⁵⁸ “Conselheiro ele é, ou seja, quer dizer que ele utiliza a *parrêsia*, pois esta *parrêsia* com todos os seus caracteres que se pode reconhecer: ele compromete a si mesmo, é seu próprio discurso, é sua própria opinião, que leva em conta tanto os princípios gerais e uma conjuntura particular, dirige-se como um princípio geral para as pessoas, mas para persuadi-los individualmente”. FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008. p. 259.

²⁵⁹ “A vida filosófica é uma manifestação da verdade. É um testemunho. Para o tipo de existência que levamos, conjunto de escolhas que fazemos, as coisas as quais renunciamos, aquelas que aceitamos, a maneira que nos vestimos, a maneira que falamos, etc., a vida filosófica deve ser, uma extremidade à outra, a expressão dessa verdade”. *ibidem*, p. 315-316. Tradução nossa.

4.3 O PAPEL DOS INTELECTUAIS

4.3.1 O intelectual universal e o intelectual específico

A problematização do papel do intelectual não pode ser interpretado somente pelo viés teórico na obra de Foucault. Como afirma Frédéric Gros, o tema foi pessoalmente caro a Foucault. O engajamento do filósofo Foucault está relacionado com sua obra, o filósofo se identificava com o que considerava ser o papel do filósofo no presente: levar a seus contemporâneos o que estava acontecendo. Ainda segundo Gros, essas reflexões de Foucault, principalmente nos anos de 1983 e 1984, o tocaram diretamente, constituindo uma reflexão sobre seu papel como intelectual público.

Outra evidência de que o dizer a verdade era mais que um tema para Foucault está na obra de Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, no qual Veyne se indaga: “Comment était venue à Michel Foucault cette volonté de dire vrai?”²⁶⁰. Veyne afirma que Foucault jamais deixou de se interessar pela atualidade. Devido a grande projeção que teve logo no início de sua carreira, Foucault não perdeu a preocupação e a responsabilidade com o ensino, ao confessar o projeto de adolescente de se tornar um “faiseur de livres”, um escritor, Foucault não imaginava que essa seria sua razão de vida.

Também Sandro Chignola na introdução de uma coletânea de artigos sobre Foucault, ao mencionar o envolvimento de Foucault no caso Klaus Croissant diz: “L'urgenza di Foucault è l'attualità. Il modo di affrontarla, sempre di nuovo, il tracciare la diagonale genealogica tra il presente e la sua storia”²⁶¹.

Mas como atualizar o tema da *parrêsia*? Qual seria a justificativa para abordá-lo nos cursos do Collège de France? A *parrêsia* é um processo que exige constante vigilância, pois se estende à existência, à constituição do sujeito, de seu modo de vida e não apenas a um momento histórico. A partir disso, questiona-se quem seria o *Parrhesiastes* na atualidade. Desse ponto é possível fazer uma interlocução com o que Foucault determinou ser o papel do intelectual na atualidade.

²⁶⁰ “Como veio a Foucault essa vontade de dizer o verdadeiro?”. VEYNE, Paul. **Foucault: sa pensée, sa personne**. Paris: Albin Michel, 2008. p. 192. Tradução nossa.

²⁶¹ “A urgência de Foucault é a atualidade. O modo de afrontá-la, cada vez mais, e traçar a diagonal genealógica para o presente e a sua história”. CHIGNOLA, Sandro. **Governare la vita: Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)**. Verona: Ombre Corte, 2006. p. 10. Tradução nossa.

Foucault defendeu a insuficiência do papel do intelectual universal como portador da verdade e da justiça, responsável por defender os mais fracos, e sua substituição pelo conceito de intelectual específico. Este deveria usar seus conhecimentos para agir sobre problemas bem definidos. Foucault passou pela dessacralização da escrita e colocou médicos, psiquiatras, sociólogos entre outros na posição de intelectuais que devem, cada um em seu lugar, através de intercâmbios e apoios, utilizar criticamente seus conhecimentos no trato de problemas específicos.

Há ainda outra face da preocupação do intelectual na sociedade contemporânea. Adorno explica que Foucault procurou fazer ética e não se preocupar teoricamente com ela. “O que não o leva a se desinteressar das conseqüências políticas de suas tomadas públicas de decisão. Ao contrário, levar em conta a conotação ética da prática política permite pôr uma questão mais fundamental: se, enquanto intelectual, um indivíduo toma uma posição ‘política’, que ligação há entre o que ele diz e o que ele faz?”²⁶².

Para Foucault, em conversa com Gilles Deleuze em 1972²⁶³, a politização do intelectual se define a partir de duas coisas: sua posição na sociedade burguesa, no capitalismo e, a partir de seu próprio discurso enquanto revela certa verdade descoberta nas relações políticas lá onde não são percebidas. Essas duas formas de politização não são estranha uma a outra, mas não coincidem exatamente.

O que os intelectuais descobriram, prossegue Foucault, foi que as massas não dependiam deles para saber, pois já sabiam muito bem. “Mais il existe un système de pouvoir qui barre, interdit, invalide ce discours et ce savoir. Pouvoir qui n’est pas seulement dans les instances supérieures de la censure, mais qui s’enfonce très profondément, très subtilement dans tout le réseau de la société”²⁶⁴. Tanto o é que os intelectuais também fazem parte deste sistema. Assim sendo, seu papel não pode mais ser o de se posicionar um pouco além ou ao lado do poder, mas de participar das lutas contra as formas de poder localizadas na ordem do saber, do discurso, da verdade e da consciência.

Nesta mesma conversa, Deleuze pergunta a Foucault sobre os movimentos revolucionários, como podem ser ligados, relacionados, se parecem tão dispersos frente a uma totalização do poder. Foucault responde que, se é contra o poder que essas lutas se exercem elas podem ser engajadas a partir de onde se encontram, a partir de sua atividade ou

²⁶² ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 56.

²⁶³ FOUCAULT, Michel. Les intellectuels et le pouvoir. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1176.

²⁶⁴ idem.

passividade próprias. Assim, lutando pelas próprias causas se unem a luta geral, as mulheres, os presos, os enfermos de um hospital. Os homossexuais entram no movimento revolucionário geral ao se opor à forma particular de como o poder se exerce sobre eles. É isso que faz a generalidade da luta, não sua totalização teórica na forma de “verdade”, mas uma generalização da luta contra o sistema de poder²⁶⁵.

A função do filósofo para Foucault era a de fazer um diagnóstico do presente. Nem mais nem menos. Não é função do intelectual tomar parte nas revoluções, por exemplo, nem assumir seu discurso como uma verdade absoluta, mas fazer ver aquilo que está tão próximo e tão visível que não percebemos.

Foucault propunha substituí-lo [o intelectual] pela figura de um verdadeiro técnico da atualidade, que não expunha um discurso verdadeiro sobre os acontecimentos, mas atravessava fisicamente cada um deles, e era dessa experiência única que um verdadeiro diagnóstico poderia emergir²⁶⁶.

Um exemplo mais próximo do que Foucault acreditava ser o papel do intelectual no presente foi a criação e seu envolvimento com o Grupo de Informação sobre as Prisões. Esse movimento foi definido como a erupção de uma força, de uma sublevação e não como um movimento revolucionário.

O papel do intelectual deveria ser então o de transmissor – dar voz àqueles que não têm voz – e o papel do intelectual específico, como aquele que faz o diagnóstico e a denúncia do que acontece.

Foucault tratou também de construir um modelo do intelectual universal. Esse modelo de intelectual, conforme explica Castro, era resultado do “jurista-notável”, aquele que reivindicava a universalidade da lei²⁶⁷. Enquanto que o intelectual específico deriva do “sábio-expert”. A construção desses dois modelos adveio de uma reflexão sobre a atuação política do intelectual. Em texto de 1976²⁶⁸, Foucault parte do intelectual “de esquerda”, que pretendia ser ouvido como um representante universal. Por muito tempo, ser intelectual significava ser a consciência de todos. Houve uma mudança e os intelectuais substituíram o universal, o “justo e verdadeiro para todos”, pelo trabalho em setores específicos, condições de trabalho ou condições de vida. Enquanto intelectual universal o traço marcante era a escrita; isso

²⁶⁵ FOUCAULT, Michel. Les intellectuels et le pouvoir. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1174-1183.

²⁶⁶ ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (organizador). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 26.

²⁶⁷ CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores**. 1 ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 182.

²⁶⁸ FOUCAULT, Michel. La fonction politique de l'intellectuel. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 109-114.

desaparece com a especificidade do intelectual. A politização pode então se produzir transversalmente entre “les magistrats et les psychiatres, les médecins et les travailleurs sociaux, les travailleurs de laboratoire et les sociologues”²⁶⁹. Nesse contexto, o professor e a universidade tomam a posição de ponto de troca privilegiado.

O ponto de transição entre o intelectual universal e o específico está no físico Robert Oppenheimer. Foucault concentra no físico essa mudança pois, de um lado, havia o conhecimento científico, mas ao mesmo tempo a ameaça nuclear afetava toda a humanidade.

A função do intelectual específico se nutre, portanto, de duas fontes: por um lado, de um princípio de discricção, que impede o intelectual de exercer qualquer forma de hegemonia sobre a sociedade e, por outro, de uma crítica das formas totalizantes da política decorrente de seu excesso de generalização²⁷⁰.

Foucault defende a necessidade da atualização do intelectual específico, pois este se torna mais e mais importante na medida das responsabilidades políticas que adquire enquanto físico, farmacêutico, geneticista²⁷¹.

A questão do intelectual não pode ser separada da questão da produção da verdade. A verdade é produzida, cada sociedade tem seu regime de produção da verdade, significa dizer, os mecanismos que distinguem entre o falso e o verdadeiro, entre os discursos acolhidos como verdadeiros ou não. O intelectual é aquele que ocupa uma função específica, mas que está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade em uma sociedade semelhante a atual²⁷². Foucault resume que há três especificidades na função do intelectual: sua posição de classe, sua condição de vida e trabalho e a política de verdade na sociedade.

Le problème politique essentiel pour l'intellectuel, ce n'est pas de critiquer les contenus idéologiques qui seraient liés à la science, ou de faire en sorte que sa pratique scientifique soit accompagnée d'une idéologie juste. Mais de savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité. Le problème n'est pas de changer la “conscience” des gens ou ce qu'ils ont dans la tête; mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité²⁷³.

²⁶⁹ FOUCAULT, Michel. La fonction politique de l'intellectuel. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 110.

²⁷⁰ ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (organizador). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 47.

²⁷¹ FOUCAULT, Michel, op. cit., 2001. p. 112.

²⁷² ibidem, p. 113.

²⁷³ “O problema político essencial para o intelectual, não é criticar os conteúdos ideológicos que estão relacionados a ciência ou de agir de modo que sua prática científica seja acompanhada de uma ideologia justa. Mas de saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é de mudar a “consciência” das pessoas ou o que eles têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade”. FOUCAULT, Michel, op. cit., 2001, p. 114. Tradução nossa.

Verdade nesse contexto deve ser entendida como o conjunto de procedimentos que permitem a circulação dos enunciados; não pode ser dissociada do poder, pois não existe verdade sem poder nem poder sem verdade, mas uma relação circular entre eles. Assim, o problema do intelectual não é a crítica da ideologia existente, mas a possibilidade de mudança na política de verdade. Conforme Castro, “no se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder, sino de separar el poder de la verdad de sus formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales)”²⁷⁴.

Foucault, obviamente, jamais foi um intelectual universal. O filósofo não negava o lado prático de suas obras e de suas teorias. Nesse sentido, em entrevista²⁷⁵ no ano de sua morte, Foucault diz que seus livros são, de certa forma, fragmentos autobiográficos, pois refletem suas questões pessoais quanto à loucura, à prisão e à sexualidade. Assim seus textos foram imiscuídos de polêmica e crítica, sua proposta, como afirma nessa mesma entrevista, era a indicar novas questões, elaborar novas críticas, descrevendo assim seu modo de relacionar teoria e prática. Adorno resume: “as críticas que suas tomadas de posição públicas suscitaram não foram inócuas para o percurso intelectual de Foucault. Antes de tudo, ele tentou mostrar em que ética e política se entrecruzam sem cessar no trabalho intelectual”²⁷⁶.

Je rêvé de l'intellectuel destructeur des évidences et des universalités, celui qui repère et indique dans les inerties et contraintes du présent les points de faiblesses, les ouvertures, les lignes de force, celui qui, sans cesse, se déplace, ne sait pas juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent; celui qui contribue, là où il est de passage, à poser la question de savoir si la révolution, ça vaut la peine, et laquelle (...), étant entendu que seuls peuvent y répondre ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire²⁷⁷.

Há em suma, para Foucault, uma questão fundamentalmente ética, que ao invés de afastá-lo, aproxima-o da política. A ligação da ética com a prática política está, conforme

²⁷⁴ “Não se trata de liberar a verdade de todo sistema de poder, senão de separar o poder da verdade de suas formas hegemônicas (sociais, econômicas, culturais)”. CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores**. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 182. Tradução nossa.

²⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *L'intellectuel et les pouvoirs*. **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1566-1571.

²⁷⁶ ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (organizador). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 54.

²⁷⁷ “Eu sonho com o intelectual destruidor de evidências e de universalidades, aquele que identifica e indica nas inércias e as limitações do presente os pontos de falhas, de aberturas, as linhas de força, aquele que, sem cessar, se move, não sabe exatamente onde estará nem o que pensará amanhã, porque ele está muito atento ao presente; aquele que contribui por onde passa, colocando a questão de saber se a revolução vale a pena, e aquele (...) que entende que só pode responder aquilo pelo que aceita pôr sua vida em risco”. FOUCAULT, Michel. *Non au sexe roi*. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p 269. Tradução nossa.

explica Adorno, na indagação: “se, enquanto intelectual, um indivíduo toma uma posição ‘política’, que ligação há entre o que ele diz e o que ele faz?”²⁷⁸.

4.3.2 Os filósofos

Em *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault pretende demonstrar como a prática de si foi difundida, em grande parte, devido aos filósofos. Para tanto, na aula de 27 de janeiro de 1982, cita a décima carta do primeiro livro das Cartas de Plínio consagrada a Eufrates. Plínio descreve sua relação de amizade amorosa – em um sentido absolutamente diferente do termo cotidiano - com Eufrates, descreve sua convivência próxima e o próprio Eufrates. A Foucault interessam as especificidades do retrato feito do filósofo grego. Fala polida, vestes limpas, barba bem cuidada. Eufrates não era rude nem mesmo com alguém que tivesse errado. Não se trata porém de uma homenagem de Plínio a seu mestre, mas uma valorização “pela repatriação da filosofia em uma maneira de ser, em um modo de conduta, em um conjunto de valores”²⁷⁹ que envolvem os valores da liberdade romana, práticas retóricas, responsabilidades políticas. Destaca que Eufrates não distinguia a vida política da prática da filosofia.

Sêneca, por sua vez, teve uma atividade mais administrativa e política que propriamente de preceptor ou professor como foram Eufrates e Epíteto. Não é como filósofo profissional que ele interage com as outras pessoas, mas baseado nas relações sociais, de amizade ou de parentesco que tem com elas.

Quando no Japão, em 1978, para uma série de conferências, Foucault analisou os diferentes papéis dos filósofos frente ao poder. O filósofo, para não usar o termo contemporâneo intelectual, diz Foucault com alguma ironia, teve como papel fundamental no Ocidente a limitação do excesso de poder. “O filósofo, no Ocidente, tem sempre um pouco mais ou menos o perfil de um anti-déspota”²⁸⁰. E, para demonstrar tal afirmação Foucault aponta três modelos na filosofia grega. O primeiro, um modelo de Sólon, o filósofo como

²⁷⁸ ADORNO, Francesco Paolo. **A tarefa do intelectual: o modelo socrático**. In.: GROS, Frédéric (organizador). Foucault: a coragem da verdade. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 56.

²⁷⁹ FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

²⁸⁰ FOUCAULT, Michel. La philosophie analytique de la politique. In : **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 537. Tradução nossa.

anti-déspota ao definir ele mesmo as leis que limitam o poder. Em segundo lugar, o filósofo como conselheiro do príncipe, ao ensinar-lhe sabedoria e virtude pode impedir o abuso do poder, é o filósofo pedagogo como Platão. E, em terceiro lugar, aqueles que permaneciam independentes do poder na sua prática filosófica, como era o caso dos cínicos.

Para Foucault, o Ocidente jamais teve uma filosofia capaz de unir uma prática política e moral de toda uma sociedade; não houve no Ocidente algo equivalente ao confucionismo, não houve no Ocidente um “estado filosófico”. Porém, a partir da Revolução Francesa, surge um regime que tem uma relação mais orgânica com as filosofias. Ligações entre o império napoleônico e Rousseau, entre o estado prussiano e Hegel, ligação, ainda que paradoxal, entre o estado hitleriano e Nietzsche e Wagner, entre leninismo e Marx²⁸¹. Nesses exemplos as filosofias que foram pensadas como limite do poder, diametralmente opostos a ele, acabaram sendo utilizadas pelas instituições políticas como forma de autorizar o excesso de poder.

Mas talvez, exista um meio de a filosofia relacionar-se com o poder que não um meio de fundar ou reconduzir o poder:

[...] qu'elle [la philosophie] se donne pour tache d'analyser, d'élucider, de rendre visible, et donc d'intensifier les luttes qui se déroulent autour du pouvoir, les stratégies des adversaires à l'intérieur des rapports du pouvoir, les tactiques utilisées, les foyers de résistance, à condition en somme que la philosophie cesse de poser la question du pouvoir en terme de bien ou de mal, mais en terme d'existence²⁸².

Quando indagado se seria afinal historiador ou filósofo, Foucault aproxima as duas instâncias de atuação. Para ele, a filosofia depois do século XIX não mais se ocupa da eterna dúvida “quem somos nós, nós que devemos morrer em comparação ao que é infinito?”. A questão filosófica passa a ser a questão de “nós-mesmos”, a filosofia é inteiramente política e histórica e a política imanente a história e a história é indispensável para a política²⁸³.

Sofista é aquele que pronuncia belos discursos sobre a coragem, mas não é corajoso. Filósofo é aquele qualificado para elaborar discursos racionais, eticamente valiosos e sutilmente belos porque sincero no que diz e suficientemente corajoso quando age, ao enfrentar a opinião de seu ouvinte de modo crítico²⁸⁴.

²⁸¹ FOUCAULT, Michel. La philosophie analytique de la politique. In : **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 538.

²⁸² “[...] ela [a filosofia] se dá a tarefa de analisar, esclarecer, tornar visível e, assim, intensificar as lutas em curso em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os lares da resistência, desde que a filosofia deixe de levantar a questão do poder em termos de bem ou mal, mas em termos de existência”. *ibidem*, p. 540. Tradução nossa.

²⁸³ FOUCAULT, Michel. Non au sexe roi. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p 266.

²⁸⁴ CANDIOTTO, César. Filosofia e coragem da verdade em Michel Foucault. In: PEREZ, Daniel Omar (org.) **Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura**. Curitiba: Editora Escuta, 2007. p. 40.

4.4 INTERDEPENDÊNCIA ENTRE GOVERNAR E NÃO SER GOVERNADO

A resistência não pode ser separada do poder, pois o poder também só existe enquanto houver resistência, caso contrário há apenas obediência. O termo resistência é central na dinâmica do poder. E, na obra de Foucault não pode ser restrito a uma conotação negativa; resistir nem sempre significa dizer não. Resistir implica uma participação ativa no processo de decisão e de transformação.

Em entrevista concedida em 1984, aparece o que pode ser tomado como exemplo dessa resistência. Ao discorrer sobre o poder e a resistência no comportamento sexual, Foucault observa que a partir da Segunda Guerra houve um florescimento de programas políticos – ou da falta de um programa propriamente dito –, idéias e comportamentos que não mais emanavam dos burocratas e técnicos. Em decorrência desses movimentos Foucault observa uma mudança na vida das pessoas e na sua própria. Prossegue o filósofo,

Ce changement, à l'évidence, nous ne le devons pas aux partis politiques, mais à de nombreux mouvements. Ces mouvements sociaux ont vraiment transformé nos vies, notre mentalité et nos attitudes, ainsi que les attitudes et la mentalité d'autres gens – des gens qui n'appartenaient pas à ce mouvement²⁸⁵.

Resistir ao governo na individualização é condição para outras resistências: ao governo político, à disciplina etc. Inclusive a análise dos tipos de governamentalidade é indissociável da análise das formas de resistência. As contra-condutas representam a sua época uma crise de governamentalidade²⁸⁶. Nesse contexto o papel do intelectual não pode ser o do pastor no poder pastoral, nem aquele que inflige a disciplina ou exerce poder sobre os corpos, não lhe cabe tampouco determinar a posição política dos indivíduos, separando conforme seu critério os movimentos “bons” e os “maus”.

Le travail d'un intellectuel n'est pas de modeler la volonté politique des autres; il est, par les analyses qu'il fait dans les domaines qui sont les siens, de réinterroger les évidences et les postulats, de secouer les habitudes, les manières de faire et de penser, de dissiper les familiarités admises, de reprendre la mesure des règles et des institutions et, à partir de cette reproblématisation (où il joue son métier spécifique

²⁸⁵ “Esta mudança, obviamente, não é devida aos partidos políticos, mas a numerosos movimentos. Estes movimentos sociais têm verdadeiramente transformado nossas vidas, nossas mentalidades e as nossas atitudes assim como as atitudes e a mentalidade de outras pessoas – pessoas que não pertenciam a este movimento”. FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1497.

²⁸⁶ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France 1977/1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 534.

d'intellectuel) de participer à la formation d'une politique (où il y a son rôle de citoyen à jouer)²⁸⁷.

Quando perguntado se o papel da política em seu trabalho corresponde ao princípio do “falar-verdadeiro” abordado em seus cursos, Foucault responde que nada é mais inconsistente que um regime político indiferente à verdade nem mais perigoso que um sistema político que se propõe a prescrever verdades²⁸⁸.

Por isso Foucault se envolve nos últimos anos com a questão suscitada pelo texto de Kant, preocupar-se com o presente, com o que somos hoje e, a partir dessa reflexão faz uma nova virada em seu pensamento, como explica no texto *La technologie politique des individus*: “Il est maintenant un autre domaine de questions que je voudrais étudier: la manière dont, à travers quelque technologie politique des individus, nous avons été amenés à nous reconnaître en tant que société, élément d'une entité sociale, partie d'une nation ou d'un État”²⁸⁹. O texto discorre sobre a razão de estado do século XVI ao século XVIII, com o propósito de refletir sobre o pensar político ao longo do século XX. Se na racionalidade política contemporânea as teorias políticas fracassam é devido à própria racionalidade da qual elas advém. Assim, a principal característica da moderna racionalidade política é a integração de indivíduos em comunidade cujo resultado, explica Foucault, é uma permanente correlação entre uma maior individualização e a consolidação dessa totalidade²⁹⁰. Portanto, a razão para os indivíduos serem objetivados dentro das ciências sociais deve ser buscada na esfera dessa racionalidade política, dessa tecnologia formada nas atuais sociedades.

O texto de Kant também traz para Foucault outro modo de interrogação crítica: qual é o campo atual de experiências possíveis²⁹¹? Não se trata de uma análise geral da verdade, mas de uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos como afirma Foucault no início do curso de 1983.

Essa ontologia parte, com base no texto kantiano, do movimento de saída, quando o homem sai do estado em que se encontrava, do estado de minoridade. Um movimento do interior para o exterior, de um estado a outro. Essa minoridade a que Kant se refere tem um

²⁸⁷ “O trabalho de um intelectual não é moldar a vontade política dos outros, é por meio de análises que faz em áreas que são de domínio seu, de reinterrogar evidências e postulados, de agitar os hábitos, as maneiras de fazer e pensar, para dissipar as familiaridades admitidas, de retomar a extensão das regras e das instituições e, a partir dessa reproblemática (onde ele desempenha suas funções específicas de intelectual) para participar na formação de uma política (onde ele tem seu papel como cidadão a desempenhar)”. FOUCAULT, Michel. *Le souci de la vérité*. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1495-1496. Tradução nossa.

²⁸⁸ *ibidem*, p. 1497.

²⁸⁹ FOUCAULT, Michel. **La technologie politique des individus**. Dits et Écrits II 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1633.

²⁹⁰ *ibidem*, p. 1646.

²⁹¹ FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

sentido político-jurídico, referindo-se àqueles que não exercem seus direitos legitimamente, caracterizado quando o homem não quer ou recusa a exercer seus direitos deixando-se governar. É no âmbito do governo de si/governo dos outros que essa análise do texto de Kant de insere.

A crítica ao não uso do próprio entendimento ou da própria razão, preferindo se deixar governar não é dirigida à violência da autoridade, mas a relação consigo mesmo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre as tantas classificações em que é impossível enquadrar Foucault, é necessário confiar na palavra daqueles que, além de grandes estudiosos de sua obra, foram também seus amigos próximos. Nesse sentido, o livro de Paul Veyne dedicado a Foucault lançado em 2008 desfaz inúmeros mal-entendidos acerca de Foucault. Se há tantas coisas que o filósofo francês não foi – relativista, estruturalista, historicista – Foucault foi, na opinião de Veyne, um pensador cético. O ceticismo de Foucault foi, para Veyne, uma crítica nos dois sentidos da palavra. De um lado, Kant, uma crítica do conhecimento, sobre a base de uma hermenêutica histórica e não sobre a física newtoniana como em Kant. Essa crítica histórica pode abranger também o homem e o cidadão e servir-lhes de crítica política e essa crítica serve a ação, se escolhermos o lado militante. Ou uma crítica pacífica, contemplativa nos faz duvidar da verdade das generalidades sobre o poder. Então podemos passar a uma crítica ativa que conhece essas realidades cambiantes dessas generalidades.

Foucault, para quem o passado é um cemitério de verdade, não condenava nem a mais absurda das doutrinas, nada era vão, todas as produções do espírito humano eram positivas por terem existido. “Foucault n’était pas plus nihiliste que subjectiviste, relativiste ou historiciste: de son propre aveu, il était sceptique”²⁹². Foucault duvida de todas as verdades muito gerais como das grandes verdades atemporais. Como afirmado no início de Nascimento da Biopolítica: o universal não existe, somente as singularidades. “[...] Foucault pense qu’il n’existe pas de vérités générales, transhistoriques, car les faits humains, actes ou paroles, ne proviennent pas d’une nature, d’une raison qui seraient leur origine, ni le reflètent fidèlement l’objet auquel ils renvoient”²⁹³.

Além disso, Veyne oferece uma definição básica do que o legado de Foucault representa em termos teóricos. O “foucaudismo”, diz ele, é uma antropologia coerente e derivada da crítica histórica²⁹⁴. Enquanto a maioria dos filósofos parte da relação do homem com o ser, com o mundo, com Deus, Foucault parte do que os homens têm por verdade, de tudo o que eles puderam dizer e fazer em diversas épocas. Em suma, ele parte da história, de

²⁹² “Foucault não era mais subjetivista que relativista ou historicista: de seu próprio modo, ele era cético”. VEYNE, Paul. **Foucault**: sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008. p. 63. Tradução nossa.

²⁹³ “Foucault considera que não existem verdades gerais, transhistóricas, porque os fatos humanos, atos ou palavras não provêm de uma natureza, de uma razão que seria sua origem, nem refletem fielmente o objeto a sua volta”. *ibidem*, p. 22. Tradução nossa.

²⁹⁴ *ibidem*, p. 10.

amostras (loucura, punição, sexo) para explicitar o discurso e inferir uma antropologia empírica.

A primeira aproximação a obra de Foucault, no aspecto que interessava ao presente escrito, foi a governamentalidade. Esse termo próprio de Foucault que une e abarca as noções de governo e de pensamento político representa o início do questionamento que acompanhou todo esse trabalho, que oportunamente se repete: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governante possível?”²⁹⁵. Governo é uma noção chave para esta dissertação pois se desdobra em governo dos outros e governo de si.

Por governo dos outros se buscou reunir as formas de condução dos outros, os diferentes procedimentos e mecanismos de se conduzir os homens que compuseram diferentes modalidades de governo. Primeiramente destacou-se o poder pastoral, o governo tinha um forte apelo religioso – na pastoral cristã – e o governante era metaforicamente comparado ao pastor de ovelhas. A pastoral teve grande projeção e influência do cristianismo a partir principalmente do século III. A pastoral, para seu exercício, depende da obediência integral ao pastor, essa obediência estará intimamente relacionada à confissão. Confessar as próprias faltas e pecados, mas também, como se encontra na vida monástica, confessar todos os atos e pensamentos e intenções. A obediência nesse sentido não se relaciona apenas ao cumprimento de ordens, mas envolve a própria renúncia da vontade. A pastoral não desaparece, não tem um fim, ela acompanha as demais modalidades de governo que emergem nos séculos posteriores.

Foucault, no curso de 1978, se dedica ao estudo do Príncipe, de Maquiavel. Apesar de não aludir diretamente a uma arte de governar, o Príncipe oferece uma série de conselhos ao soberano e representa uma racionalidade política na qual o principado era algo exterior ao príncipe, uma “instituição” a qual o príncipe deveria defender e agir de todos os modos possíveis para manter seu domínio. Num momento posterior a Maquiavel, as artes de governar que emergem procuram evidenciar uma continuidade entre o príncipe e seus governados, de forma ascendente e descendente. Há o desenvolvimento de uma pedagogia do príncipe.

Posteriormente, desenvolve-se o tema da razão de Estado que representa a superação da concepção medieval de governo. Há um fortalecimento do Estado em si, este passa a ser um fim em si mesmo. E, a partir do tratado de Wesphalia, o império deixa de ser a vocação do

²⁹⁵ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France 1977/1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 118.

estado e uma nova economia do poder aparece. Surgem noções como o mecanismo diplomático e a ciência da polícia.

Ainda há o poder disciplinar, responsável por procedimentos de objetivação e subjetivação dos sujeitos e o biopoder, o poder sobre a vida. Porém não é possível compreender a emergência do biopoder sem entender a análise do liberalismo feita por Foucault, principalmente no curso *Nascimento da Biopolítica* que representa uma continuidade ao curso *Segurança, Território e População*. Como explica Judith Revel:

A noção de biopolítica implica uma análise histórica do quadro de racionalidade política no qual ela aparece, isto é, o nascimento do liberalismo. Por liberalismo e preciso entender um exercício do governo que não somente tende a maximizar seus efeitos, reduzindo ao máximo seus custos, sobre o modelo da produção industrial, mas que afirma arriscar-se sempre a governar demais²⁹⁶.

Em seguida, passou-se ao estudo do governo de si, no qual se dá maior destaque as teorizações de Foucault acerca da constituição do sujeito. Tema que tem como destaque o estudo de Foucault de textos gregos clássicos, o que não representa um retorno aos gregos, mas uma inspiração. Foucault não procurou soluções de épocas diferentes para problemas diferentes²⁹⁷, mas encontrou no mundo grego elementos para desenvolver o tema do cuidado de si, do governo de si mesmo, bem como, foi a partir do mundo grego que Foucault desenvolveu a *parrêsia*.

Para Foucault os dois últimos volumes de *História da Sexualidade* tiveram como objetivo escrever a história das problematizações éticas sobre o estudo das práticas de si. Não se trate de desenvolver uma história da moral. A destacar o estudo da *epiméleia heautoû*, que significa cuidado de si mesmo. Esse cuidado pode ser dividido tal qual aparece no texto Alcibíades em uma atitude geral frente ao mundo; uma conversão do olhar do exterior para si mesmo; e as técnicas, as ações, os exercícios. O conjunto desse cuidado compunha uma ética de si que implicava numa nova postura frente ao mundo e frente a si mesmo. Era necessário o domínio de si, a superação do duelo de forças internas, do querer, da vontade. Era conformada então uma ética e uma estética de vida, à existência deveria se dar uma forma bela. Esse cuidado dependia de um trabalho sobre si mesmo que era realizado através de uma série de técnicas e práticas de si, havia uma variedade de exercícios recomendados àqueles em busca do cuidado de si. Esse trabalho de si não descartava de forma alguma a relação com o outro, a relação com o mestre era muito importante a prática grega do cuidado consigo mesmo.

²⁹⁶ REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005. p. 26.

²⁹⁷ ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

[...] o mestre não é mais o mestre de memória. Não é mais aquele que, sabendo que o outro não sabe, lho transmite. Nem mesmo é aquele que, sabendo que o outro não sabe, sabe mostrar-lhe como, na realidade, ele sabe o que não sabe. Não é mais neste jogo que o mestre vai inscrever-se. Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito²⁹⁸.

Esse conjunto de práticas para constituição de si pode ser chamado de ascese, porém, Foucault diferencia a ascese grega da ascese cristã em três aspectos principais²⁹⁹. O primeiro é que a ascese grega não estava orientada para a renúncia de si como a ascese cristã, mas para a constituição de si mesmo, também não necessitava a um sacrifício, mas para conquistar algo que ainda não se tem e, por último, não pretende ligar o indivíduo a lei, mas o indivíduo a verdade. Outro significado para ascese é enquanto técnica de si. Foucault descreve quatro delas: cartas, exame de consciência, interpretação dos sonhos e ascese.

Fundamental, ao tratar do tema do sujeito, é diferenciar os dois sentidos que esse termo tem na obra de Foucault, os indivíduos se transformam em sujeitos quando “sujeitados ao outro porque é ele que produz a nossa verdade e também sujeitos a pensar a si mesmos enquanto sujeitos, isto é, dotados de um eu específico, do fundo do qual brotam ações individuais”³⁰⁰.

O capítulo final dessa dissertação é dedicado a atitude crítica de modo geral. “A atitude crítica pode ser pensada como um modo de limitar as artes de governar e de transformá-las, mas nunca de anulá-las totalmente”³⁰¹.

Como ponto de partida para abordar a atitude crítica para Foucault se vale do texto *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, uma apropriação do texto kantiano de 1784, *Was ist Aufklärung?* Para Foucault, o grande destaque do texto de Kant é a intenção de refletir sobre o momento contemporâneo. Uma tentativa de estabelecer um diagnóstico da própria época o que vem de encontro com o que Foucault considera ser o papel do intelectual no presente.

Foucault propõe uma atualização da função da filosofia: o diagnóstico. O intelectual específico, como explica Adorno, possui certo número de conhecimentos que usa no sentido de uma crítica determinada sobre um ponto específico, em oposição ao modelo de intelectual

²⁹⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 160.

²⁹⁹ CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault**: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. 1ª. Ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004. p. 35.

³⁰⁰ ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008. p. 128.

³⁰¹ CANDIOTTO, César. A filosofia e a política. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 15 n.17, p. 63-71, jul./dez. 2003. p. 69.

universal, criticado por Foucault, que não se limita a agir localmente, mas mantém um discurso geral sobre toda a sociedade. Esse novo modelo de intelectual é caracterizado pela “sua capacidade de utilizar criticamente suas competências no trato de problemas específicos”³⁰².

Além disso, no curso *Hermenêutica do Sujeito* aparece um campo de estudo que ganha mais espaço nos seguintes cursos de Foucault, a temática da *parrêsia*. Seu penúltimo curso no Collège de France foi inteiramente dedicado a esse tema. O *Parrhesiastes* é aquele que diz a verdade enfrentando o risco implicado nessa ação e, para isso, desfaz-se de todos os artifícios retóricos, lisonja ou adulação. O que define a *parrêsia* não seu conteúdo de verdade, mas o modo como a verdade é dita. Porém a *parrêsia* não é conceituada nem nos textos antigos objeto de análise de Foucault, neles não há uma explicação da *parrêsia*, mas ela aparece bem delimitada. Ainda assim a definição da *parrêsia* é impossível de ser isolada, a *parrêsia* se encontra tão somente nas estratégias discursivas.

A *parrêsia* está, como afirma Foucault³⁰³, entre o dever de dizer o verdadeiro, os procedimentos da governamentalidade e a constituição de uma relação consigo. Essa relação consigo não está isolada, ela depende de uma relação a ser estabelecida com o outro também.

A filosofia, na sua articulação com a política, toma o papel de moderadora do poder, esse papel pode ser representado na figura do conselheiro político e do filósofo cínico na Antiguidade, mas também na atitude crítica de resistência ao governo de condutas³⁰⁴. A crítica, ou melhor, a atitude crítica é a forma pela qual o sujeito interroga a verdade nos seus efeitos de poder e o pode em seus discursos de verdade. “[...] a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função a desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade”³⁰⁵.

Assim, entende-se que o campo de embate entre a crítica e o governo de condutas seja a política:

³⁰² ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 42.

³⁰³ FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris : Seuil/Gallimard, 2008. p. 45.

³⁰⁴ CANDIOTTO, César. A filosofia e a política. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 15 n.17, p. 63-71, jul./dez. 2003. p. 64.

³⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica?** Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>. Acesso em 05 de abril de 2008.

Quanto à realidade da filosofia diante da política contemporânea, sua condição são as práticas de luta e de resistência por relação e em face do excesso de governo. A filosofia torna-se um instrumento privilegiado de crítica social. Sua função não consiste em dizer à política como governar e quais decisões ela precisa tomar, mas instituir-se como um dizer-verdadeiro na ordem da não-coincidência e da não-aceitação dessa ou daquela forma de governo³⁰⁶.

Portanto, o foco do terceiro capítulo está em demonstrar como a crítica é diametralmente oposta as relações de poder, no sentido em que o poder segrega, individualiza, normaliza, oprime, sujeita enquanto que a crítica nada mais é que uma estratégia de liberdade.

Tecnologias de saber/poder, portanto de dominação, e tecnologias do eu produzem o indivíduo e os grupos governáveis. Mas produzem igualmente os focos de resistência pelos quais grupos e indivíduos podem operar transformações, tal como o dândi que faz de seu corpo uma obra de arte, tal como o escolar que denuncia o autoritarismo do professor. São modos de construir a si mesmo como sujeito ético por meio de atos de liberdade, o que alguém sujeitado a códigos e regras de moral prontas não conseguirá. Ao lado da dominação maciça da economia, da política e dos meios de comunicação, há o fator disciplinar, isto é, instrumentos de objetivação e de subjetivação por meio das ciências confessionais e do biopoder, que têm como alvo e produto o sujeito individualizado e sujeitado, bem como a população governável. É preciso libertar-se dessas relações. Novas relações de poder surgirão e novamente será preciso denunciá-las, controlá-las por atos de liberdade, como apregoava Foucault em seus últimos escritos, guiados pela ética. E o que são atos éticos? Nada mais do que a prática refletida da liberdade³⁰⁷.

Com efeito, Foucault explica seu percurso intelectual a partir de três eixos³⁰⁸. Primeiramente, Foucault afirma ter estudado o eixo de formação dos saberes tendo como objeto as ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII. O que buscou foi deslocar o estudo da história desses saberes para a análise desses saberes, das práticas discursivas que os constituem e estudar essas práticas como regras de verificação. Em segundo lugar, a questão era analisar as matrizes de comportamento. As normas, as técnicas e procedimentos pelas quais se conduz a conduta dos outros. O poder é estudado não como instituição de poder, mas como poder que se exerce, como campo de procedimentos governamentais. E, em terceiro lugar, Foucault estudou a constituição do modo de ser do sujeito. Ao invés de uma teoria do sujeito a questão era analisar as diferentes formas que levam o indivíduo a se constituir ele mesmo como sujeito.

Assim, em certa medida, buscou-se acompanhar esse trajeto com foco, porém no segundo e no terceiro eixos de estudo. Com o tema do governo dos outros, uma aproximação as diferentes modalidades pelas quais os homens governaram uns aos outros na história

³⁰⁶ CANDIOTTO, César. A filosofia e a política. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 15 n.17, p. 63-71, jul./dez. 2003. p. 70.

³⁰⁷ ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008. p.131.

³⁰⁸ FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008.

ocidental. Com o tema do governo de si, encontra-se no trabalho de Foucault uma maneira de constituição do sujeito depreendida daqueles mecanismos governamentais, mas atrelada a uma constituição de vida que integrava ética e estética. E, como terceiro ponto de destaque na presente dissertação e hipótese inicial do trabalho, a forma como a governamentalidade tal qual estudada historicamente por Foucault nas modalidades de governo dos outros e a constituição de si através do cuidado poderiam se entrelaçar em outros procedimentos, como a *parrêsia*, as contra-condutas, o papel renovado do intelectual, que levam o sujeito a se constituir então numa relação consigo e numa relação com os outros.

Diante da proficuidade do trabalho de Foucault que motivam novas publicações ainda hoje, quinze anos após sua morte, deixa-se o presente trabalho com a impressão de incompletude, porém, jamais foi pretensão finalizar a discussão acerca do que Foucault deixou e não se imagina ser possível esgotar sua obra.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

CANDIOTTO, César. A filosofia e a política. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 15 n.17, p. 63-71, jul./dez. 2003.

_____. Filosofia e coragem da verdade em Michel Foucault. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). **Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura**. Curitiba: Editora Escuta, 2007.

CASTRO, Edgardo. **El vocabulário de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores**. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

CHIGNOLA, Sandro. **Governare la vita: Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)**. Verona: Ombre Corte, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Conversações: 1982-1990**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: EDUC, 1995.

FOUCAULT, Michel. **“Omnes et Singulatim”**: Uma crítica da razão política. In: MOTTA, M. (Org.) **Ditos e Escritos: estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.

_____. **Discourse and truth: the problematization of *parrêsia***. Six lectures given at the University of California at Berkeley. Disponível em foucault.info. Acesso em 17 de maio de 2007.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **História da Sexualidade II**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. 9ª. Edição.

_____. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **História da Sexualidade**: A Vontade de Saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. Inutile de se soulever ? In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 790-794.

_____. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1527-1548.

_____. L'intellectuel et les pouvoirs. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1566-1571.

_____. La fonction politique de l'intellectuel. In : **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 109-114.

_____. La philosophie analytique de la politique. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 534-551.

_____. La technologie politique des individus. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1632-1647.

_____. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

_____. Le souci de la vérité. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1495-1496.

_____. **Les Anormaux**: cours au Collège de France (1974-1974). [Paris]: Gallimard, 1999.

_____. Les intellectuels et le pouvoir. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1174-1183.

_____. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1554-1565.

_____. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto. Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Naissance de la Biopolitique**: Cours au Collège de France, 1978-1979. [S.l.] : Gallimard, 2004.

_____. Non au sexe roi. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 256-269.

_____. **O que é a crítica?** Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>. Acesso em 05 de abril de 2008.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Politique et éthique: une interview. In: **Dits et Écrits II 1976-1988**. Paris: Editions Gallimard, 2001. p. 1403-1409.

_____. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France 1977/1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____; MOTTA, Manoel Barros da. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. Tradução de Ligia M. Ponde Vassalo. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro : Vozes, 1984.

GROS, Frédéric. **Situation du cours**. In: FOUCAULT, Michel. Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris : Seuil/Gallimard, 2008.

LEMKE, Thomas. **The Birth of the Biopolitics**. Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality. Disponível em: <http://www.thomaslemkeweb.de/engl.%20texte/The%20Birth%20of%20Biopolitics%203.pdf>. Acesso em 20 de setembro de 2007.

MUCHAIL, Salma. **Foucault simplesmente**: textos reunidos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Um filósofo que pratica histórias**. Revista Cult, Nº 81 junho/2004 – ano VI. São Paulo: Editora Bregantini, junho/2004.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

PRADOT, Jean-François. **Le sujet ancien d'une politique moderne**. In.: MOREAU, Pierre-François (org.). Lectures de Michel Foucault: sur les Dits et écrits. Lyon: ENS Éditions, 2003.

REVEL, Judith. **Dictionnaire Foucault**. Paris: Ellipses, 2008.

_____. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

SENEILLART, Michel. **Situation des Cours**. FOUCAULT, Michel. Sécurité, Territoire, Population. [S.l.]: Seuil/Gallimard, 2004.

VEYNE, Paul. **Foucault**: sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008.

Outras obras consultadas:

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a verdade**. Tese de doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Tradução de Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1992.

BRANCO, Guilherme Casleto; PORTOCARRERO, Vera. **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

GROS, Frederic. **Foucault a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

Cult: Revista Brasileira de Cultura. São Paulo, Editora Abril, no. 81; ano VI São Paulo: Editora Bregantini, junho/2004.

SEHELLART, Michel. Michel Foucault: Governamentalità e Ragion di Stato. In: CHIGNOLA, Sandro. **Governare la vita**: Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979). Verona : Ombre Corte, 2006.