

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: METAFÍSICA**

**FOUCAULT E A (BIO)POLÍTICA: POSSIBILIDADES E
METAMORFOSES DE UM CONCEITO**

BENJAMIM JULIÃO DE GÓIS FILHO

**NATAL
2010**

BENJAMIM JULIÃO DE GÓIS FILHO

**FOUCAULT E A (BIO)POLÍTICA: POSSIBILIDADES E
METAMORFOSES DE UM CONCEITO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Orientador: Prof. Dr. Alípio de Souza Filho

**NATAL
2010**

BENJAMIM JULIÃO DE GÓIS FILHO

**FOUCAULT E A (BIO)POLÍTICA: POSSIBILIDADES E
METAMORFOSES DE UM CONCEITO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-graduação em Filosofia,
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alípio de Souza Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
(Orientador)

Prof. Dr. Daniel Soares Lins
Universidade Federal do Ceará – UFCE
(Examinador)

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
(Examinador)

**NATAL
2010**

Agradeço ao Prof. Alípio de Souza Filho pela orientação recebida, de fundamental importância para a elaboração e o crescimento desta dissertação; à Gilnária, pelo companherismo e cumplicidade no transcurso deste trabalho. Por fim, à CAPES pelo imprescindível suporte financeiro.

Resumo

A questão fundamental desenvolvida nesta pesquisa consiste em pensar sobre os possíveis sentidos da biopolítica no pensamento de Michel Foucault. No primeiro capítulo desse estudo procura-se analisar a racionalidade do biopoder. Trata-se de apresentar a racionalidade do poder funcionando como uma maquinaria social na fabricação da subjetividade dos indivíduos, a biopolítica como produtora de corpos e da subjetividade. O tema da biopolítica aparece como inspiração da metáfora nietzscheana da guerra. A idéia de que a história é a guerra pelo domínio dos corpos. No segundo capítulo, a (bio)política será pensada como políticas de resistências, lutas críticas, como uma postura de revolta do sujeito diante de sua condição de assujeitado. O biopolítico, aqui, é pensado como uma ferramenta conceitual para a leitura do pensamento/obra de Foucault. Uma resistência que pode ser pensada como uma biopolítica, como uma “indocilidade refletida”. No terceiro capítulo, procurar-se-á mostrar como no Foucault que discute o poder já estava presente a ética do cuidado de si. Se o sujeito é produto, é capturado pelo discurso do biopoder que fabrica sua subjetividade, o cuidado de si, é a hora de pensar os conteúdos interiores. O cuidado de si é algo que se oferece como resistência, como uma possibilidade de pensar que esses conteúdos são construídos historicamente, e que portanto, é possível refundar-se. o cuidado de si é uma política de combate a esses conteúdos sedimentados que promove a colonização dos sujeitos. É possível passar de governado a governante de si, embora essa busca de liberdade seja sempre inacabada, seja sempre uma tensão, uma vontade de liberdade que pode se realizar não como um estado, mas pelo menos mínima e provisoriamente em formas outras de existência, e modos outros de se relacionar, maneiras outras de sociabilidade, de amizade, de sexualidade.

Abstract

The fundamental question developed in this research is to consider the possible meanings of biopolitics in the thought of Michel Foucault. In the first chapter of this study seeks to examine the rationality of biopower. It is able to show the rationality of acting as a social machinery for the manufacture of the subjectivity of individuals, biopolitics as a producer of bodies and subjectivity. The theme of biopolitics appears as inspiration of Nietzsche's metaphor of war. The idea that history is the war for dominance of the bodies. In the second chapter, the (bio) political will and political thought of resistance, fighting criticism as an attitude of revolt of the subject before his condition subjugated. The biopolitical here is intended as a conceptual tool for reading the thought / Foucault's work. A resistance that can be thought of as a biopolitical as a "refractoriness reflected". The third chapter will seek to show how the Foucault argues that power was already present the ethics of self-care. If the subject is a product, is captured by the discourse of biopower that manufactures its subjectivity, self care, it's time to think about the inner contents. Self care is something that offers resistance, as a possibility to think that these contents are constructed historically, and that therefore it is possible to reestablish the self-care is a policy of fighting these sedimented content that promotes colonization of the subjects. You can move from ruler to ruled itself, although this pursuit of liberty is always unfinished, always be a tension, a desire for freedom that can be undertaken not as a state, but at least the minimum and temporarily in other forms of existence, and other ways of relating, other ways of sociability, friendship, sexuality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 A RACIONALIDADE DO BIOPODER.....	11
1.1 Para além de uma outra filosofia política: a metáfora da guerra e a gênese do biopolítico	11
1.2 A Biopolítica e a fabricação da subjetividade.....	22
2 BIOPOLÍTICA, CRÍTICA E RESISTÊNCIA.....	35
2.1 Biopolítica como potência da vida.....	35
2.2 A crítica como um <i>ethos</i> filosófico.....	47
3 A REINVENÇÃO DE SI: CUIDADO DE SI E (BIO)POLÍTICA DA VIDA.....	61
3.1 O “cuidado de si” como estilização da existência.....	61
3.2 Heterotopias da (bio)política: reinventando outros modos de ser....	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS.....	85

INTRODUÇÃO

A questão fundamental desenvolvida nesta pesquisa consiste em pensar os possíveis sentidos da biopolítica no pensamento de Michel Foucault. Trata-se de expor como o conceito de biopolítica torna-se, de um lado, a racionalidade do poder disciplinar (biopoder) e, de outro, as políticas de resistência.

As principais obras que constituem o referencial da presente pesquisa são: *Em Defesa da Sociedade* (1999), *A Hermenêutica do Sujeito* (2006), *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (1988), *Microfísica do Poder* (1979), *Ética, Sexualidade, Política* (2006), *Vigiar e Punir* (1987), de Michel Foucault, como também uma bibliografia secundária, entretanto, não menos importante, de alguns estudiosos de seu pensamento, com os quais procuramos estabelecer um diálogo, dentre eles: *Nas origens do bio-político: de Vigiar e Punir ao pensamento na atualidade* – Judith Revel (2006); *Reflexões sobre a questão gay* – Didier Eribon (2008); *Cartografias de Foucault* – especificamente os artigos de Alípio de Souza Filho, Antonio Crístian Saraiva Paiva, Salma Tannus Muchail, Sandra Fernandes, Vera Portocarrero (2008); *Vida Capital: Ensaio de biopolítica* – Peter pál Pelbart (2003).

Vale salientar que a seleção do referencial bibliográfico acima apresentado não foi feita arbitrariamente. O curso *Em Defesa da Sociedade*, os livros *História da Sexualidade I* e *Vigiar e Punir*, como também alguns textos reunidos em *Microfísica do Poder* são os textos onde Foucault discute de forma mais densa a questão do (bio)poder, seja na forma do poder disciplinar, seja na forma da biopolítica da população, como também possibilita pensar outros desdobramentos para o conceito de (bio)política, desdobramentos estes que são vislumbrados por vários pensadores, o que justifica a escolha da bibliografia secundária supracitada. Para a discussão em torno do “cuidado de si”: *A Hermenêutica do Sujeito e Ética, Sexualidade, Política*.

Justifica-se a relevância do estudo do conceito de biopolítica no pensamento de Foucault, pelo menos por duas razões. Primeiramente, por sua atualidade. Segundo, pela dinamicidade, mobilidade desse conceito. O conjunto das pesquisas realizadas por Foucault representa uma ruptura com a tradição da filosofia política. A atualidade da discussão em torno da biopolítica dá-se em função da mesma

apresentar-se como uma alternativa filosófica frente às concepções de poder dominantes no pensamento político contemporâneo, marcado pela teoria da soberania e pela juridicização da filosofia política, inclusive com a dos anos 70, com John Rawls e Jürgen Habermas, por exemplo.

O caráter dinâmico, móvel da concepção de poder elaborada por Foucault se dá na medida em que a mesma se faz crítica e denuncia/anuncia espaços de resistência, ao mesmo tempo em que serve também como espaço de resistências, “heterotopias” para os dias de hoje. E a resistência não é o outro do poder, ela é coexistente com o poder. Como afirma Foucault, “não há relações de poder sem resistências; e estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder, a resistência... é compatriota do poder” (2006b, p. 249).

Essa concepção de poder como móvel e dinâmica não só possibilita a compreensão da sociedade historicamente construída e localizada na perspectiva da sua diferença com o que a precede, como também pode sugerir possibilidade de transformação naquilo que ela pode vir a ser, tendo em vista que Foucault era movido por questões que tocam o cerne da sociedade.

O objetivo principal da presente pesquisa é analisar os possíveis sentidos do conceito de biopolítica no pensamento de Michel Foucault. Pretende-se mostrar como, num sentido a biopolítica é a racionalidade do poder disciplinar adestrando corpos e controlando a vida da população. Em outro sentido, são as políticas de resistências dos sujeitos aos mecanismos de sujeição e de fabricação da subjetividade pelos biopoderes. E finalmente, pretende-se mostrar como nos últimos trabalhos de Foucault, o cuidado de si pode ser pensado como uma (bio)política, uma bioascese.

No primeiro capítulo desse estudo, procura-se analisar a racionalidade do biopoder. Trata-se de apresentar a racionalidade do poder funcionando como uma maquinaria social na fabricação da subjetividade dos indivíduos, a biopolítica como produtora de corpos e da subjetividade. O tema da biopolítica aparece como inspiração da metáfora nietzscheana da guerra. A idéia de que a história é a guerra pelo domínio dos corpos. Esse tema já estava de alguma forma em *A Genealogia da Moral*¹. O empreendimento teórico de Foucault lança suas bases sobre a genealogia

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

de Nietzsche, o que não quer dizer que o interesse de Foucault pelo biopolítico não tenha vindo antes de seu encontro com o pensamento de Nietzsche.

Ainda que o foco de Foucault fosse a “política da verdade” que nos constitui, e não, a filosofia política, pelo menos como a pensava a tradição, Foucault promoveu uma reviravolta no pensamento político que priorizava a questão da soberania que perguntava pela questão de “como ser governado?” A análise de Foucault tem como grade de inteligibilidade a guerra. Na esteira de Nietzsche, sua questão é: quem vai colonizar os indivíduos? A teoria da soberania, com Hobbes, procurou evitar a realidade da guerra. Por isso, Foucault toma uma outra via para pensar a filosofia política. Ele rejeita o discurso jurídico-filosófico da tradição e se filia a um discurso histórico-filosófico e contingente da guerra das raças como um saber nobre que pode codificar com mais precisão a realidade da guerra. Aqui, o biopoder aparece como a maquinaria social que atua na fabricação da subjetividade dos indivíduos que para isso se utiliza da norma, daquilo que a sociedade institui como normal, como política da verdade.

No segundo capítulo, a (bio)política será pensada como políticas de resistências, lutas críticas, como uma postura de revolta do sujeito diante de sua condição de assujeitado. O biopolítico, aqui, é pensado como uma ferramenta conceitual para a leitura do pensamento/obra de Foucault. Uma resistência que pode ser pensada como uma biopolítica, como uma “indocilidade refletida”, uma “inservidão voluntária” (FOUCAULT, 1978, p. 5) que dá sentido ao seu programa de pesquisa. A reflexão biopolítica surge por uma vontade de questionamento das propostas universalizantes de dominação, sujeição, fabricação dos indivíduos que procuram impedir estes de fundarem sua própria subjetividade e elaborarem outras formas de existir, de viver, que transgridam ou que vão além do instituído, do normalizado.

A biopolítica, nesse segundo sentido, pergunta-se pela questão: como escapar das amarras do poder que procuram sujeitar os indivíduos, fabricarem a sua subjetividade? Como é possível desconstruir os discursos que procuram fixar o que é normal e o que é anormal? Como é possível mostrar que a realidade é uma construção sócio-histórica, e que por isso não se pode erigir certas categorias como necessárias tais como: o louco, o são, o criminoso, o não-criminoso, o hetero e o homossexual? Seja com a arqueologia, seja com a genealogia, Foucault sempre empreendeu esforços no sentido de mostrar que não há essências, que não há o

homem *in natura*, que não há maneira de fazer sexo que deva ser preterida com relação à outra, que não há loucura como universal.

No terceiro capítulo, procurar-se-á mostrar como no Foucault que discute o poder já estava presente a ética do cuidado de si, ou seja, já estava posta a vontade de liberdade de Foucault. Se o sujeito é produto, é capturado pelo discurso do biopoder que fabrica sua subjetividade, o cuidado de si é a hora de pensar os conteúdos interiores. O cuidado de si é algo que se oferece como resistência, como uma possibilidade de pensar que esses conteúdos são construídos historicamente, e que portanto, é possível refundar-se. Trata-se de uma política de combate a esses conteúdos sedimentados que promovem a colonização dos sujeitos.

A (bio)política aqui é uma disposição, um compromisso ético de realizar um trabalho sobre a própria vida, no sentido de refundar-se a si mesmo. Trata-se de viver uma experiência filosófica de fabricação da própria subjetividade, que ao exemplo dos antigos gregos, pelo menos de uma aristocracia, não necessite na liberação da lei, nem no conselho dos deuses. Trata-se de fazer da própria vida uma obra de arte, fazer uma estilização da existência. Elaborar estilos de vidas outros que não precisem estar enquadrados dentro dos padrões da normatividade social: outros tipos de relacionamentos que sejam mais ricos, estabelecer formas de amizades que não funcionem na lógica da governamentalidade. Passar de governado a governante de si, embora essa busca de liberdade seja sempre inacabada, seja sempre uma tensão, uma vontade de liberdade que pode se realizar não como um estado, mas pelo menos mínima e provisoriamente em formas outras de existência, e modos outros de se relacionar. Pensar outras maneiras de sociabilidade, de amizade, de sexualidade.

1 A RACIONALIDADE DO BIOPODER

1.1 Para além de uma outra filosofia política: a metáfora da guerra e a gênese do biopolítico

Em seu empreendimento teórico, Michel Foucault promoveu uma reviravolta, uma “revolução copernicana” na tradição da filosofia política, ainda que esta não fosse o seu foco. Enquanto esta se constituiu em torno da questão de como instituir uma soberania que unisse os sujeitos em sua diversidade, ou seja, enquanto a tradição da filosofia política, com Hobbes, por exemplo, se perguntava pela questão: “como ser governado?”, as análises feitas por Foucault se deram no sentido de questionar de que forma somos fabricados enquanto sujeitos. Sua análise direcionase para “a fabricação dos sujeitos muito mais do que a gênese do soberano: aí está o tema geral” (FOUCAULT, 1999, p. 52).

Como bem pôs em relevo Rajchman, Foucault

[...] propõe inverter a tradição de muitos séculos no pensamento político a que chama a ‘teoria da soberania’. Assim, formula uma análise do poder que é ‘o oposto exato de Hobbes’. Em vez de propor uma nova ciência política, Foucault tenta compreender como uma ciência política pôde surgir e assumir o poder que exerce sobre as nossas práticas correntes. (RAJCHMAN, 1987, p. 51-52).

Ao invés de partir da idéia de necessidades metafísicas que seriam intrínsecas ao homem para pensar filosofia política ou um fundamento para o Estado, como a necessidade de liberdade dos súditos ou um pressuposto teleológico, como a conservação da vida, Foucault, no curso *Nascimento da Biopolítica* (2008a), ao fazer o estudo da racionalização da prática governamental exercida na soberania política, como em toda a sua pesquisa, parte da decisão de tomar os universais como inexistentes para que somente assim possa perguntar que história é possível fazer a partir da própria história e não dos universais da antropologia filosófica.

Foucault (2008a, p. 6) procura implodir a idéia de Estado como um dado. Enquanto a tradição da filosofia política procura nos fazer crer na necessidade do Estado, dando-lhe um estatuto ontológico, constituindo-o em condição *sine qua non* para a viabilidade da convivência dos homens em sociedade, Foucault não aponta para nenhuma imposição metafísica que possa servir como narrativa de origem,

como mito de fundação do Estado, mas localiza historicamente o seu surgimento num momento específico da história. Não existe o Estado no singular. “O Estado é uma realidade específica e descontínua. Só existe no plural” (FOUCAULT, 2008a, p. 7). A especificidade se dá na medida em que o Estado surge em condições muito contingentes, muito específicas, muito determinadas historicamente. Ele é uma realidade descontínua na medida em que ele não se subordina a nenhuma estrutura imperial que seja uma personificação, uma teofania de Deus no mundo. Sua pluralidade se configura por causa dos diversos objetivos, interesses que precisam ser atingidos. O que existem são os estados no plural e cada um tem sua especificidade, daí o caráter plural do(s) Estado(s). O Estado não é uma dádiva dos deuses, uma continuidade dos céus na terra, nem tampouco um legado da genialidade ou da generosidade humana, mas é o resultado de determinadas condições históricas.

No curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault (1999, p. 62.) enaltece um discurso histórico-político, como alternativa frente ao discurso jurídico filosófico que pressupõe o sujeito como um universal. Longe de pensar o Estado como um “monstro frio” que apaziguaria os ânimos e nivelaria os súditos, o que há é a política como a guerra continuada por outros meios². O que há não é a mecânica fria, sem vida, opressora do Leviatã, o que há é a guerra, é o sangue passando pelas veias dos súditos. Diferentemente dos filósofos da tradição que só conseguiam identificar os sinais, as evidências da guerra nos estrondos provocados pelas armas, é possível vislumbrar, melhor dizendo, ouvir seu estrepitoso barulho no silêncio ou no “teatro mudo” e sombrio das instituições e da (pseudo) paz civil.

A idade média e a tradição da filosofia política arquitetaram um modelo político piramidal, no qual os súditos teriam suas vidas asseguradas, à medida que fixassem os seus olhos no topo onde se assenta o soberano. A análise de Foucault permite o vislumbre de uma perspectiva binária da sociedade de forma que os súditos se entreolham e se chocam em seus interesses. Vivem em constante conflito e isso silenciosamente, sem que seja necessário o estabelecimento de uma guerra barulhenta. A própria lei que se coloca como a garantia da paz civil aparece como uma realidade que tem duas faces: vitória de uns e subserviência de outros.

² Inversão do aforismo de Clausewitz: a guerra é a política continuada por outros meios.

Conforme afirma Foucault:

[...] A lei não é a pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra. Em outras palavras, cumpre decifrar a guerra sob a paz. Portanto, estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém. (FOUCAULT, 1999, p. 59).

Em seu empreendimento de dessujeição dos saberes históricos, Foucault analisa o poder fora do modelo do Leviatã, acusando, inclusive, a “teoria da soberania” de dissimuladora, de responsável pelo mascaramento do fato da dominação. A filosofia política só pôde estabelecer as fronteiras de atuação do poder através do discurso e da técnica do direito que promoveu um deslocamento: a dissolução no interior do poder do fato da dominação. A constituição da soberania não leva em consideração a guerra.

[...] O que se encontra, o que se enfrenta, o que se entrecruza no estado de guerra primitiva de Hobbes, não são armas, não são punhos, não são forças selvagens e desenfreadas. Não há batalhas na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas [...] o que caracteriza o estado de guerra é uma espécie de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias. (FOUCAULT, 1999, p. 106).

O que Hobbes quer evitar é a guerra. O grande adversário do Leviatã é a conquista. A soberania foi forjada a partir de sentimentos não muito nobres como o medo. Ela se constitui sempre por baixo, é determinada pela vontade daqueles que são controlados pelo medo. Sendo assim, faz-se necessário, como acentua Foucault, “descartar certo número de falsas paternidades que se tem o hábito de atribuir a esse discurso histórico político” (FOUCAULT, 1999, p. 69). Esse discurso histórico político é o que elogia a guerra. Esse discurso não é o do príncipe, de Maquiavel, nem tampouco da soberania absoluta de Hobbes. Afinal de contas, esse discurso passa a espada no pescoço do rei, menospreza e denuncia o soberano.

O discurso histórico político que Foucault elogia e assume explica a história por baixo. O poder é guerra, combate, é relação de forças. Não há rei virtuoso, não há súditos comedidos, moderados, obedientes. O que há é violência, paixões, ócios, cóleras, rancores, há homens em guerra. É um discurso de guerra perpétua, incessante. Trata-se de um saber nobre, aristocrático, não de qualquer tipo, mas de “aristocratas desarvorados das grandes pulsões míticas e o ardor das desforras populares” (FOUCAULT, 1999, p. 67). Tomando de empréstimo uma expressão de Walter Benjamin nas *Teses Sobre o conceito de história*, na tese VII, a análise de Foucault permite vislumbrar o que aparece quando se “escova a história a contrapelo”³. Esse discurso histórico político que faz frente ao filosófico jurídico é, nas palavras do próprio Foucault, “um discurso sombriamente crítico, mas é também um discurso intensamente mítico, é o dos amargores [...], mas é também o das mais loucas esperanças”. (FOUCAULT, 1999, p. 68)

O discurso histórico que Foucault evoca é “sombriamente crítico” na medida em que se mostra cético em relação às verdades, às essencialidades da grande tradição dos discursos filosóficos jurídicos; é “intensamente mítico”, uma vez que desconfiando da idéia de que a verdade está do lado da razão que acalenta, que apazigua, da razão que é sóbria, “séria”, põe-se ao lado, da verdade que vem dos amargores, das vísceras, do ódio, da guerra. Ela é polêmica (*polemos*), é visceral, oriunda dos instintos mais baixos, daqueles que a filosofia com a sua vontade de sobriedade sempre quis evitar. A verdade é trágica, é belicosa. Esse discurso é também o das “mais loucas esperanças”, pois pode trazer à tona vidas que foram soterradas pela tradição, realidades que foram escamoteadas pelos discursos unitários e essencialistas da metafísica tradicional que não admite uma outra razão, uma outra verdade, nem tampouco possibilidades outras de vida.

Foucault faz uma crítica à idéia platônica de que o saber e a verdade não podem andar de mãos dadas com a violência, a desordem e a guerra. O saber e a verdade não pertencem ao registro da ordem e da harmonia, não pertencem ao âmbito da paz. A história denuncia que estamos em guerra constante, e que fazemos a guerra através da história. Daí a desconfiança da filosofia com relação ao insuportável e trágico historicismo. Este é insuportável na medida em que mostra

³ BENJAMIN, Walter. *Teses Sobre o Conceito de História*. In: **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

esse “nó essencial entre o saber histórico e a prática da guerra” (FOUCAULT, 1999, p. 207).

Aqui, Foucault filia-se ao pensamento do Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, um texto de 1873, quando este afirma:

O intelecto, como meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com o chifres ou presas aguçadas. No homem, essa arte do disfarce chega ao seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa única chama que é a verdade é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível que pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade. (NIETZSCHE, 1983, p. 45-46).

Na esteira de Nietzsche, Foucault se insurge contra um certo platonismo que tende a acreditar que o mais elevado não pode vir do mais baixo, desse engodo da metafísica de fazer acreditar que o homem desenvolveu o seu intelecto porquanto tendia naturalmente ao conhecimento como queria Aristóteles no livro I da *Metafísica*, não porque fosse vulnerável e incapaz de viver na natureza. O intelecto humano está aí não para desenvolver a verdade, mas para possibilitar a vida, para fugir das amarras. Todo intelecto cria ilusão, artifício para tornar a vida possível. Portanto, toda a seriedade do homem profundo, reflexivo dá-se em razão do seu amor à máscara, ao disfarce. Este homem vive em sociedade por necessidade e tédio. Necessita viver junto para criar ilusões, estabelecer acordos e guerras. É assim que a verdade nasce: das guerras silenciosas, mascaradas que se estabelecem entre os homens.

O discurso histórico filosófico ao qual Foucault se filia é a personificação do “sofista astuto” (FOUCAULT, 1999, p. 68) que na época grega desdenhava das verdades trans-históricas, metafísicas de seus contemporâneos. Nesse sentido, ele também nutre desconfianças com relação à dialética como aquela que se apresenta como o “discurso do movimento universal e histórico da contradição e da guerra” (FOUCAULT, 1999, p. 69). A dialética fracassou. Não conseguiu codificar a realidade da guerra com propriedade.

[...] a dialética assegura constituição, através da história de um sujeito universal, de uma verdade reconciliada, de um direito em que todas as particularidades teriam um enfim seu lugar ordenado. A dialética hegeliana e todas aquelas, penso eu, que a seguiram devem ser compreendidas –...– como a colonização e a pacificação autoritária, pela filosofia e pelo direito, de um discurso histórico-político que foi ao mesmo tempo uma constatação, uma proclamação e uma prática da guerra social. (FOUCAULT, 1999, p. 69)

Para além da pacificação da lógica hegeliana pela tríade tese-antítese-síntese, Foucault propõe um sistema aberto de incessante guerra, sem sínteses, sem pacificação. A dialética se apresenta como uma mera mutação da velha elaboração do discurso filosófico-jurídico, que procura pacificar, apaziguar, ainda que provisoriamente, o fato da guerra, a realidade da contradição. A substância da história não é a síntese, não é o apaziguamento dos conflitos, pelo contrário, se há alguma substância, se a história tem substância, ela é a relação de forças, é o jogo do poder. Se há alguma metafísica é a metafísica da guerra. O discurso histórico filosófico assumido por Foucault não se sustenta em amarras metafísicas, mas situa-se, encontra seu lastro em fatos singulares da história. Situa o ponto de emergência desse discurso no século XVII. Primeiro, nas reivindicações populares na Inglaterra pré-revolucionária e revolucionária: trata-se do discurso dos puritanos; segundo, no fim do reinado de Luís XIV na França, por volta de 1630, como discurso de luta contra o rei. O que Foucault põe em destaque é que a guerra que constitui a trama ininterrupta da história aparece sobre uma forma bastante singular: “a guerra que se desenrola assim, sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e a divide de um modo binário é, no fundo, a guerra das raças” (FOUCAULT, 1999, p. 70).

Na ótica de Foucault (1999, p. 71-72) essa teoria das guerras das raças sofreu ou passou por duas transcrições: a) uma transcrição francamente biológica que se opera antes de Darwin, mas que copia seu discurso, incluindo todos os elementos, conceitos, vocabulários de uma “anátomo-fisiologia materialista” (nascimento da teoria das raças no sentido histórico-biológico do termo). Essa teoria se articula a partir dos movimentos das nacionalidades contra os grandes aparelhos estatais, sobretudo austríaco e russo, como também com base na política da colonização européia; b) uma transcrição que se opera com base no grande tema da guerra social, que se desenvolve no início do século XIX, com tendência a eliminar todos os vestígios do conflito de raças e a estabelecer-se como uma luta de classes.

Foucault apresenta estas duas transcrições da teoria da guerra de raças, a fim de mostrar, privilegiando a transcrição na biologia, o desenvolvimento do que ele chamou de um “racismo biológico”, ou seja, a idéia de que aquela que é vista como a outra raça, na verdade, não veio de outro lugar, não se trata de uma outra raça que em um outro tempo foi triunfante dominadora, mas é uma raça que de forma contínua se infiltra no corpo social e se recria a partir dele. Nas suas palavras,

[...] o que vemos como polaridade, como fratura binária na sociedade, não é o enfrentamento de duas raças exteriores uma à uma; é o desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça. Ou ainda: o reaparecimento, a partir de uma raça, de seu próprio passado. Em resumo, o avesso e a parte de baixo da raça que aparece nela. (FOUCAULT, 1999, p. 72).

O discurso das lutas das raças que inicialmente, no século XVII, era extremamente positivo na medida em que era um instrumento de luta para campos descentralizados, sofre uma mutação, uma recentralização, de forma a tornar-se o discurso do poder ou de um poder centralizador de uma raça que se coloca como verdadeira e única, como a detentora do poder e da norma, em detrimento daqueles que estão fora da norma e que por isso se constituem como um perigo para a integridade do patrimônio biológico. Como afirma Foucault: “E vamos ver, nesse momento, todos os discursos biológico-racistas sobre a degenerescência, mas também todas as instituições que no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta das raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade” (FOUCAULT, 1999, p. 73).

A temática racista, os discursos biológico-racistas se apresentam como estratégia global para a instauração e a manutenção nos conservadorismos sociais. O racismo de estado constitui-se na formação de uma outra contra-história que aniquilará numa perspectiva biológico-médica, a perspectiva histórica que a contra-história de tipo revolucionário continha. Com o surgimento de racismo a batalha que se trava não é mais no sentido nietzscheano da guerra, nobre, aristocrático, mas luta no sentido biológico. Há uma biologização daquilo que é social. O Estado já não é mais um instrumento de defesa, de combate de uma raça contra a outra, mas sim, o protetor da superioridade, da pureza da raça superior. O discurso do racismo biológico é a arma que a soberania conservada do Estado usa, a fim de atingir seus

objetivos higienistas, e para tal se utiliza de técnicas médico-normalizadoras. Como salienta Foucault:

[...] À custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico; a custa da passagem que foi a do plural nas raças para o singular da raça; à custa da transformação que fez do projeto de libertação e preocupação da pureza, a soberania do estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta das raças. (FOUCAULT, 1999, p. 96)

Com relação à normalização de saber médico, pôde-se vislumbrar durante toda a segunda metade do século XVIII o desenvolvimento de um trabalho concomitante de homogeneização, normalização, classificação e centralização, desse saber. Houve um intenso empreendimento no sentido de conferir conteúdo e forma ao saber médico, e por regras homogêneas nos tratamentos, impor essas regras à população e isso foi possível, como afirma Foucault (1999a, p. 217), através da “criação dos hospitais, dos dispensários, da sociedade real de medicina, a codificação da profissão médica, toda uma enorme campanha de higiene pública, toda uma enorme campanha também sobre higiene dos recém-nascidos e das crianças, etc”.

No seu texto *O Nascimento da medicina social*⁴, Foucault aponta para uma publicização da medicina que opera no sentido de disciplinar a sociedade. É aqui que cai por terra a idéia de ideologia. Ao contrário do que pensava o marxismo, que via a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada com o advento do capitalismo, o que ocorreu no final do século XVIII, foi a socialização do corpo como um objeto, como uma força de trabalho, como uma máquina de produção, ou seja, o controle que a sociedade exerce sobre os indivíduos não se dá apenas pelo nível da consciência ou pela alienação ideológica, mas se inicia no corpo, com o próprio corpo. É no nível biológico, somático, é no corpo, antes de qualquer coisa que investe a sociedade capitalista. “O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política” (FOUCAULT, 1979, p. 80).

Embora Foucault não faça uma teoria do Estado, é notória, em suas análises, a presença dos efeitos dos seus mecanismos. O problema da estatização está no centro das questões que ele procurou tratar. Como afirma:

⁴ FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Medicina Social*. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. pp. 79-98.

Quer se trate da loucura, quer se trate da constituição dessa categoria, dessa quase objeto natural que é a doença mental, quer se trate da organização de uma medicina clínica, quer se trate da integração dos mecanismos e das tecnologias disciplinares no interior do sistema penal seja como for tudo isso sempre foi a identificação da estatização progressiva, certamente fragmentada, mas contínua, de certo número de práticas, de maneiras de fazer e, se quiser, de governamentalidades. (FOUCAULT, 2008a, p. 205)

A distinção que deve ser considerada entre a análise de Foucault e a tradição é que ao invés de analisar o grande Leviatã com os súditos, ela trata dos jogos de poder muito mais limitados, mais discretos, mais humildes e que não tem *status* de nobreza, de legitimidade com as grandes questões com as quais a filosofia costuma se ocupar. Trata-se dos jogos de poder em torno de questões concretas e cotidianas como a loucura, a doença, a penalidade, a prisão e a sexualidade. O que está em questão aqui é o *status* da razão e da desrazão, do crime e da lei, da vida e da morte, ou seja, de uma gama de questões que dizem respeito a trama concreta dos indivíduos. É exatamente a partir do momento em que a vida é tomada como um problema no campo de um pensamento político que nasce a biopolítica. Enquanto persistiam as antigas teorias políticas, Foucault constata que na época clássica desenvolveu uma racionalidade técnica e política, fruto de uma aliança entre as ciências do homem e as estruturas do poder cuja preocupação era a vida. Trata-se das tecnologias do bio-poder.

Deveríamos falar de bio-política para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem nos domínios dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana [...] O homem moderno é um animal em cuja política sua vida, enquanto ser-vivo, está em questão. (FOUCAULT, 1988, pp. 155-156)

A discussão de Foucault se dá no âmbito dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias de poder sobre a vida e não no âmbito da teoria política. Conforme Foucault, em *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*, esse poder sobre a vida, esse bio-poder lança suas bases sobre dois eixos, ou o bio-poder misturou-se a dois pólos no começo da chamada Época Clássica: um pólo estava centrado no corpo como máquina nos séculos XVII e XVIII; no outro dizia respeito a espécie humana ou no corpo de espécie, na segunda metade do século XVIII, quando uma nova tecnologia de poder se materializa “no corpo transpassado, pela mecânica do ser-

vivo e como suporte dos processos biológicos” (FOUCAULT, 1988, p. 51-52). Esta tecnologia não elimina as técnicas disciplinares, antes as recobrem. Direciona-se à multiplicidade dos homens, não enquanto portadores de corpos individualizados, mas como “massa global” que é atingida por processos coletivos tais como a morte, o nascimento, a produção e a doença.

Assim, a organização do poder sobre a vida se desenvolve a partir das disciplinas do corpo e as regulações que se operam sobre a população. Temos a instalação de uma tecnologia que apresenta duas faces: uma anatômica e individualizante (poder-corpo); e outra biológica e especificante (poder-espécie); uma voltada para a produção do corpo enquanto máquina, para os desempenhos dos corpos que devem se mostrar politicamente dóceis e economicamente produtivos - discussão de *Vigiar e Punir* - e outra voltada para os processos da vida: os nascimentos, a mortalidade, as condições de saúde e de longevidade, voltada para as condições que podem fazer tais elementos variar. Trata-se de uma gestão da população.

Foucault percebe a Época Clássica como a era na qual há a explosão de um biopoder. No século XVIII as duas modalidades de biopoder se desenvolvem nitidamente de formas separadas. De um lado as disciplinas diversas: escolas, colégios, o Estado, as reflexões sobre a tática da guerra, o treinamento dos soldados, a aprendizagem, a educação, o ordenamento social; e de outro as regulamentações a respeito da população como os problemas da natalidade, longevidade, saúde pública, a estimativa da quantidade de recursos e de habitantes, a distribuição e circulação de riquezas. Entretanto, como bem destaca Dreyfus, “esses pólos permanecem separados até o início do século XIX, quando se uniram para formar tecnologias de poder que ainda caracterizam nossa situação atual”. (DREYFUS, 1995, p. 149).

Como endossa Pelbart (2003, p. 57):

O “fazer-viver” a que se refere Foucault, característico do biopoder, se reveste de duas formas principais: a *disciplina* e a biopolítica. A primeira, já analisada em *Vigiar e Punir*, data do século 17, e surge nas escolas, hospitais, fábricas, casernas, resultando na docilização e disciplinarização do corpo. Baseada no adestramento do corpo, na otimização de suas forças, na sua integração em sistemas de controle, as disciplinas o concebem como uma máquina (o corpo-máquina), sujeito assim a uma anátomo-política. A segunda forma, a biopolítica, surge no século seguinte e mobiliza um outro componente estratégico, a saber, a gestão da vida incidindo já não sobre os indivíduos, mas sobre a população enquanto

população, enquanto espécie. Está centrada não mais no corpo-máquina, porém no corpo espécie – é o corpo atravessado pela mecânica do vivente, suporte de processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível da saúde, a longevidade – é a biopolítica da população.

Apresenta-se aí uma tecnologia de dupla face característica do biopoder: de um lado, as disciplinas, as regulações, a anátomo-política do corpo, de outro, a biopolítica da população, a espécie, os processos da vida. “Ainda separadas no início, a disciplinarização dos corpos e a regulação da população acabam confluindo” (PELBART, 2003, p.57).

Se o poder soberano personificava a velha potência da morte como aquele que podia “fazer morrer e deixar viver”, o biopoder, a governamentalidade que agora se instaura se dá no sentido de uma administração dos corpos e da gestão calculista da vida. Se o genocídio é a meta, é o sonho, é o alvo a ser perseguido pelos poderes modernos, não é por causa de um retorno ao caduco direito de matar, mas é pelo fato do poder se situar, se exercer, como afirma Foucault, “ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população” (FOUCAULT, 1988, p. 50).

Com a inversão do discurso da guerra das raças, ou seja, com o racismo de estado, a aplicação da pena de morte se dá por outros motivos. O sujeito é morto não por representar uma ameaça política ao grande Leviatã, não porque ele seja um guerreiro de um outro exército que comprometa a segurança do estado, mas é morto legitimamente qualquer um que constitua uma espécie de perigo biológico para os seus pares. Assim, o racismo é a justificativa, é a condição de aceitabilidade de extinção da vida na sociedade de normalização. O Estado só pode ter assegurada a sua função assassina se o mesmo funcionar no modo do biopoder, pelo racismo. É necessário, entretanto, salientar, que para Foucault tirar a vida não se trata apenas de assassinato direto, mas qualquer forma de morte, mesmo indireta, como a exposição ao risco de morte, ou mesmo a morte política, algum tipo de rejeição, a expulsão, a segregação, ou mesmo a eleição de uma forma de vida em detrimento de outras, e até um modo de viver a sexualidade como superior a outro, uma razão como superior a outra.

1.2 A Biopolítica e a fabricação da subjetividade

A empresa teórica de Foucault lança suas bases sobre a genealogia de Nietzsche, Foucault efetiva em seu programa de pesquisa o que ele teorizou. Procurou trazer à tona a questão: quem vai colonizar os indivíduos? Quem vai governá-los e como vai governá-los? Para ambos a história é feita de sangue, de guerra, crueldade. Para cada deus que assume o trono, outro é destronado. A história é a trajetória pela disputa dos corpos – governo dos corpos (biopoder). O biopoder é o tema da maquinaria social que atua na fabricação da subjetividade dos indivíduos. Há formas de sujeições que são concomitantes às formas de subjetivação, feita por uma maquinaria de poder disciplinar que fabrica os corpos, e a subjetividade em sua sujeição.

O tema da biopolítica aparece como inspiração na metáfora nietzscheana da guerra, a idéia de que a história é guerra pelo domínio dos corpos. Essa noção já aparecia em *A Genealogia Moral*⁵. Como não perder o corpo desviado, rebelde, revoltado, doente, preguiçoso, homossexual. Foucault mostra que essa guerra, essa disciplinarização, esse biopoder investe cedo na vida dos indivíduos, desde a infância. Essa disputa pela colonização dos corpos se dá nos processos sociais, através das agências, das instituições sociais. É algo da ordem dos processos de relações sociais. Não se trata de uma guerra armada entre indivíduos. É a idéia de que agentes sociais querem dominar, colonizar outros através de uma rede de produção de subjetividade. O problema que a genealogia quer descortinar não é a constituição do estado, mas sim, a fabricação do sujeito em seu assujeitamento, cujo foco é a constituição dos súditos. Como destaca Rajchman, “onde a teoria política clássica tinha indagado como a soberania é constituída a partir de sujeitos, a genealogia pergunta quais são as conseqüências políticas de sermos constituídos como sujeitos” (RAJCHMAN, 1987, p. 102).

Seja o biopoder pensado como poder disciplinar, querendo constituir corpos dóceis e úteis, seja o biopoder pensado como a própria gestão da vida do corpo social, querendo a partir do discurso do racismo justificar a função assassina do Estado, o que está em questão aqui é a “política da verdade” que nos constitui. A respeito de suas análises das relações de poder, Foucault afirma:

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

[...] O que faço não é, afinal de contas, nem história, nem sociologia, nem economia, é uma coisa que, de uma maneira ou de outra, e por razões simplesmente de fato, tem haver com a filosofia, isto é, uma política da verdade, porque não vejo muitas outras definições para a palavra “filosofia” além desta. Trata-se da política da verdade [...] essa análise tem,..., o papel de mostrar quais são os efeitos de saber que são produzidos em sociedade pelas lutas, os choques, os combates que nela se desenvolvem, e pelas táticas de poder que são os elementos dessa luta. (FOUCAULT, 2008a, p. 5)

Em suas análises, Foucault parte do que ele mesmo chama a “hipótese de Nietzsche” (FOUCAULT, 1999, p. 22), com a idéia de pensar a guerra como princípio de análise das relações de poder. É a discussão de *Vigiar e Punir*, quando ele faz a análise da instituição militar para pensar o “como do poder”. Para Foucault, “a análise dos micro-poderes não é uma questão de escala, não é uma questão de setor, é uma questão de ponto de vistas” (FOUCAULT, 2008, p. 258). Dito de outra forma, a analítica dos micro-poderes é uma questão de método, ou seja, a análise da governamentalidade não está restrita a uma área específica, mas trata-se de um método de decifração que pode ser aplicado na análise da maneira como se conduz a conduta dos loucos, dos delinqüentes, dos doentes, dos improdutivos, das crianças, ou mesmo da política econômica⁶, como a gestão do corpo social em sua totalidade. Logo, como acertadamente salientou Eribon (2008, p. 315) a respeito da abordagem empreendida por Foucault, “a viagem na história é o meio de compreender os sistemas de pensamento que regem instituições, de desfazer a violência e a segurança normativa que têm, e de desapertar, assim as barras instauradas nas consciências pelas tecnologias disciplinares”.

Como diagnostica Foucault (FOUCAULT, 1999, p. 42), ocorreu nos séculos XVII e XVIII um fenômeno de capital importância: a invenção de uma mecânica de poder de nova ordem, cujos procedimentos são bastante singulares e seus instrumentos são radicalmente novos. Apresenta uma aparelhagem muito sofisticada e que é totalmente incompatível com as relações de soberania. Essa nova mecânica de poder incide primeiramente nos corpos e sobre as atividades que eles exercem, permitindo extrair dos mesmos, mais do que bens e riquezas, tempo e trabalho. Tal mecanismo de poder foi uma das grandes invenções utilizadas pela sociedade burguesa, um dos instrumentos imprescindíveis da implantação do capitalismo industrial e da forma societária que lhe é correlativa. Esse poder não pode ser transcrito nos termos de soberania, ele é o poder disciplinar.

⁶ A respeito de uma análise pela via da política econômica ver o curso **Nascimento da Biopolítica**.

Foucault traz à tona essa noção de poder disciplinar para fazer frente, critica uma certa noção de poder a qual reflete uma noção de sujeito. Critica o paradigma moderno de poder jurídico-econômico, que apresenta o poder como coisa, possuidora de uma essência (visão substancializada de poder).

[...] A teoria da soberania pressupõe o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre num elemento preliminar da lei. Tríplice “primitivismo”, pois: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão os elementos entre os quais atua a teoria da soberania. (FOUCAULT, 1999, P. 50)

Dessa forma, o projeto crítico de Foucault consiste em tentar desvencilhar essa análise do poder das amarras da tríplice, que se propõe a ser um *a priori*, do sujeito, da unidade e da lei, e fazer aparecer no lugar do elemento fundamental da soberania, o que ele denominava de “relações e operadores de dominação” (FOUCAULT, 1999, p. 52). Fazer aparecer, em vez da tríplice apriorística que colocava a soberania como a fonte do poder e o fundamento da instituição, uma outra perspectiva tríplice: das técnicas, da heterogeneidade dessas técnicas e de seus efeitos de sujeição, que possibilitam fazer dos procedimentos de dominação a real trama das relações de poder e dos grandes aparelhos de poder.

Para Foucault, as concepções de poder forjadas pela tradição da filosofia política não captam a mecânica (o como) do poder, o papel do poder na sociedade capitalista. O poder de soberania é baseado na lógica do rei⁷. A noção de poder construída era estritamente jurídica, vinculada à lei ou estritamente econômica, o poder era visto como coisa, a partir da noção de posse. O poder em Foucault aparece como norma. Não é algo prévio que controla o indivíduo, mas é algo que se constitui através do indivíduo, produzindo a sua subjetividade. A individualidade não é algo prévio, mas há um indivíduo se constituindo na relação de poder.

A partir da analítica do poder empreendida por Foucault, pode-se dizer que o poder não é algo que se adquire como posse, mas é exercício, é correlação de forças. Não há a relação assimétrica de que um tem o poder, enquanto outro não tem. O que há é prática de poder atravessando a todos os envolvidos na relação. Ele não considera que o poder seja como uma realidade que possui uma essência,

⁷ Metáfora do rei no topo e os súditos na base.

não é algo unitário e global, mas é pensado a partir de formas dispares e heterogêneas. Ele não é concebido como um ente hierarquizado proveniente de um determinado ponto ou mesmo como um ponto para onde todas as coisas convergem. Trata-se de um conjunto de relações múltiplas de micro-poderes ou biopoderes que perpassam um corpo social caracterizando-o e constituindo-o.

Foucault se volta para a mecânica do poder, com as suas formas capilares de existir, de se manifestar no ponto em que o biopoder encontra o nível dos indivíduos, como ele atinge os seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana. O autor não aponta para o rei em sua posição macro e central, porém para os súditos em suas relações recíprocas: não com o âmbito de soberania em seu conjunto único, mas com as sujeições múltiplas que se dão no interior do corpo social.

As relações de poder não se encontram em posição de exterioridade em relação a outros tipos de relações: econômica, de saúde, de conhecimento. Atuam como força que perpassam essas relações. O poder sobrevive pelo modo como essas se dão. A questão central nessa discussão é o sujeito. O poder não é externo, ele é produtivo, positivo, no sentido de que é fabricante de subjetividade. O poder é capacitante. Embora Foucault estivesse atento às dissimulações da dominação, advertindo a respeito dos disfarces do poder, acentuando, inclusive, que seu programa de pesquisa visava “fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade” (FOUCAULT, 1979, p. 181), sua concepção de poder não pode ser pensada como um fenômeno de dominação de um indivíduo sobre outro, numa relação em que tais indivíduos são vítimas inertes do poder ou com uma concepção que identifica o poder com o Estado, considerando-o essencialmente como aparelho promotor de repressão, que intervém na vida dos cidadãos de forma violenta e coercitiva. Como afirma,

[...] parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de poder... O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 1979, p. 7-8)

Foucault questiona a tese que torna o poder como sinônimo de repressão. O poder é positivo na medida em que se mostra produtivo, estratégico. Esse poder é bio-técnico, é bio-poder, é positivo porque procura gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações a fim de que sejam desenvolvidas ao máximo as suas potencialidades, aumentando o efeito do seu trabalho, tornando-os força de trabalho, dando-lhe máxima eficácia, utilidade econômica, e tornando-os politicamente dóceis: diminuindo sua capacidade de revolta, de luta, de insurreição contra as ordens de poder (FOUCAULT, 2007, p. 118). O interesse do bio-poder não é excluir o homem da vida social, não é supliciá-lo, multá-lo, mas aprimorá-lo, adestrá-lo. Os corpos dos homens são o alvo desse aprimoramento, adestramento. Essa faceta do bio-poder (do poder atuando sobre a vida-corpo) que Foucault chama de disciplina ou poder disciplinar não pode ser confundido com um aparelho ou uma instituição, mas consiste numa técnica, num dispositivo, num instrumento de poder que embora os perpassa não se limita às suas fronteiras.

O poder disciplinar é ainda positivo na medida em que produz a individualidade, os desejos. O indivíduo é uma produção de poder e de saber. Como afirma Foucault, “se ele (o poder disciplinar) é forte, é porque produz efeitos positivos, a nível de desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz” (FOUCAULT, 1979, p. 148).

A eficácia das sócio-técnicas do bio-poder, do poder disciplinar se dá em função de que a mesma não depende da lógica da lei, que permite (libera ou proíbe), reprime, mas sim conforme a dinâmica da norma que fazendo uso da produção de conhecimentos dita o que é e o que não é normal. Enquanto a lei reprime exteriormente os sujeitos, sem necessariamente constituí-los, a norma é poder saber que os constituem. O conhecimento produzido a respeito dos loucos, não somente diz quem é e quem não é o louco, mas fixa, normaliza, determina o comportamento do que não é louco.

Com relação a essa normalização dos bio-poderes, afirma Foucault:

Uma outra consequência deste desenvolvimento do bio-poder é a importância crescente assumida pela atuação da norma à expensas do sistema jurídico da lei (...) Não quero dizer que a lei se apague porque as instituições de justiça tendam a desaparecer, mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. (FOUCAULT, 1988, p. 156-157)

Para Foucault, o poder quando se exerce em seus sofisticados mecanismos, não se faz sem a elaboração, a organização e sem colocar em circulação um saber, melhor ainda, aparelhos, conjuntos de saberes que não se tratam de edifícios ideológicos. Esse poder não funciona, não se exerce sem uma certa economia dos discursos de verdade. O poder nos submete à produção da verdade e só é possível exercê-lo por intermédio dessa produção de verdade. Como ele afirma:

[...]Somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não para de questionar, de nos questionar, não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas. E de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que ao menos em parte, decide, ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de verdade. (FOUCAULT, 1999, p. 29)

Segundo Foucault, o discurso da disciplina se processa à revelia do discurso da lei, é alheio ao da regra enquanto efeito da vontade soberana. Assim, as disciplinas vão elaborar um discurso que será o da regra, no entanto não o da regra jurídica proveniente da soberania, mas o da regra natural, ou seja, da norma. As disciplinas determinarão um código que será não o da lei, mas da normalização, elas se remeterão não ao horizonte teórico do direito, mas necessariamente ao campo das ciências humanas. E o que possibilitou a elaboração do discurso das ciências humanas foi o enfrentamento, a justaposição dos dois tipos de discursos que são absolutamente heterogêneos: “a organização do direito em torno da soberania”, de um lado; e de outro, a mecânica das coerções que as disciplinas exercem.

Para Foucault, o que pode explicar o funcionamento global do que ele chama de “sociedade de normalização” é o fato de que o poder se exerce, simultaneamente, através desse direito e das técnicas disciplinares, ou seja, é o fato da invasão desses discursos oriundos da disciplina, no direito; é a colonização dos procedimentos da normalização sobre os procedimentos da lei. “O desenvolvimento da medicina, a medicalização geral do comportamento, das condutas, dos discursos, dos desejos, etc., se dão na frente onde vem encontrar-se os dois lençóis heterogêneos da disciplina e da soberania” (FOUCAULT, 1999, p. 46).

Essa noção de poder, posta em relevo por Foucault, reflete um certo tipo de comportamento de manada na sociedade burguesa. Cujo é correlato a uma normalização (que define o que é e o que não é normal), uma vez que o interesse da burguesia estava nos mecanismos da exclusão, na aparelhagem de vigilância, na medicalização da sexualidade, da delinquência, da loucura. Não era aos loucos que a burguesia dava importância, mas sim, aos procedimentos de exclusão dos loucos, que possibilitavam um lucro político e uma certa utilidade econômica. A burguesia não se preocupa com os loucos, entretanto com o poder que incide sobre os mesmos. Da mesma forma, ela não se interessa pela sexualidade da criança, mas sim pelo sistema de poder que exerce controle sobre essa sexualidade. Não importa à burguesia a punição ou a reinserção dos delinquentes, mas o conjunto dos mecanismos através dos quais o delinquente é controlado, vigiado, punido, reformado.

A crítica local empreendida por Foucault se efetuou através do que ele chamou de “reviravoltas de saber”, insurreição dos “saberes sujeitados⁸”. Toda uma gama de saberes que não eram considerados como saberes conceituais, como saberes suficientemente elaborados; saberes tidos por ingênuos e inferiores, saberes que tinham o *status* de estar abaixo do nível do conhecimento e da cientificidade exigidos, tais como: o do psiquiatrizado, o do enfermo, o do doente, o do médico que se encontra numa posição paralela e marginal comparado com o “saber médico”; o saber do delinquente. Foi esse “saber das pessoas” (FOUCAULT, 1999, p. 12), esses saberes desqualificados que possibilitaram a elaboração dessa crítica.

O empreendimento genealógico de Foucault consiste em fazer vir à tona saberes locais, desqualificados, descontínuos, não legitimados, para fazer frente à instância teórica de pretensão unitária que procura eliminá-los e hierarquizá-los em favor de uma ciência que seria possessão só de alguns privilegiados detentores do saber.

As genealogias, essas anticiências se insurgem não necessariamente contra os conteúdos, contra os métodos de uma ciência, mas sim, contra os efeitos centralizadores de poder que estão atrelados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico que é elaborado no âmago da sociedade burguesa. É justamente

⁸ Os saberes sujeitados são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fazer reaparecer, pelo menos, é claro, da erudição. (FOUCAULT, 1999, p. 11 e seguintes).

contra os efeitos de poder inerentes ao “discurso científico” que a genealogia deve travar suas guerras. Faz-se necessário

[...] levantar a questão, se interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo. Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser esse saber uma ciência? Qual o sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar...? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar para destacá-la de todas as formas maciças circulantes e descontínuas de saber? (FOUCAULT, 1999, p. 15)

É através desses discursos – dispositivos de poder, que se propõe da ordem do universal, do generalizante “discursos de verdade”, sacralizados pelo direito, pela medicina, pelas ciências humanas e por outras instituições que puderem ser pensadas como emissoras de discursos de verdade é que se processam as relações de poder. São esses discursos, que se encarregam de julgar, condenar, classificar, “obrigar” – ainda que de forma permitida, voluntária, o indivíduo a realizar determinadas tarefas e a submeter-se a um certo modo de comportamento. Como afirma Foucault, “afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 1979, p. 180).

A questão fundamental para Foucault (2006. p. 235b) é determinar exatamente o que deve ser o sujeito, que *status*, que posição ele deve ocupar, seja no real ou no imaginário, a que condições ele deve estar submetido para se tornar sujeito com legitimidade conforme determinado tipo de conhecimento. Dito de outra forma, trata-se de determinar o modo de subjetivação desse sujeito, como também e simultaneamente determinar quais as condições necessárias para que alguma coisa se torne objeto para um conhecimento possível. Trata-se, aqui, de determinar o modo de objetivação. Faz-se necessário também destacar que essa objetivação e essa subjetivação não independem uma da outra. É exatamente dessa dependência, desse mútuo desenvolvimento e de sua ligação recíproca que se originam os chamados “jogos de verdade”, ou seja, como o próprio Foucault afirma, são “as regras segundo as quais, a respeito de certas coisas, aquilo que um sujeito

pode dizer decorre da questão do verdadeiro e do falso” (FOUCAULT, 2006, p. 235b).

Para este pensador francês, a história crítica do pensamento é a história da emergência desses jogos de verdade. É a história das veridicações, compreendidas como as formas através das quais se articulam, sobre um domínio de coisas, discursos que podem ser considerados verdadeiros ou falsos. Entretanto, essa questão Foucault não a propôs a respeito de todo e qualquer jogo de verdade, mas somente à cerca daqueles que envolvem o próprio sujeito enquanto objeto de saber possível: “Quais são os procedimentos de subjetivação e de objetivação que fazem com que o sujeito possam se tornar, na qualidade de sujeito, objeto de conhecimento” (FOUCAULT, 2006, p. 235).

O percurso teórico-metodológico empreendido por Foucault, seja em sua arqueologia, seja em sua genealogia, no sentido de tomar como fio condutor para suas análises a questão das relações que se estabelecem entre sujeito e verdade, implica necessariamente em certas escolhas: primeiro, uma postura de “ceticismo sistemático” com relação a todos e quaisquer universais antropológicos. Tudo o que é colocado como que sendo de verdade universal, apriorístico, quanto à natureza humana ou a qualquer categorização que se possa aplicar ao sujeito, deve, necessariamente, ser submetido à experiência e à análise. Portanto, deve-se “recusar o universal da loucura, da delinquência ou da sexualidade” (FOUCAULT, 2006b, p. 237). Entretanto,

[...] Isso não significa que aquilo a que essas noções se referem não seja nada ou que elas não passem de fantasias inventadas pela necessidade de uma causa duvidosa; é, portanto, bem mais do que a simples constatação de que seu conteúdo varia com o tempo e as circunstâncias; é se interrogar sobre as condições que permitem, conforme as regras do dizer verdadeiro ou falso, reconhecer um sujeito como doente mental ou fazer com que um sujeito reconheça a parte mais essencial dele próprio na modalidade o seu desejo sexual. (FOUCAULT, 2006b, p.237).

Segundo, fazer a inversão do procedimento filosófico de remontar a idéia de um sujeito constituinte, do qual se procura dar conta como se fosse objeto de conhecimento geral. Deve-se, pelo contrário, fazer o estudo das práticas concretas por intermédio das quais o sujeito se constitui na imanência de um campo de conhecimento. Dessa forma, os discursos da doença mental, os discursos da

delinquência, como os da sexualidade, só dizem respeito ao que é o sujeito dentro de um jogo muito restrito, muito particular de verdade.

Terceiro, é necessário eleger como campo de análises as “práticas”, fazer uma abordagem, um estudo pela via do que “se fazia”. Afinal de contas, “são as práticas concebidas ao mesmo tempo como um modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e objeto” (FOUCAULT, 2006b, p. 238).

A análise das relações de poder é de fundamental importância na medida em que é através dessas práticas que se coloca em pauta também analisar as diferentes maneiras de objetivação do sujeito. Não se trata de questionar a respeito das origens, dos princípios e dos limites do poder, mas de analisar a sua mecânica, ou seja, os procedimentos e as técnicas de que o mesmo se utiliza, nos mais diversos contextos institucionais, no sentido de atuar sobre o comportamento dos indivíduos, seja tomando-os isoladamente ou em grupo, com o fim de formar, gerir, modificar seus modos de se conduzir para, assim, impor finalidades à sua imobilidade/passividade ou então inscrevê-los, enquadrá-los nas estratégias em conjunto. Tais relações de poder caracterizam o “como”, a forma de “governo” pela qual os homens “se governam”. A análise foucaultiana mostra de que maneira, por intermédio de que formas de governo dos loucos, dos doentes, dos criminosos, etc., foi possível ser objetivado o sujeito louco, o sujeito doente, o sujeito delinqüente.

É a partir dessa “normalização” que a loucura, a doença, a prisão, o desejo serão objetos de estudo de Foucault. Quando ele estuda a loucura, na verdade está se propondo a pensar o diferente da razão; quando estuda a doença, pensa o diferente do homem são. Quando se trata do preso, seu interesse é com o diferente, o fora da lei; quando analisa a sexualidade, preocupa-se com o que está fora dos padrões do que é tido como da ordem do “verdadeiro sexo”. Foucault procura analisar experiências-limite, que vivem a diferença, que estão para além do “mesmo” a fim de fazer uma “filosofia da cultura”, a qual parte da concretude, da imanência, da contingência. Procura analisar a estrutura da racionalidade, fazer uma genealogia da razão, da saúde, pensar como a idéia da saúde está se estruturando. Quando estuda a loucura, na verdade está analisando a racionalidade que procura dar conta do que é a loucura e de quem é o louco, dizer a verdade do louco. Foucault não está necessariamente falando do louco, do excluído, todavia de como a sociedade e a cultura tratam o diferente. Por isso, na ótica de Foucault não existe o louco como

uma universalidade, mas cada sociedade tem o louco que ela mesma produz, inventa. Quando Foucault faz uma história da loucura, procura mostrar que o louco é produzido pela sociedade em que vive. Procura pensar como o instituído trata aquilo que não é instituído.

O problema saber/poder não era, para Foucault, a questão fundamental, era apenas um instrumento que possibilitava fazer uma análise mais precisa do problema das relações entre sujeito e os jogos de verdade. O que Foucault rejeitou, para ser preciso, foi que se fizesse de forma prévia uma teoria do sujeito, como o fizeram a fenomenologia e o existencialismo, e que a partir daí, fosse posta a questão de saber como determinada forma de conhecimento era possível, por exemplo. O que Foucault pretendia era fazer ver como o sujeito se constituía a si próprio de uma ou de outra forma determinada, fosse como sujeito louco ou são, delinquente ou não, doente ou são e isso através de uma série de práticas que se constituíam em jogos de verdade, práticas de poder. Somente recusando uma teoria do sujeito apriorístico é que era possível empreender a análise das relações que possivelmente se estabeleceram entre a constituição do sujeito e os jogos de verdade. Assim, na ótica de Foucault, o sujeito não pode ser pensado como algo que é uma substância. O sujeito é uma forma, e esta forma não é, necessariamente, idêntica a si mesma. Como ele afirma:

[...] Você não tem consigo próprio o mesmo tipo de relações quando você se constitui com o sujeito político que vai votar ou tomar a palavra em uma assembleia, ou quando você busca realizar o seu desejo em uma relação sexual. Há, indubitavelmente, relações e interferências entre essas diferentes formas de sujeito; porém, não estamos na presença do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso, se exercem, se estabelecem consigo mesmo formas de relações diferentes. E o que me interessa é a constituição histórica dessas diferentes formas de sujeito, em relação aos jogos de verdade. (FOUCAULT, 2006b, p. 275)

É a partir dessa perspectiva de análise que a loucura vai ser pensada. A loucura vai existir, como contrária a uma normalidade que foi construída na sociedade burguesa com a finalidade de justificar determinadas posturas e relações de dominação. É diante dessa loucura, desrazão, perversão, desordens na maneira de agir e de querer, que nasce a dita racionalidade psiquiátrica, a qual reduziu tal

desrazão ao silêncio, ao convertê-la em loucura. Essa racionalidade psiquiátrica nasce no momento em que se tem alguém autorizado a falar desse outro: “o louco”, “o perverso”. Tal racionalidade legitimava o enclausuramento dessa loucura, dessa perversão. “É assim que o hospital não é apenas local de cura, ‘máquina de curar’, mas também instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber” (MACHADO, 1981, p. 199).

A ‘verdade’ não existe “fora do poder ou sem poder”, como destaca Foucault (1979, p. 12), as relações do poder múltiplas que atravessam o corpo social, caracterizando-o e o constituindo não se dissociam, não se estabelecem nem funcionariam sem “uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso” (FOUCAULT, 1979, p. 179). É nesse sentido que o hospital é também um instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber. “O papel do hospital era então, não só de deixar ver a doença tal como é, mas também produzi-la enfim na sua verdade até então aprisionada e entravada” (FOUCAULT, 1979, p. 18).

Ainda afirma Foucault:

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que tem o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 1979, p. 18)

Assim, a análise de Foucault, na relação saber-poder, propõe uma desnaturalização dos discursos, dos conceitos, no sentido de mostrar que o conceito não evoca as coisas, pois o mesmo é construído. Logo, alguns discursos de verdade, como o da racionalidade psiquiátrica, dentre outros, são constituídos com a finalidade de legitimar relações de poder, de dominação, como justificativa de determinados interesses. Como afirma:

O objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade[...] é mostrar como a ‘série de práticas/regime de verdade’

forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o à demarcação do verdadeiro e do falso. (FOUCAULT, 2008, p. 27)

A biopolítica é uma maquinaria social de fabricação da subjetividade que se utilizando dos discursos das ciências humanas, da medicina, do direito, e outros, procura fixar o que é normal e o que é anormal. A biopolítica tem a ver com a política da verdade que nos constitui. Consiste em mecanismos de poder saber que procura imprimir na subjetividade um determinado modo de ser e de pensar, estabelecendo fronteira entre o louco e o não louco, o doente e o são, o criminoso e o não criminoso, o corpo dócil e útil e o corpo revoltado e inútil, o homossexual e o heterossexual.

Se até aqui o problema das relações de sujeito e os jogos de verdade foram analisados a partir de práticas coercitivas e de jogos teóricos ou científicos, no próximo capítulo, discutir-se-á a respeito do interesse de Foucault pela maneira com a qual o sujeito se elabora de uma maneira mais ativa, por intermédio de uma biopolítica de resistência. Entretanto, faz-se necessário destacar que tais práticas de resistência não são alguma coisa inventada pelo próprio indivíduo, porém se trata de esquemas com os quais ele se depara e que os encontram mais ou menos sedimentados em sua cultura. Esses esquemas lhes são propostos, sugeridos ou mesmo impostos pela sua sociedade e pelo seu grupo social.

2 BIOPOLÍTICA, CRÍTICA E RESISTÊNCIA

2.1 Biopolítica como potência da vida

Ao contrário do que pensam aqueles que rotulam Foucault como alguém que via somente o poder sem nenhuma possibilidade de liberdade, como Harbermas no seu *Discurso filosófico da modernidade*⁹, é possível vislumbrar a temática da liberdade já nas suas primeiras discussões sobre o poder. O Foucault de *Vigiar e Punir* é o mesmo da *Hermenêutica do Sujeito* (2006a). E mais: o Foucault da *Hermenêutica do Sujeito* é o mesmo de *Doença mental e Psicologia*¹⁰, na qual movido pela vontade de liberdade, procura fugir das categorizações, das naturalizações do que é construído na cultura. Como observa Eribon (2008, p.297): “Qual foi sua “política”, por meio de todas as suas evoluções, de Doença Mental e personalidade, em 1954, até os últimos volumes da História da sexualidade, em 1984, senão procurar imaginar como podemos nos “libertar”?” (ERIBON, 2008, p. 297).

A biopolítica, aqui, apresenta-se como uma política de resistência, na qual se faz lutas críticas, pontuais. Conforme acentua Souza Filho¹¹:

Se Foucault generaliza as dimensões micropolíticas do poder, suas hierarquias, mecanismos de vigilância, serialização de indivíduos nos limites de cada instituição ligada ao *panopticon*, ou no controle da massa populacional na biopolítica, ele igualmente procurou inventar formas de ação e de existência que impossibilitam a exclusão total do poder, e até afirmou que se o poder se exerce sobre o outro, é o próprio outro que limita o poder. Foucault demonstra que o exercício do poder constitui, mas também esgota a soberania política, e é nessa atividade recíproca que o sujeito pode refletir sobre sua participação, inventando sua liberdade. (SOUZA FILHO, 2008, p. 25)

Ainda que se possa dizer, como o faz Duarte (2006, p. 45), por exemplo, que o conceito foucaultiano de biopolítica foi apresentado em 1976, no último capítulo de História da sexualidade I: A vontade de saber e que se desenvolveu no curso proferido no Collège de France, publicado posteriormente com o título *Em defesa da sociedade* e que somente a partir da década de 90 ele passou a receber outros

⁹ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁰ Publicado anteriormente com o título *Doença Mental e personalidade*.

¹¹ SOUZA FILHO, Alípio. Foucault: O cuidado de si e a liberdade ou A liberdade é uma agonística. In: *Cartografias de Foucault*. Durval Muniz de Albuquerque Júnior; Alfredo Veiga-Neto; Alípio de Souza Filho (Organizadores). Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 13-26.

desenvolvimentos, “inflexões e aprofundamentos, engendrando linhas de investigação nem sempre concordantes entre si” (DUARTE, 2006, p. 6), pode-se dizer também que há um elemento originário na noção de biopolítica e que se conserva em outros pensadores que refletem a respeito do conceito: a resistência ao governo dos outros, a resistência que se pode oferecer a qualquer tentativa de colonização, de fabricação da subjetividade.

Como põe em relevo a filósofa Judith Revel (2006, p. 53), longe de começar nos anos 77-78-79, com os cursos no Collège de France, em especial *Nascimento da Biopolítica* (78-79), a reflexão biopolítica encontra-se já explicitamente presente em *Vigiar e Punir* (1975). E mais, já é possível, conforme a autora, encontrarmos a intuição fundamental do duplo valor ou sentido da noção de biopolítica: de um lado, “uma biopolítica entendida como um conjunto de biopoderes locais, isto é, como nova tipologia de relações de poder que se aplicam à vida”; de outro,

uma biopolítica entendida como expressão da potência da vida face aos poderes, isto é, como uma política de resistência, portanto, como produção de subjetividade que seja, simultaneamente, crítica daquilo que é invenção daquilo que será, busca de uma ruptura com o presente e problematização de um devir-outro da atualidade.

Ainda como acentua Revel, a hipótese de alguns pensadores como Pelbart, Negri, por exemplo, é que esta biopolítica como “política da potência” constitui-se em um elemento essencial que possibilita tanto a relação com a nossa própria atualidade, como também das condições de surgimento de outras subjetividades, sejam singulares ou comuns, sob a forma, por exemplo, de uma “política de multidões”.

O que por muito tempo, sob a influência literária de Bataille e de Blanchot, Foucault chamou de “transgressão”, nos anos 60, e que ele começa a chamar de resistência na década de 70, é a potência de uma outra política possível, ou seja, é, simultaneamente, “o espaço possível de novas subjetividades, novas práticas, novas estratégias, novas modalidades de agregação”, como o espaço possível “de uma nova relação com o poder que se contesta, não mais externa, mas interna; não mais dialética, porém verdadeiramente conflitual; não mais apenas defensiva, mas inovadora; não mais reprodutora – a contrario – daquilo que se contesta, mas criadora de uma verdadeira diferença”. (REVEL, 2006, p. 54)

Se por um lado, podemos afirmar com Duarte (2006, p. 48), que foi apenas no final do percurso genealógico de sua investigação que Foucault chegou aos conceitos de biopoder e biopolítica¹², quando ele diagnostica o aparecimento, no decorrer do século XVIII, de um poder disciplinador e normalizador e que passa a se exercer não somente sobre os corpos individualizados, mas também no tecido institucional da sociedade, que ao se concentrar na figura do Estado começa a administrar a vida e o corpo da população, por outro lado, podemos ainda afirmar que esses conceitos tem uma origem um pouco mais distante ou anterior à genealogia, na medida em que a biopolítica apresenta uma outra face, que não é mais a face cavernosa, escura, da colonização, da dominação que fabrica, normaliza a vida dos indivíduos, mas ela pode ser pensada como uma postura crítica, uma insubmissão diante das servidões, dos conservadorismos e essa postura, essa insubmissão, essa vontade de não ser governado, de não ser categorizado já está presente em Foucault antes mesmo de seu encontro com o método Nietzsche (a genealogia).

Até porque, como bem destacou Carmo (2008, p.126), embora Nietzsche tenha servido de material para o “fazer filosófico” de Foucault, essa influência não é no sentido comum, no qual um ao contestar o outro acaba por absorver ou levemente alterar a filosofia anterior; “a influência nietzschiana, kantiana, deleuziana, da literatura, da medicina, da política, seja ela qual for, é da ordem da provocação e diferenciação a partir de uma co-relação. O pensamento de um filósofo servia de material experimental para uma inovação possível” (CARMO, 2008, p.127). Quando Foucault compara o seu trabalho ao de Kant, não se trata necessariamente de uma influência kantiana no sentido comum, mas se trata de alguém que viu na sua obra semelhanças com o projeto crítico que Kant desenvolveu.

Como acentua Revel (2006, p. 57), são dois os termos que Foucault utiliza para nomear esta nova economia do poder cujo fundamento é, por um lado, a exploração da vida dos indivíduos, no sentido de fazer trabalhar a sua força física e controlar seus apetites, e de outro, a gestão de seus próprios corpos e na normalização do que os indivíduos fazem com os mesmos: biopoderes e biopolítica.

¹² O termo biopolítico aí designa simplesmente a maneira pela qual o poder se transformou entre o final do século XVIII e o começo do século XIX, a fim de governar não apenas os indivíduos, através de um certo número de procedimentos disciplinares, mas também o conjunto de seres vivos constituídos em populações; e isso levou a que, através dos biopoderes locais, se começasse a se ocupar de coisas que costumavam ficar fora daquilo que era considerado habitualmente como a esfera do político – a higiene, a alimentação, a natalidade. (REVEL, 2006, p. 57)

Dois termos que podem ser empregados de forma indistinta. Entretanto, o problema é que a manutenção dessa indistinção entre biopoderes e biopolítica pode ocasionar a impressão de que não há resistência possível à captação da vida e a sua gestão normativa. Dito de outra forma: “nenhuma exterioridade que se sustente, nenhum contra-poder à vista, a menos que se reproduza pelo avesso aquilo que se quer libertar”. (REVEL, 2006, p.58).

É possível fazermos a dissociação dos biopoderes e da biopolítica, considerando esta última “uma afirmação da potência da vida contra o poder sobre a vida” (REVEL, 2006, p.58), localizando assim, na própria vida, sendo esta pensada enquanto “produção de afetos e de linguagens, na cooperação social, nos corpos e nos desejos, na invenção de novas formas de relação consigo e com os outros”, o *lócus* de criação de uma nova subjetividade que se constituiria como um momento de desassujeitamento. (REVEL, 2006, p. 58)

Como observa Corsini (2007, p. 2), Judith Revel diagnostica que nos primeiros anos da década de 70, Foucault falava indistintamente em biopoder e biopolítica. Porém, precisou distinguir e ampliar os dois conceitos. De maneira simplificada, “biopoder seria efetivamente o poder sobre a vida”, e a biopolítica “poderia ser vista como a resposta resistente da vida diante desse poder. Ainda conforme Corsini, esta segunda acepção já aparecia ou já estava de alguma forma indicada no final do primeiro volume da História da Sexualidade (A vontade de saber), no qual podemos ler que,

contra o poder aplicado sobre a vida, as forças que resistem vão se apoiar exatamente naquilo sobre o que o poder investe: no corpo, na vida do homem enquanto ser vivo. Ou seja, a biopolítica teria também uma dimensão de réplica da política a todos os procedimentos de controle e de captura do poder. Negri e Hardt dizem que Foucault indica, neste momento de sua obra, as linhas em formação da sociedade de controle em um horizonte de imanência e de um poder ativo – uma biopolítica social. (CORSINI, 2007, p. 2)

O tema da possibilidade da resistência aparece de forma evidente e cedo no percurso intelectual empreendido por Foucault. Em *Vigiar e Punir* (1975), obra na qual só se costuma ver a escuridão da dominação e a impossibilidade de liberdade é possível “ouvir” o anúncio de uma guerra, de uma teimosia daqueles que se debatem contra a dominação. Nas palavras de Foucault:

Nessa humanidade centralizada, efeito e instrumento de complexas relações de poder, corpos e forças submetidos por múltiplos dispositivos de “encarceramento”, objetos para discursos que são eles mesmos elementos dessa estratégia, temos que ouvir o rugido surdo da batalha. (FOUCAULT, 1987, p. 254).

Como observa Revel (2006), mais sutil, nas páginas de *Vigiar e Punir*, é a permanência da preocupação de Foucault com a sua própria atualidade. Parece ser impossível, inclusive, passar pelas páginas desse livro sem considerar a mudança metodológica que ele operou ao passar da arqueologia à genealogia, isto é, “de uma perspectiva orientada para a análise das cesuras passadas enquanto passadas, a uma outra, na qual a cesura é muito mais uma linha de demarcação entre o que não é mais e o nosso presente”. (REVEL, 2006, p. 59)

É a possibilidade de um espaço de resistência para a atualidade que se vê despontar em diversos momentos da obra de Foucault. O panóptico de Bentham, a figura mais emblemática do poder disciplinar, que se tornou para a maioria dos leitores a imagem que encerra todo o pensamento de Foucault – uma caricatura de suas análises – é interpretada de forma imprecisa. A esse respeito Foucault salienta:

No que concerne à redução de minhas análises à figura simples que é a metáfora do panóptico, creio que aqui também se pode responder em dois níveis. Pode-se dizer: comparemos o que eles me atribuem ao que eu disse. E aqui é fácil mostrar que as análises do poder conduzidas por mim não se reduzem de modo algum a essa figura, nem mesmo no livro em que eles foram tentar encontrá-la, quer dizer, em *Vigiar e Punir*. De fato, se mostro que o panóptico foi uma utopia, uma espécie de forma pura elaborada no final do século XVIII para fornecer a fórmula mais cômoda de um exercício constante do poder imediato e total [...] é verdade também que mostrei, imediatamente, que se tratava, em termos precisos, de uma utopia que nunca funcionara tal como ela fora descrita, e que toda a história da prisão – sua realidade – consiste justamente em ter sempre passado ao largo desse modelo. (FOUCAULT, 2006, p. 273).

Como se vê, o próprio Foucault se viu na necessidade de relativizar esta figura, que tornada em caricatura por grande parte daqueles que a viam, era tida como a encarnação de um poder que tinha controle absoluto, transparência total, que era capaz de dividir e repartir milimetricamente o espaço, de controlar minuciosamente o tempo e que com isso seria capaz de treinar os indivíduos até que se tornassem inteiramente obedientes: politicamente dóceis e economicamente produtivos. Ora, se como destacou o próprio Foucault, o panóptico é uma utopia que nunca funcionou, ou poderíamos dizer, que nunca se atualizou (no sentido

aristotélico, de uma potência que se atualiza), significa que as relações de poder nunca atingiram essa transparência plena sobre a vida e os corpos que estavam sob a sua mira. Dito de outra forma, isso quer dizer que em hipótese nenhuma a liberdade dos homens, o emaranhado de suas relações, a complexidade de suas trocas, sejam de que natureza for, a riqueza de sua vida pode se restringir ao domínio frenético e absoluto daquilo que quer, simultaneamente, concertá-la, geri-la e explorá-la até às suas últimas possibilidades.

Apesar da aparente “onipresença” do poder disciplinar, cujo símbolo foi o panóptico, com a sua vigilância que parece se espalhar por todas as partes, não quer dizer que não haja formas de escapar das malhas do poder. Houve revoltas e formas de resistências contra o olhar. Conforme as palavras do próprio Foucault:

[...] a resistência efetiva das pessoas é um outro elemento que torna Bentham irreal. [...] A análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar que o poder é ao mesmo tempo anônimo e sempre vencedor. Trata-se, ao contrário, de demarcar as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataques de uns e de outros. (FOUCAULT, 1979, p.225).

O poder não se apresenta como algo a que não se possa oferecer resistências. Pelo contrário, a análise dos mecanismos de poder dá um vislumbre de como o poder pode suscitar tais resistências. Como observa Foucault, na mesma página, “a fábrica e seus horários durante muito tempo suscitaram uma resistência passiva que se traduziu no fato de simplesmente se faltar ao trabalho”, ou seja, as resistências podem não se dar no âmbito de violentas revoltas, mas na forma da passividade.

Para Foucault, onde houver poder haverá resistência. “A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (FOUCAULT, 1979, p. 241). As correlações de poder implicam uma multiplicidade de pontos de resistências presentes em toda rede de poder.

Na definição que Foucault dá sobre o poder como sendo uma relação móvel e dinâmica, que pode ser qualquer coisa, menos um ente estático, está implícita e

porque não explícita, a liberdade dos indivíduos. Como bem aponta Revel (2006, p. 60),

[...] é a esta intuição formidável que Foucault dedica os últimos anos de seu trabalho. A passagem para a ética e para o tema da subjetivação é, nesse ponto de vista, muito claramente a introdução deste tema, não dos processos de liberação que, embora sejam necessários, correm o risco, no entanto, de se reduzirem a uma espécie de círculo dialético entre poder e contra-poder -, mas de práticas de liberdade no próprio seio das relações de poder. É este uso intransitivo da liberdade que escolhemos sublinhar, distinguindo o poder sobre a vida e a potência da vida, os biopoderes e as biopolíticas.

Nas palavras de Foucault (2006b, p. 273):

Quando definimos o exercício de poder como sendo um modo de ação sobre a ação dos outros, quando os caracterizamos pelo “governo” dos homens uns pelos outros – no sentido mais amplo dessa palavra – estamos incluindo um elemento importante: o da liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, e na medida em que são “livres” – entenda-se por isso sujeitos individuais e coletivos que têm em sua frente um campo de possibilidade no qual várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamentos podem ter lugar. Quando as determinações estão saturadas, não há relação de poder: a escravidão não é uma relação de poder quando o homem está acorrentado (trata-se de uma relação física de constrangimento), mas quando, justamente, ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um face a face de poder e de liberdade, com uma relação de exclusão, entre eles [...] a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, portanto, ser separadas. O problema central do poder não é o da “servidão voluntária” (como podemos desejar ter escravos?): no coração da relação de poder, provocando-a incessantemente, há a teimosia do querer e a intransitividade da liberdade. (FOUCAULT, 2006, p. 273).

Na ótica de Foucault, para que aconteça uma relação de poder é necessário que haja sempre uma possibilidade de liberdade de ambos os lados. Até mesmo nas relações, nas quais há completo desequilíbrio, ou seja, mesmo quando se pode constatar que um determinado ator tem todo poder sobre o outro, ainda assim, um poder só pode ser exercido sobre outro caso reste ao que se encontra em desvantagem a possibilidade de reagir, suicidar-se, pular a janela. Isso quer dizer que há necessariamente possibilidade de resistências nas relações de poder. Se há relações de poder por toda parte é porque há liberdade em todo lugar. (FOUCAULT, 2006, p. 277).

Quando Foucault (1979, p. 280) trata da governamentalidade deixa claro que além da liberdade ser algo necessária, uma vez que a dinâmica das relações de poder pressupõe a possibilidade de revolta, ela também não está limitada aos caprichos das grandes estruturas de poder. Sendo assim, a questão da resistência não pode ser colocada em termos de contrapoder, tendo em vista que não se deve mais olhar para o topo, para o palácio. Na verdade, não há mais palácio que deva ser tomado; e a liberdade deve agir dentro do poder, tendo em vista que a mesma se incide nos campos da vida, de forma local, capilar. É preciso olhar para os súditos.

Assim, Revel (2006, p.61) afirma a respeito dessa análise:

Somente assim poderemos fazer justiça, creio, ao rugido da batalha das últimas linhas de *Vigiar e Punir* e: não o rugido longínquo de amanhã que cantam, ou de modo futuros, mas aquele, bem mais próximo, que se produz sob a superfície das coisas, e que, a qualquer momento rompe as linhas, desloca as relações, e que permite a potência da vida se organizar cada vez mais em novas formas, e com novas práticas. Uma potência política, portanto, pelo simples fato dela não parar de se produzir e de se inventar, uma potência que precisa hoje ser analisada e colocada em obra; uma potência que, longe de colocar a velha figura do sujeito no centro do discurso filosófico, desloca o questionamento para o lado de uma subjetividade que não acaba de experimentar-se em sua própria invenção de si, à procura de uma diferença possível, na idéia de que um ato – e a atualidade que ele carrega – é sempre matriz criativa. É essa ontologia da criação, essa política da subjetividade, essa ética da diferença que rugem realmente desde as origens do tema do biopolítico.

O biopolítico não deve ser pensado como categoria conceitual para falar das ciências humanas. Ele surge de uma atitude crítica de Foucault de questionar a dominação, daí a sua postura ético-política de alguém que faz um programa de pesquisa com esse fim. O biopoder é pensado como fenômeno societário, como momento de resistência no qual o corpo se debate contra toda tentativa de dominação, de adestramento. Esse programa de pesquisa é uma forma de resistência, de renúncia aos saberes cristalizados das “ciências humanas”, do saber médico, do saber psiquiátrico. No seu empreendimento de fazer uma genealogia do sujeito moderno, Foucault investe no sentido de procurar mostrar como saber-poder procura fixar o que é o normal e o que é anormal. Dizer a verdade do sujeito louco e do são, do doente e do não doente, do criminoso e do não criminoso.

Assim, como observa Corsini (2007, p. 03), a biopolítica atualmente “constitui tanto uma modulação de controle e dominação, mas é também o que

resiste ao poder, o que resiste à fixação das relações estratégicas dos poderes em disputa em relações de dominação”. Revel fala de uma “biopolítica da periferia, (poderia acrescentar, uma biopolítica de fronteira)”, o que Peter Pál Pelbart chama de biopotência:

[...] a vida por um triz, em constante variação, passando o tempo todo das formas “maiores”, de dominação, de subordinação, às formas “menores”, de criação de linhas de fuga, de subversão, de invenção, de resistência. É sempre deste permanente embate entre forças que se trata: poderes versus potência. Vale lembrar que os poderes que se abatem o tempo todo sobre a vida, sobre os corpos, sobre a produção, o trabalho, não são poderes onipotentes que visam a simplesmente aniquilar estas forças. Ao contrário, precisam delas, porque o poder não cria nada, ele precisa capturar as forças de criação e esbarra o tempo todo em forças contrárias, que lhes são desde sempre antagônicas. (CORSINI, 2007, p. 03)

Como destaca Pelbart (2003, p. 24), o termo “biopolítica” foi forjado por Foucault para designar uma das modalidades de exercício do poder sobre a vida, vigentes no século 18”. Com foco, sobretudo, nos mecanismos do ser vivo e nos processos biológicos, a biopolítica teria por objeto a população, ou seja, uma massa global atingida por processos de conjunto. Biopolítica significa, pois, essa inserção do corpo e da vida, como também de seus mecanismos, no âmbito dos cálculos explícitos do poder, que faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana. Entretanto, ainda conforme Pelbart, um grupo de teóricos propôs uma pequena inversão, não só semântica, como também conceitual e política. Segundo essa inversão, a biopolítica deixa de ser prioritariamente pensada a partir da perspectiva do poder e de sua racionalidade refletida, tendo como objeto passivo a massa populacional e suas condições de reprodução, sua vida. A noção de vida passa a ser pensada para além dos processos biológicos que atingem a população. “Vida inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto material e imaterial contemporâneo, o intelecto em geral. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo” (PELBART, 2003, p. 25). Essa inversão do termo forjado por Foucault, teria sido, na ótica de Pelbart, em parte inspirada em Deleuze: “biopolítica não mais como poder sobre a vida, mas como potência da vida” (PELBART, 2003 p. 25).

Ainda que seja inegável a inspiração deleuziana, pelo menos em parte, no sentido de que se possa pensar hoje em biopolítica como “potência de vida”, talvez

seja mais plausível falar em deslizamento do conceito de biopolítica do que mesmo em inversão, uma vez que, como se não bastasse os argumentos que Judith Revel apresenta¹³, o próprio Pelbart destaca:

[...] Muito cedo o próprio Foucault intuiu que aquilo mesmo que o poder investia – a vida – era precisamente o que doravante ancoraria a resistência a ele, numa reviravolta inevitável. Mas talvez ele não tenha levado essa intuição até as últimas conseqüências. Coube a Deleuze explicitar que ao poder sobre a vida deveria responder o poder da vida, a potência “política” da vida na medida em que ela faz variar suas formas e, acrescentaria Guattari, reinventa suas coordenadas de enunciação. (PELBART, 2003, p. 25)

Ainda que Deleuze tenha colocado de forma explícita o “poder da vida” como contraponto ao “poder sobre a vida”, essa “política” da vida já aparecia implícita ou mesmo explicitamente, ainda que não estivesse sido nomeada, ao longo das pesquisas e reflexões elaboradas por Foucault. Como já se destacou, é possível detectar apesar de todas as inflexões que o seu pensamento sofre ao longo do seu percurso, no Foucault de *Doença Mental e Psicologia* essa vontade de liberdade, essa política da vida.

Como põe em relevo Farhi Neto (2007, p. 4), a freqüência e a difusão do uso do termo biopolítica, como era previsível, terminou por diluir, em parte, ou alterou completamente, o uso original que Foucault fez do termo. Entretanto, de forma alguma, isso representaria um abuso para o próprio Foucault, uma vez que ele escreveu sua obra como se produz uma ferramenta, justamente para ser manipulada na fabricação de algo novo, que fosse para além dela. “Seu compromisso não era propriamente com a verdade, seja ela absoluta ou relativa, não importa, mas com os efeitos de verdade, muitas vezes políticos, que as ferramentas, por ele forjadas, pudessem induzir”. Por isso, parece ser mais interessante falar em deslizamento do que em inversão do conceito de biopolítica. Os conceitos produzidos por Foucault e a forma como o mesmo opera o seu “fazer-filosófico” guardam uma maleabilidade, uma plasticidade que nos permite vislumbrar múltiplos desdobramentos, deslizamentos, muito mais do que uma inversão dialética.

¹³ Ver página 36 e seguintes.

De qualquer forma, caso se trate ou caso se queira chamar de uma inversão, como propõe Pelbart, não há muita diferença, uma vez que para Foucault, não interessava muito o destino ou o rumo que se dava, o uso que se fazia de seus conceitos. Ao que nos parece, Foucault sempre fez filosofia e estimulou que a fizesse para além do que estava posto. Logo, olhar para Foucault procurando ver além dele mesmo parece ser a melhor maneira de fazer filosofia conforme ele mesmo a pensava. Dessa forma, seja pensado como inversão ou como deslizamento do conceito originário de biopolítica, elaborado por Foucault, o conceito de biopotência ou a noção de uma biopolítica como resistência aparece, ainda que de forma implícita, como outra possibilidade no interior do seu próprio pensamento.

A respeito desta biopotência ou “política da vida” ou mesmo política de resistência, afirma Pelbart (2003, p. 86):

Pois trata-se sempre da vida, na sua dimensão de produção, que o poder investe, e que no entanto é o caldo a partir do qual emergem os contrapoderes, as resistências, as linhas de fuga. Daí a presença insistente do prefixo *bio* nesse leque conceitual. Biopoder como um regime geral de dominação da vida, biopolítica como uma forma de dominação da vida que pode também significar, no seu avesso, uma resistência ativa, e biopotência como a potência de vida da multidão. (PELBART, 2003, p. 86).

Ainda que o poder queira abraçar a vida de forma ostensiva, na contra-mão desse exaustivo investimento aparece, manifesta-se a “potência biopolítica”, “a biopotência da multidão na sua desmesura”, que no seu “misto de inteligência coletiva”, de troca de afetos, capacidade de invenção se constitui num lugar, onde se produzem novas modalidades de insubmissão.

Essa política de resistência, de insubmissão pode ser percebida também naquilo que Michel Maffesoli denominou de “potência subterrânea”, um poderoso “querer viver”. Este pensador em sua sociologia filosófica observa um deslocamento do global para o local, ou seja, a passagem do proletariado para o povo – a passagem de um sujeito histórico ativo para um totalmente irresponsável com relação ao futuro. Como afirma Maffesoli (2000, p. 46):

[...] Isto nos obriga a encarar a saturação da questão do poder (isto é, do político) em sua função projetiva, e o surgimento da questão da potência que move, no fundo, a multiplicidade das comunidades esparsas e fracionadas e, no entanto, ligadas umas às outras numa arquitetura diferenciada expressa naquilo que chamei de “harmonia conflitual”. É nesta perspectiva esquemática que convém apreciar a apreensão do vitalismo: o fato de que nele, a vida se faça muito mais presente que o nada ao invés da “separação”, da alienação e da atitude crítica que a exprimem, importa agora analisar “a afirmação” da vida, o querer viver societal, que mesmo de maneira relativista serve de suporte à vida quotidiana vista de perto.

As diversas questões relativas a essa saturação do político como a mudança de valores, o fracasso do mito do progresso, a ditadura ou a pregnância da imagem, a supervalorização do hedonismo, a persistência do sentimento religioso, tem todas elas como cenário ou pano de fundo o que se pode chamar de “potência irreprimível” (MAFESOLLI, 2000, p. 47).

Como se vê, a biopolítica de resistência, essa biopotência, essa potência irreprimível é um fenômeno societário de manifestação de resistência. E em Foucault, essa biopolítica de resistência não é meramente uma categoria para falar das ciências humanas, mas é uma ação, uma ética e uma política de alguém que elabora um programa de pesquisa para questionar a dominação, a colonização, a sujeição.

Se num sentido a biopolítica é uma maquinaria de poder que adentra os corpos dos indivíduos e gerencia as questões relacionadas ao governo da população enquanto uma massa global, como também fabrica a subjetividade dos sujeitos, em outro sentido, e essa é a discussão deste capítulo, as reflexões de Foucault tornam possível também pensar a biopolítica como uma política de resistência, uma postura do sujeito contra a sua condição de assujeitado. Trata-se de pensar o “biopolítico” neste autor como uma ferramenta conceitual ou mesmo um princípio de inteligibilidade para leitura de sua obra. Uma biopolítica de resistência como uma “indocilidade refletida” (1978, p. 5), que é a força-motriz que dá sentido ao seu programa de pesquisa. A biopolítica é apresentada como um conceito que se desenvolve, estando presente já, não somente em *Vigiar e Punir*, como assinala Revel (2006, p. 51-52), mas encontra-se aquém e além desta, sendo possível encontrar seus traços em obras e pesquisas anteriores e posteriores. Essa biopolítica de resistência é a evidenciação prática dessa ética de atitude contestatória que não aceita a dominação/sujeição.

Ainda que a primeira aparição da termo biopolítica no trabalho de Foucault tenha se dado no texto *Nascimento da medicina social*, como vimos¹⁴, a reflexão em torno do bio-político perpassa o conjunto das pesquisas e reflexões de Foucault, já estando presente de alguma forma, por exemplo, nos seus primeiros escritos, como em *Doença Mental e Psicologia* (2000), antes mesmo do seu encontro com a leitura de Nietzsche.

O biopolítico aqui é pensado muito mais como “uma expressão da potência de vida face aos poderes, isto é, como uma política da resistência, da diferença” (REVEL, 2006, p. 53), uma produção crítica de subjetividade frente às colonizações, frente às sujeições promovidas pelo discurso sócio-histórico no sentido de fabricar a individualidade dos sujeitos. O bio-político parece surgir nas reflexões de Foucault como um elemento heurístico de questionamento das propostas universalizantes de dominação, sujeição, categorização, fabricação, colonização dos indivíduos que impedem estes de fundarem sua própria subjetividade e constituírem outras formas de experiências de vida. A crítica aparece como a arma mais eficaz no combate aos conteúdos interiores que vão se sedimentando e colonizando a subjetividade dos indivíduos. Nesse combate, faz-se necessário a elaboração e o cultivo de um *ethos* filosófico que tenha a crítica como marca, como atitude.

2.2 A crítica como um *ethos* filosófico

Na contramão da tradição da filosofia política, com Hobbes e Maquiavel, por exemplo, que privilegiou a questão “como governar?”, “como ser governado?”, Foucault se deteve na questão “de como não ser governado?” para responder a questão que era do seu interesse, voltou-se para a história, ou para um momento específico da história. Na sua conferência *O que é a Crítica? Crítica e Aufklärung* (1978), Foucault desenvolve uma reflexão sobre a “atitude crítica” como “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” (FOUCAULT, 1978, p. 1). Ele concebe essa atitude crítica como uma virtude geral e para fazer uma história dessa atitude

¹⁴ Ver página 18.

crítica remete-se à época em que a pastoral cristã ou a igreja cristã com a sua atividade pastoral fazia crer na idéia de que cada indivíduo, a despeito de sua idade, devia ser governado e devia deixar-se governar, ou seja, conduzir à sua salvação, por um outro que servisse de mediador, condutor, numa relação global e concomitantemente detalhada, minuciosa, de obediência.

E para que esta operação de condução à salvação fosse possível nessa relação de obediência, era necessário que esta operação se fizesse em uma tripla relação com a verdade: a) a verdade compreendida enquanto dogma; b) a verdade no sentido de que tal direcionamento de consciência implicasse num certo modo de conhecimento singular, particular, e ao mesmo tempo, individualizante; c) finalmente, na medida em que esse direcionamento se desdobrasse como uma técnica de reflexão que comportasse regras gerais, conhecimentos específicos, alguns preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas, etc. Trata-se da “direção de consciência”, “a arte de governar os homens” (FOUCAULT, 1978, p. 2).

Embora essa arte de governar tivesse ficado por muito tempo restrita à sociedade medieval, relacionada à vida conventual, a grupos espirituais específicos, Foucault diagnostica que houve, a partir do século XV e mesmo antes da Reforma Protestante, uma verdadeira explosão da arte de governar os homens que pode ser entendida pelo menos em dois sentidos: primeiro, houve um deslocamento em relação a seu foco religioso, ou seja, houve uma laicização, uma expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens, como também dos métodos para fazê-la. Segundo, pode-se pensar numa multiplicação dessa arte de governar nos mais variados domínios: governo das crianças, governo dos pobres e dos mendigos, governo da família, da casa, governo dos exércitos, dos mais diferentes grupos, governo das cidades, dos Estados, como governar o próprio corpo, o próprio espírito. Assim uma das questões fundamentais que atravessou os séculos XV e XVI, foi conforme Foucault: “como governar”.

Foi exatamente essa questão capital que respondeu a multiplicação de todas as artes de governar, seja arte pedagógica, arte política, arte econômica, como também o surgimento de todas as instituições de governo, no sentido mais vasto que essa palavra pudesse ter na época. Isso explica a proliferação dos tratados de educação, tratados de filosofia política, tratados de economia. Despontam dessa época, grandes clássicos da educação, da política e da economia como reposta a

essa necessidade ou vontade de governamentalização. Entretanto, como salienta Foucault, no curso *Segurança, território, população* (1977-1978),

[...] Não houve,...., passagem do pastorado religioso a outras formas de conduta, de condução, de direção. Houve na verdade intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e dessas técnicas da conduta. Com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções na era dos governos. [...] condução de si e da família, condução religiosa, condução pública aos cuidados ou sob o controle do governo. É o problema da instituição das crianças. O problema pedagógico: como conduzir as crianças, como conduzi-las até o ponto em que sejam úteis à cidade, conduzidas até o ponto em que poderão construir sua salvação, conduzidas até o ponto em que saberão se conduzir por conta própria – é esse problema que foi provavelmente sobrecarregado e sobredeterminado por toda essa explosão do problema das condutas no século XVI. (FOUCAULT, 2008, p. 310).

Foucault nos faz ver que o pastorado no cristianismo tornou possível toda uma arte de conduzir, de gerir, de governar, de guiar, manipular os homens. Esse pastorado não coincide com a política, nem tampouco com uma pedagogia. É uma arte de governar os homens que dá origem, ou, é um “ponto embrionário da governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno” (FOUCAULT, 2008a, p. 218). A pastoral cristã se apresenta como o cenário, como o pano de fundo desse processo de governamentalidade, tal como esta vai se desenvolver no século XVI, e isso, primeiro, “pelos procedimentos próprios do pastorado”, segundo, “pela constituição tão específica de um sujeito que é sujeitado em contínua obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta” (FOUCAULT, 2008a, p. 243). No entanto, Foucault também identifica alguns pontos de resistência, algumas formas de ataque e de contra-ataque que se produziram no próprio domínio do pastorado. Se o pastorado, por um lado, apresenta-se como um poder que tem de fato o objetivo de conduzir a conduta dos homens, por outro, correlativamente, surgem movimentos específicos de resistências, insubmissões, “revoltas específicas de conduta”. Trata-se de movimentos que tem como alvo outra conduta: “querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos” (FOUCAULT, 2008a, p. 257).

Dito de outra forma, na ótica de Foucault (1978, p.02), essa governamentalização, tão peculiar às sociedades ocidentais européias do século

XVI, não está desvinculada da questão de “como não ser governado?” ou pelo menos da questão “como não ser governado assim”. A atitude crítica seria uma contrapartida, um parceiro e simultaneamente adversário das artes de governar. Uma forma de suspeita, de recusa, de limite e ao mesmo tempo uma “linha de desenvolvimento” das artes de governar. Dessa forma, uma primeira definição da crítica seria esta caracterização geral: “a arte de não ser de tal forma governado”. (p. 02).

Foucault (1978, p. 2-3) ancora esse acontecimento pelo menos em três pontos na história. Fixa o primeiro ponto de ancoragem numa época na qual o governo dos homens era essencialmente uma arte espiritual, ou seja, uma prática essencialmente religiosa subordinada à autoridade de uma igreja, ao ensino de uma Escritura. Assim, apresentar uma postura crítica, não querer ser governado desta forma, significava fundamentalmente buscar na Escritura um outro tipo de relação que não seja aquela ligada ao magistério da igreja. Era um retorno à Escritura, era uma volta ao que era autêntico na Escritura. Pode-se dizer que “a crítica é historicamente bíblica”. O segundo ponto de ancoragem pode ser vislumbrado quando não se quer ser governado de determinada forma por que as leis são injustas. A crítica agora se dá em face do governo e à obediência que ele exige, quer se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família. Trata-se do problema do direito natural. Este tomou, a partir do século XVI, uma função crítica. Ele pergunta pelos limites do direito de governar. Nesse sentido, a crítica é fundamentalmente jurídica. E finalmente, “não querer ser governado”, esse é o terceiro ponto de ancoragem, não é aceitar como verdade o que uma autoridade afirma ser verdadeiro, a menos que se tenham razões suficientes para acreditar. Nesse contexto, a crítica fixa como ponto de ancoragem o problema da certeza frente à autoridade.

O jogo da governamentalização e da crítica, uma em relação à outra, conforme Foucault (1978, p. 3), deram lugar a fenômenos que são fundamentais na história da cultura ocidental: o desenvolvimento das ciências filológicas, o desenvolvimento da reflexão, da análise jurídica, da reflexão metodológica. Contudo, “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”.

Afirma Foucault (1978, p. 03):

E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam uma verdade, pois bem, 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 indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.

Essa definição da crítica como “inservidão voluntária” Foucault compara com a definição que Kant dava da *Aufklärung*¹⁵ (Ilustração). Este último, conforme Foucault, a definiu primeiramente “em relação a um certo estado de menoridade no qual estaria mantida a humanidade, e mantida autoritariamente; em segundo lugar, Kant definiu essa menoridade, a caracterizou “por uma certa incapacidade na qual a humanidade estaria retida, incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem alguma coisa que fosse justamente a direção de um outro” (FOUCAULT, 1978, p. 3); em terceiro, ele definiu “essa incapacidade por uma certa correlação entre uma autoridade que se exerce e que mantém a humanidade nesse estado de menoridade, correlação entre este excesso de autoridade e, de outra parte, algo que ele considera, chama uma falta de decisão e de coragem” (FOUCAULT, 1978, p. 3). A tentativa de sair de estado de menoridade consiste num esforço que deve ser empreendido pelos indivíduos que procuram se emancipar dos dogmas, isso tanto no âmbito particular, individual, quanto coletivo. Como endossa Seixas (2008, p.134), “há um apelo para se ter a coragem de se conhecer e pensar por si mesmo, atingindo a maturidade e assim assumir as próprias decisões sem recorrer aos dogmas”, e isso é possível quando os sujeitos fazem uso da razão e desafiam as premissas apresentadas como certas, norteando as suas crenças e condutas.

Como acentua Foucault (2005, p. 337), para Kant, a saída que caracteriza a Ilustração consiste num processo que pode libertar o homem do seu estado de menoridade. A *Aufklärung* tem uma palavra de ordem: “tenha coragem, audácia de saber” (*Aude saper*). É um processo do qual os homens fazem parte coletivamente, ao mesmo tempo em que é um ato de coragem a ser realizado pessoal e individualmente. Dessa forma, o que Kant descrevia como a *Aufklärung*, é o que

¹⁵ *Aufklärung* como “a saída do homem do estado de minoridade ou dependência infantil, da qual o homem é o próprio culpado por sua incapacidade de não pensar por si mesmo” (KANT, 1984, p. 100).

Foucault descrevia como a crítica, como a atitude crítica que se vê surgir como atitude específica no Ocidente a partir do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade. É uma coragem, audácia de saber (“sapere aude”) que Foucault evoca quando traz à tona esse projeto, uma vez que “Kant fixou para a crítica em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno a toda Aufklärung presente e futura, de conhecer o conhecimento” (FOUCAULT, 1978, p. 7). Embora o momento essencial da atitude crítica seja o problema da interrogação do conhecimento sobre seus próprios limites, o uso kantiano da atitude crítica não impede que a crítica coloque também a questão: “o que o uso da razão, qual uso da razão pode trazer efeitos quanto aos abusos do exercício de poder, e por consequência ao destino concreto da liberdade?” (FOUCAULT, 1978, p. 20). Para Foucault, a Ilustração aparece como um problema político: como uma audácia de saber pode se exercer, efetivar-se plenamente se os indivíduos devem obedecer tão exatamente quanto possível?

Foucault (2005, p. 341), no seu *O que são as Luzes?*¹⁶, interpreta o texto de Kant como estando em algum lugar entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história. Trata-se de uma reflexão de Kant a respeito da atualidade de seu trabalho. A singularidade desse texto consiste no fato de que o mesmo se apresenta como uma reflexão sobre a “atualidade” como irrupção, diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular. Dessa forma, seria possível vislumbrar nesse texto um ponto de partida: o esboço do que poderia ser chamado de “atitude de modernidade” (FOUCAULT, 2005, p. 342), sendo a modernidade pensada mais como uma atitude do que como um período da história, como uma escolha voluntária que pode ser feita por alguns, “uma maneira de pensar e de sentir, de agir e de se conduzir que marca, ao mesmo tempo, uma pertinência e se apresenta como uma tarefa” (FOUCAULT, 2005, p. 342).

O projeto de pesquisa filosófica de Foucault é um trabalho de engajamento que baseia-se numa certa prática que ele denomina de “histórico-filosófica” (FOUCAULT, 1978, p.11). Não se trata de filosofia da história, nem de história da filosofia, mas o “domínio da experiência ao qual se refere esse trabalho filosófico não exclui dele nenhum outro absolutamente” (FOUCAULT, 1978, p. 11). Não se

¹⁶ FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes. In: Arqueologia das ciências e história dos pensamentos. Tradução: Elisa Monteiro. - 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 (Ditos e Escritos, II), pp. 335-351.

refere à experiência interior, nem tampouco às estruturas fundamentais do conhecimento científico, como também, não se trata de um cabedal de conteúdos históricos preparados pelos historiadores e que devem ser acolhidos como fatos inquestionáveis.

Conforme Foucault (1978, p. 11),

Trata-se, de fato, dessa prática histórico-filosófica de fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados, questão, vê-se bem, que desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade que os historiadores não se ocupam.

Como põe em relevo Foucault (1978, p.11-12):

[...] coloca-se a questão: o que então eu sou, eu que pertenço a esta humanidade, talvez à margem, nesse momento, nesse instante de humanidade que está sujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em particular? Desubjetivar a questão filosófica pelo recurso aos conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder cuja verdade – essa que eles pressupõem e marcam – os afeta, é, se vocês querem, a primeira característica dessa prática histórico-filosófica.

Revel (2005, p.14) destaca que é por ocasião de uma discussão com os historiadores que Foucault define “acontecimentalização”. Não se trata de uma história acontecimental, mas de uma postura, de uma tomada de consciência das rupturas que certos fatos nos induzem a percebê-las, evidenciá-las. “O que se trata então de mostrar é a irrupção de uma ‘singularidade’ não necessária: o acontecimento da aparição da categoria de “doenças mentais’ etc”. Trata-se de buscar no presente, na nossa atualidade os traços de uma “ruptura acontecimental” (p.15).

Apesar de se filiar a um certo kantismo em seu projeto crítico, Foucault promove um deslocamento em relação à Aufklärung operado por Kant que fez uma investigação dos moldes históricos do processo de obtenção do conhecimento ou de apreensão da realidade. O caminho percorrido por Foucault se dá no sentido de

tomar por entrada na questão da Aufklärung o problema do poder, sendo este visto não como uma investigação legítima, mas como uma “experiência de acontecimentalização” (FOUCAULT, 1978, p. 13). Trata-se de abordar a questão pelo viés do poder e da acontecimentalização e não colocar o problema em termos de conhecimento e de legitimação.

Operar com os procedimentos de acontecimentalização é tomar um conjunto de elementos onde seja possível perceber conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento. O que se pretende com essa prática não é descobrir o que é verdadeiro ou o que é falso, ciência ou ideologia, realidade ou ilusão, legítimo ou ilegítimo. Nas palavras de Foucault (1978, p.13),

Procura-se saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser observadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de emissão e de suporte se desenvolvem uns nos outros, o que faz com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetados num tal sistema a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc.

O empreendimento metodológico de Foucault não tem o objetivo de definir o que é saber e o que é poder, nem tampouco mostrar o quê se quer é descrever um nexos, um atravessamento de saber-poder que possibilite uma compreensão do que constitui a aceitabilidade de um sistema, seja ele o da doença mental, da penalidade, da delinqüência, da sexualidade, dentre outros. Trata-se de analisar essas positivities como singularidades puras e não como uma encarnação de uma essência. O que há é a singularidade da loucura no ocidente moderno, singularidade absoluta da sexualidade, uma forma singular de gerir o sistema-jurídico de punições. Para fazer frente a uma gênese que se fundamenta em direção à unidade causal de uma descendência múltipla Foucault (1978) lança mão da genealogia, isto é, de “algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparece não como o produto, mas como o efeito” (FOUCAULT, 1978, p.17).

Conforme a análise de Foucault (2005, p.345), o fio que pode nos conectar à Ilustração é a reativação permanente de uma atitude, um *ethos* filosófico, uma crítica permanente de nosso ser histórico, uma crítica do que dizemos, pensamos e fazemos, pela via de uma ontologia histórica de nós mesmos. É necessário, na

verdade, fazemos uma análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, construídos, guardadas às proporções, pela *Aufklärung*, que é um conjunto de acontecimentos, como também é marcada pela singularidade e pela irrupção.

Esse *ethos* filosófico se caracteriza como uma “atitude-limite”. Se, por um lado, a questão kantiana era saber quais os limites que o conhecimento deveria renunciar a transpor, por outro, a questão crítica, levantada por Foucault (2005, p. 347), consiste em perguntar qual é a parte do que é particular, singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias naquilo que nos é posto como universal, necessário, obrigatório. Sendo assim, como afirma Foucault (2005, p. 347-348),

[...] essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível: mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos.

Com o seu empreendimento crítico, Foucault não procura elaborar ou tornar possível uma metafísica. Sua crítica “procura fazer avançar o trabalho infinito da liberdade” (FOUCAULT, 2005, p. 348). Na esteira da modernidade baudelairiana, a crítica é um exercício em que a atenção para com o real deve ser confrontada com a prática de uma liberdade que ao mesmo tempo respeita e viola esse real. Como também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. Nas palavras de Foucault:

[...] a modernidade não é simplesmente forma de relação com o presente; é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. A atitude voluntária de modernidade está ligada a um ascetismo indispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura: é o que Baudelaire chama, de acordo com o vocabulário da época, de “dandismo”. [...] o ascetismo do dândi que faz de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte. (FOUCAULT, 2005, p.344)

Nessa ótica, o homem moderno não é aquele que está à procura de sua verdade oculta, escondida, não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, mas é aquele que procura inventar-se a si mesmo. Essa modernidade, essa postura crítica, esse *ethos* filosófico não liberta o homem em seu ser próprio, mas coloca-lhe a árdua tarefa de elaborar-se a si mesmo. Por isso, essa crítica se apresenta como uma ação que, como uma bio-política do sujeito, é uma forma de resistência crítica. Esta (bio)política do sujeito consiste numa tomada da própria vida em suas mãos por parte deste sujeito, para resistir aos controles da biopolítica estatal.

Se para Baudelaire essa elaboração ascética de si não poderia se dar na própria sociedade ou no corpo político, essa prática de liberdade de transfiguração, de violação do real só poderia se dá na arte. Para Foucault, essa atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental. Esse trabalho crítico implica, primeiramente, em lançar-se num domínio de pesquisas históricas, segundo, colocar-se, expôr-se à prova da realidade, uma experiência do sujeito consigo próprio, experiência ética, mas também política, na medida em que esta experiência implica em lutas ético-críticas contra as colonizações do biopoder. Essa luta não é global, mas se traduz em lutas pontuais e específicas. Essa ontologia histórica de nós mesmos deve desviar-se de todos os projetos que se apresentam como globais, universais. Por isso, Foucault optou por analisar as transformações muito mais precisas, micro-sociais que ocorreram num período relativamente curto da história, em um certo número de domínios (como a loucura, a doença, a sexualidade), e não as promessas do novo homem que os piores sistemas políticos com os seus messianismos repetiram ao longo do século XX. Foucault prefere fazer uma filosofia de “curta-duração” que curto-circuita com os grandes sistemas filosóficos de longa duração que buscam continuidades e atravessam os séculos.

O programa de pesquisa de Foucault (2005, p. 349) tem sua generalidade, sua sistematização, sua homogeneidade e sua aposta. A *aposta* é pensar a questão: “Como desvincular o crescimento das capacidades e, a intensificação das relações de poder?”, uma vez que a grande promessa ou esperança do século XVIII era acreditar “no crescimento simultâneo e proporcional da capacidade técnica de agir sobre as coisas e da liberdade dos indivíduos uns em relação aos outros” (FOUCAULT, 2005, p. 349), e como constatou o século XVIII isso não foi possível. A *sistematização* consiste no fato de que esses conjuntos práticos sobre os quais Foucault se debruçou decorrem de três domínios ou três grandes eixos: o eixo do

saber, o eixo do poder e o eixo da ética. A ontologia histórica de nós mesmos reflete as seguintes questões: 1) Como nos constituímos como sujeitos de nosso saber; 2) Como sujeitos que exercem ou sofrem as relações de poder; 3) Como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações.

Com relação à *homogeneidade*, trata-se de tomar como domínio homogêneo o que os homens fazem e a maneira como o fazem (conjuntos práticos). A *generalidade* dessas pesquisas histórico-críticas é perceptível na forma recorrente como elas se deram (o problema das relações entre razão e loucura, doença e saúde, crime e lei), ainda que essas pesquisas sejam bem particulares.

A ontologia crítica de nós mesmos não é uma teoria, uma doutrina, mas uma atitude, um *ethos*. Essa atitude deve se traduzir em um trabalho de pesquisas diversas. Um trabalho paciente, meticoloso que dá forma à impaciência da liberdade. Essa impaciência da liberdade atravessa o projeto de pesquisa de Foucault

Como observa Souza Filho (2008, p.15):

Quando Foucault tratava do poder – e dos modos de subjetivação como modos de sujeição – a liberdade já estava ali, no seu pensamento, no seu desejo; ela dava sinais de sua presença, espreitava sua hora luminosa: nas resistências, nas lutas pontuais, nas lutas específicas, nas experiências, nos modos-de-vida-outros, coisas pouco teorizadas, mas nunca ausentes de suas aulas, de suas falas, de seus textos, comparados por ele próprio a “batalhas” e “armas”.

Seja em sua arqueologia, seja em sua genealogia (o método Nietzsche), Foucault desconfiou e investiu contra os discursos universalizantes que serviam de fundamentação no sentido de naturalizar realidades que são construídas historicamente. Na sua *História da Loucura* (2007), Foucault traz a seguinte questão: o que permite o aparecimento do louco? Que virada epistêmica possibilitou o seu surgimento? Ele mostra que a fabricação do louco se dá no século XVII com o surgimento da *ratio* moderna (Descartes). Foucault nega que a loucura seja um universal. Na verdade, ele critica a todos os essencialismos. Não há causalidade extra-humana, divina. Não há deus, não há natureza, há a práxis humana na luta pela colonização, categorização, normalização, pelos biopoderes. No universal só há o particular. O que há são as experiências particulares tornadas em universais. Essa sociedade do universal criou o louco e a loucura, enquanto doença mental. Já em

Doença Mental e Psicologia, Foucault já questionava essa tendência das ciências de conferir a doença mental o *status* de algo natural, universal.

Certamente, pode-se situar a doença mental em relação à gênese humana, em relação a história psicológica e individual, em relação às formas de existência. Mas não se deve fazer destes diversos aspectos da doença, formas ontológicas se não se quer recorrer a explicações míticas como a evolução das estruturas psicológicas, a teoria dos instintos ou uma antropologia existencial. Na realidade, é somente na história que se pode descobrir o único apriori concreto onde a doença mental torna, com a abertura vazia de sua possibilidade suas figuras necessárias. (FOUCAULT, 2000, p. 96)

Desde o início de seu percurso intelectual Foucault mostrou-se desconfiado com relação aos universais, às categorizações, aos transcendentalismos. O que há são os discursos fabricantes, operantes no sentido de produzir a subjetividade: discurso da psiquiatria, da psicologia, do direito, da religião, da filosofia. Em *As palavras e as coisas* (1999a), Foucault traz à luz a inexistência desse homem *in natura* (como essência, anterior à linguagem). Ao fazer a arqueologia das ciências humanas, Foucault traz à tona o fato de que o homem é uma construção recente, do século XIX. A ciência surge da aparição desse homem como objeto empírico. Ele não é mais o homem abstrato, é o homem da realidade empírica. Esse homem como invenção recente pode desaparecer como uma figura na areia. Sendo assim, não há necessidade metafísica ou humanista. A partir do momento em que o homem se dá a conhecer, morre o sujeito transcendental. Quando o homem mata a Deus, morre também juntamente com ele. Morrem o criador e “sua criatura”. Não há o homem universal. Para Foucault não existe a idéia de necessidade. Por isso não necessitamos de alguma coisa como o Estado, um corpo ideal, um sexo correto? A história é invenção, é criação. O homem é uma criatura em si mesmo. O problema é que capturados pelo discurso sócio-histórico não somente não damos conta de que somos invenção como também hierarquizamos, legitimamos a idéia de que há maior e há menor, louco como fora da razão, e são, como dentro da razão.

A sociedade que elaborou a loucura como uma categoria, inventou também o personagem do homossexual como categoria que permite a entronização de uma prática sexual em detrimento de outra. Como destaca Eribon (2008, p. 336), o homossexual vai nascer, vai ser inventado no século XIX quando a medicina vai

perseguir as “sexualidades heréticas”. Essa perseguição “consiste em lhes dar nomes e em classificar os indivíduos sob essas novas categorias na ordem da realidade, em fazer existir um novo jardim das espécies”. Toda prática sexual que fugisse ao padrão da monogamia e da heteronormatividade era considerada anormalidade, doença. Só era válido sexo dentro do casamento com fim de procriação. A epistême foucaultiana apresenta o homossexual como produção discursiva. O genealogista está interessado na vida e nas pessoas. Sendo assim, como salienta Souza Filho (2007, p. 71), “poderíamos dizer que não há, a rigor, nada além do corpo e seus prazeres”. O homem grego-romano, por exemplo, não conhecia as figuras do homossexual e do heterossexual.

O que Foucault faz com a sua genealogia é crítica local: fazer falar os anormais, ouvir os prisioneiros, os loucos e não os médicos, e não os psiquiatras. Ao invés de se perguntar pelo discurso médico que normatiza a heteronormatividade, por que não perguntar pelo que dizem os homossexuais de suas vidas? Essas lutas críticas, pontuais, de desconstrução do presente aqui e agora são realizadas pela análise do discurso. Como este constrói objetos sujeitos, monstros. Esses sujeitos da disciplina não são sujeitos sufocados, mas sim disputados pelas agências sociais de dominação. São acessados por diversos discursos. Foucault promove uma produção de destabilizações dos discursos oficiais. A análise do discurso é política (micro-política).

A crítica teria a função de questionar a política de verdade que nos assujeita, que nos constitui. A coragem de questionar as verdades que nos fabricam, a fim de produzirmos uma refundação de nós mesmos. Como passar de governado a governante de si. Não mais perguntar pela legitimidade do governo do outro sobre si, mas, questionar essa legitimidade a fim de estabelecer um governo de si. É dessa vontade de liberdade que nasce uma reflexão que torna possível pensar uma outra biopolítica, de acordo com o que destaca Eribon

[...] Foucault falará da “impaciência da liberdade” para nomear esse sentimento e essa energia transformacional graças aos quais tentamos nos livrar das redes do constrangimento e dos pesos sujeitantes. O paciente labor nos arquivos, a pesquisa meticulosa dos documentos, a genealogia que parte em busca dos “acontecimentos” históricos que nos fabricaram, são apenas o meio, o método para dar forma e realidade a essa “impaciência”, o que fazer de um simples sentimento de recusa ou rejeição a um ato produtivo e criador (ERIBON, 2008, p. 315-316).

Rajchman (1985, p.11) observa que o modelo de crítica elaborado por Foucault, não consiste numa tentativa de uso de normas racionais numa análise geral da sociedade ou do Estado; mas consiste numa incessante “desobediência civil” no interior de nossa experiência constituída. Ao colocar em xeque a narrativa universalista e a estabilidade antropológica a respeito de uma liberdade abstrata, Foucault leva-nos a vislumbrar “a liberdade bastante concreta de escrever, pensar e viver num questionamento permanente daqueles sistemas de pensamento e formas problemáticas de experiência em que nos encontramos”. (RAJCHMAN, 1985, p.12). Esse constante questionamento a respeito das experiências que nos fundam, nos constituem, é uma forma de engajamento ético-político que realizamos sobre nós mesmos, no sentido de que seja possível viver experimentos, ensaios de liberdade. É neste ponto e sentido que ética e política se coadunam

Revel (2005, p.28) afirma que “o tema da biopolítica seria fundamental para a reformulação ética da relação com o político que caracteriza as últimas análises de Foucault; mais ainda: a biopolítica representaria exatamente o momento de passagem do político ao ético”. E é exatamente essa discussão que será desenvolvida no próximo capítulo, quando a ética do cuidado de si será apresentada como uma bio-política de resistência, como lutas críticas, agonísticas, de refundação da própria subjetividade.

3 A REINVENÇÃO DE SI: CUIDADO DE SI E (BIO)POLÍTICA DA VIDA

3.1 O “cuidado de si” como estilização da existência

Quando Foucault fez um retorno ao mundo grego-romano, mais precisamente à moral greco-romana, constatou que o “cuidado de si” se constituiu como o modo pelo qual a ética era pensada como liberdade individual. Os dois últimos volumes da *História da Sexualidade* e suas aulas ministradas no período 1981-1982, no Collège de France, reunidas no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, são resultados da sua atenção dada ao tema do cuidado de si. Segundo Foucault (2006a, p. 7), caso se leve em consideração uma série de textos antigos, dos primeiros diálogos platônicos até os epicuristas, os cínicos, até os grandes textos do estoicismo tardio – Epicteto, Marco Aurélio, é possível perceber que esse tema do cuidado de si atravessou o pensamento moral da época em questão.

Conforme Foucault, ainda que a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*) tenha se ampliado, há algumas idéias centrais que esse conceito encerra:

Primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. [...] é também uma certa forma de atenção, de olhar. [...] O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. [...] Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí, uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidentais) será bem longo. São, por exemplo, as técnicas de meditação; as de memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito, etc. (FOUCAULT, 2006a, p.14-15)

Viver conforme uma ética marcada pelo imperativo fundamental do: “cuida-te de ti mesmo”, implica em considerar que é impossível cuidar de si sem que se tenha um conhecimento a respeito de si próprio, mas é também fundamental o conhecimento de um certo número de princípios que são, concomitantemente, verdades e prescrições. “O cuidado de si abrange inúmeras práticas, experiências modificadoras da existência do indivíduo, cuja finalidade é transformar o ser mesmo

do sujeito, para ter acesso à verdade e estabelecer para si um modo de vida ético, belo, brilhante e heróico”. (PORTOCARRERO, 2008, p. 420).

Como ainda destaca Portocarrero¹⁷, na mesma página,

Muitas são as atividades, tarefas e exercícios envolvidos na askesis (ascese), numa correlação estreita da prática com o pensamento filosófico e médica na antiguidade. Por exemplo, exame de consciência, cuidados do corpo, regimes de saúde, exercícios físicos sem excesso; meditações, leituras, anotações de conversas ou livros a serem relidos, apropriação e rememoração das verdades já conhecidas (sobre o cosmos, o ser, etc.), retórica, lógica; conversas com um confidente; indiferença às coisas indiferentes; aprender a dialogar, a ler, a viver e a morrer. São práticas ao mesmo tempo individuais e sociais, de relação consigo mesmo e com o outro, que se realizam na presença do outro.

As reflexões morais que foram elaboradas na antiguidade grega ou grego-romana, conforme observa Foucault (2006b, p. 290), foram muito mais orientadas para uma “prática de si” e para ascese do que para um conjunto de códigos de conduta e para a delimitação estrita do que é permitido e do que é proibido. Na antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca por uma ética da existência era antes de tudo um esforço empreendido para afirmar a própria liberdade, como também dar à própria vida uma determinada forma na qual fosse possível, além de se reconhecer, ser também reconhecido pelos demais, constituir-se como um exemplo a ser seguido pela própria posteridade.

Embora ainda estivesse ligada a certas determinações, a cânones coletivos, essa elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal ocupava o centro da experiência moral, da vontade moral de pelo menos alguns aristocratas na antiguidade. Esses antigos se preocupavam muito mais com sua conduta moral, com a sua ética, sua relação consigo mesmo e com os outros, do que com as questões religiosas. Eles não se preocupavam com o cumprimento de mandamentos, nem tampouco com as questões relacionadas ao além-túmulo ou a interferência dos deuses.

Entretanto, se para os gregos e os romanos, conduzir bem a própria vida, para viver adequadamente a liberdade era necessário cuidar de si mesmo ou ocupar-se consigo mesmo, é importante observar que, nas sociedades ocidentais, a

¹⁷ PORTOCARRERO, Vera. Os limites da vida: Da biopolítica aos cuidados de si. In: **Cartografias de Foucault**. Durval Muniz de Albuquerque, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Souza Filho, (Organizadores). – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. pp. 419-430.

partir de um dado momento, o cuidado de si passou a ser tratado com uma certa suspeita. Conforme interroga Foucault,

[...] por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história? O que ocorreu para que se tenha privilegiado tão fortemente, para que se tenha dado tanto valor e tanta intensidade ao “conhece-te a ti mesmo” e se tenha deixado de lado, na penumbra ao menos, esta noção de cuidado de si que, de fato, historicamente, quando averiguamos os documentos e os textos, parece ter antes enquadrado o princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ e constituído o suporte de todo um conjunto que é, afinal de contas, extremamente rico e denso de noções, práticas, maneiras de ser, formas de existências, etc? (FOUCAULT, 2006a, p.15).

Como observa Muchail (2008, p. 365), Foucault, no Curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, aponta para o fato de que a noção de “ocupar-se consigo” juntamente com o preceito delfico de “conhecer-se a si mesmo” já existia e a relação entre elas comportava, originariamente, a primazia do cuidado, noção mais fundante e abrangente que a do “conhecimento”, antes mesmo de sua inclusão no universo da filosofia. Todavia, reconhece no pensamento platônico uma inversão dessa relação que subordina o “cuidado” ao “conhecimento”. Por outro lado, reconhece ainda no pensamento de Platão, um “apelo recíproco” de forma que nenhum dos dois elementos, tanto o cuidado, quanto o conhecimento, sejam negligenciados um em favor do outro. Nas palavras de Muchail,

Essa “sobreposição” ou esse “apelo recíproco” sustenta um vínculo indissolúvel entre o âmbito do conhecimento (que remete a questão da verdade), o das condutas (que remete à constituição ética de si) e o do governo dos outros (que remete à ação política); e se acrescentarmos que essa tríplice relação resulta na constituição da própria vida como existência bela, diremos então que, da conjunção entre conhecimento e cuidado de si, segue-se a associação entre o que hoje denominaríamos de planos epistemológico, ético, político e estético. É essa associação que se viu desagregar-se quando, ao longo da história do pensamento ocidental, a noção de “conhecimento” tornou-se preponderante enquanto a de “cuidado” esmaecia-se. (MUCHAIL, 2008, p. 366)

Foucault constata que houve um esvaziamento do “cuidado de si” – este já pressupõe o “conhecimento de si” como uma técnica. Uma longa tradição esvazia o cuidado de si, superestimando o conhecimento de si. Para explicar como se deu

esse esvaziamento ou a passagem dessa preponderância do “cuidado” para a do “conhecimento” Foucault levanta duas hipóteses. A primeira hipótese é a de que, embora em todo o pensamento antigo ao qual Foucault se refere, seja em Sócrates ou em Gregório de Nissa, “ocupar-se consigo mesmo” tivesse conotações positivas, por outro lado, foi a partir desta imposição de “ocupar-se consigo mesmo” que derivaram as mais rígidas, as mais restritivas morais que o ocidente conheceu e que não devem ser atribuídas ao cristianismo, mas “à moral dos primeiros séculos antes de nossa era e do começo dela (moral estoíca, moral cínica e, até certo ponto, também epicurista)” (FOUCAULT, p. 17).

As regras austeras do princípio “ocupa-te contigo mesmo” teriam sido apenas retomadas tanto pela moral cristã quanto pela moral moderna não-cristã em um clima completamente diferente. Como observa Foucault,

[...] Estas regras austeras, cuja estrutura de código permaneceu idêntica, foram por nós reacimatadas, transportadas, transferidas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma “moderna” de uma obrigação para com os outros – quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc. Portanto, todos estes temas, todos estes códigos do rigor moral, nascidos que foram no interior daquela paisagem tão fortemente marcada pela obrigação de ocupar-se consigo mesmo, vieram a ser assentados pelo cristianismo e pelo mundo moderno numa moral do não-egoísmo. É este conjunto de paradoxos, creio, que constitui uma das razões pelas quais o tema do cuidado de si veio sendo um tanto desconsiderado, acabando por desaparecer da preocupação dos historiadores. (FOUCAULT, 2006a, p.17-18)

Embora essa suspeita com relação ao cuidado de si pudesse ser constatada no cristianismo, não se deve atribuir originalmente a ele tal suspeita. A questão parece ser mais complexa, uma vez que no cristianismo a busca pela salvação é também uma forma de cuidar de si, embora essa salvação se realize através da renúncia de si mesmo. Eis aí um dos paradoxos do cuidado de si no cristianismo.

Como põe em relevo Muchail (2008, p. 367), o segundo tipo de hipótese, sobretudo de ordem epistemológica, consiste numa supervalorização do “conhecimento”, que implica conseqüentemente no ofuscamento ou na desqualificação do “cuidado”. “A essa hipótese corresponde o que Foucault denomina de “momento cartesiano”, aquele, portanto, em que o “cuidado” se distancia do “conhecimento” na direção do seu desaparecimento epistemológico”. (MUCHAIL, 2008, p. 367). Como afirma Foucault, o “momento cartesiano” atuou de

duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seatón*), seja desqualificando o “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*):

Primeiro, o momento cartesiano requalificou filosoficamente o *gnôthi seatón* (conhece-te a ti mesmo). Com efeito, e nisto as coisas são muito simples, o procedimento cartesiano, que muito explicitamente se lê nas *Meditações*, instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico – a evidência tal como aparece, isto é, tal como se dá à consciência, sem qualquer dúvida possível[...]. [É, portanto, ao] conhecimento de si, ao menos como forma de consciência, que se refere o procedimento cartesiano[...] Mas, se, pois, o procedimento cartesiano, por razões bastante simples de compreender, requalificou o *gnôthi seatón*, ao mesmo tempo muito contribuiu,...., para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno. (FOUCAULT, 2006a, p. 18-19)

Muchail (2008, p.368) ressalva que a delimitação de um “momento” e a qualificação de “cartesiano” não devem se referir que em um determinado ponto fixo da história do pensamento e a partir de um único pensador mudanças repentinas tenham se dado. Na verdade, mudanças significativas e decisivas já teriam ocorrido antes de Descartes e ressurgimentos modernos do “cuidado” vieram depois dele. Para Foucault, a expressão “momento cartesiano” aparece “a título puramente convencional” e empregada “com muitas aspás” (FOUCAULT, 2008a, p.18), “sem que isto signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isto” (p.22).

Ao constatar essa primazia do “conhecimento” sobre o “cuidado”, o propósito de Foucault, como acentua Muchail, é fazer “agregar o que se desagregou”,

[...] reunir o epistemológico, o ético, o político e o estético em outro conceito de homem, fazendo reemergir o sujeito cuja verdade é indissolúvelmente construída na prática de sua própria conduta, cuja prática de si é simultaneamente um cuidado com o outro, e cujo cuidado, enfim, faz da sua existência uma existência bela. (MUCHAIL, 2008, p.374).

Foucault ainda constata que para os filósofos da antiguidade greco-romana havia uma primazia e uma precedência do cuidado de si sobre o conhecimento de

si. Para esses filósofos, para conduzir bem a própria vida, para viver adequadamente a liberdade era necessário cuidar de si mesmo, ocupar-se consigo mesmo. Para assim, ao mesmo tempo, conhecer-se. Como afirma Foucault:

O *gnôthi seautón* ('conhece-te a ti mesmo') aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos no quadro geral da epiméleia heautôu (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 ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidado consigo mesmo. (FOUCAULT, 2006a, p.7).

Muchail salienta no prefácio a *Foucault: A Coragem da Verdade*¹⁸:

Se, por um lado, historicamente preponderou nas filosofias o âmbito restrito do conhecimento, por outro, Foucault faz ver que os filósofos da antiguidade grega e do período helenístico e romano não dissociavam a questão da filosofia ('como ter acesso a verdade') da questão da espiritualidade ('quais são as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade'). (MUCHAIL, 2004, p.9).

Foucault observa nos filósofos antigos uma identidade ou pelo menos uma quase identidade entre "filosofia" e "espiritualidade"¹⁹. O cuidado de si consiste nessa junção, nessa conexão entre espiritualidade e filosofia, práticas de si e conhecimento de si, entretanto, como ressalta o autor, não se quer dizer que o cuidado de si deva ser encarado como uma coisa que foi obscurecida e que é a "chave de tudo". A esse respeito Foucault afirma numa entrevista intitulada *A Ética do Cuidado de Si como Prática de Liberdade*:

[...] Nada é mais estranho para mim do que a idéia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir, [...] o que, entretanto, não significa

¹⁸ GROS, Frédéric (Org.). Foucault: A Coragem da Verdade. Tradução: Marcos Marcolino. Prefácio: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

¹⁹ "Chamemos "filosofia" a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. [...] Poderíamos chamar de "espiritualidade" o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, 2006a, p.19)

que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova. (FOUCAULT, 2006b, p.280).

Conforme Foucault, foi uma gama de razões que o levou a se interessar pela antiguidade. Uma delas é que o mesmo constatou que a idéia de uma moral como obediência a um conjunto de normas, a um código de regras já desapareceu, ou no mínimo está para se extinguir. E a ausência desse tipo de moral dá lugar ou corresponde a uma busca que é a de uma “estética da existência”. A lacuna deixada pela inexistência de uma moralidade permite que as pessoas tenham a possibilidade de se fazer, se determinar, se inventar, escolher a sua própria existência. (FOUCAULT, 2006b, p. 290). Se faltava aos filósofos da antiguidade clássica problematizar a constituição do sujeito e se no Cristianismo, ao contrário, a moral foi confiscada pela teoria do sujeito, a busca por estilos de vida tão variados, tão heterogêneos, tão diferentes quanto possível uns dos outros, essa estilização da vida parece ser um dos pontos pelos quais essa busca contemporânea pode ser vista se inaugurando antigamente em grupos tão minoritários e singulares. Entretanto, Foucault não está propondo fundamentar a moral moderna a partir da moral antiga. Como ressalta Ortega (1999, p. 152):

A atualização da estilística da existência não traz consigo a incorporação do modelo ético Greco-romano. A antiguidade representa para ele, “um erro profundo”: os gregos não são admiráveis, nem oferecem uma alternativa. Não deve ser buscada a solução de um problema na solução de outro problema colocado em outra época. Foucault não procura um princípio esquecido que a filosofia deve redescobrir; sublinha, porém, a importância do contato com a filosofia antiga e acentua o valor exemplar de semelhantes experiências éticas.

Como destaca Pradeau (2004, p.134-135), nos dois últimos volumes da História da Sexualidade, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, Foucault traz à tona uma “estética da existência” através da qual o indivíduo se molda, se constitui como sujeito moral em três domínios: “a economia doméstica e conjugal, a dietética médica e a erótica filosófica”. Em cada um desses domínios, os textos instruem a respeito de “técnicas de si”, exercícios que prescrevem condutas e práticas capazes de possibilitar ao indivíduo fazer de sua vida uma obra-prima, uma obra de arte. Os *aphrodisia* (os prazeres do amor) são, por exemplo, objeto de uma série de regras e

de exercícios que Foucault os denomina de “governo dos *aphrodisia*”. Os traços gerais dessa “estética da existência” que conduz ao bom uso dos prazeres podem ser assim resumidos:

[...] O prazer sexual, que é a “substância ética” sobre a qual se exerce a transformação de si por si, a subjetivação, é o objeto de um domínio, de uma austeridade que impõe ao indivíduo uma abstinência e numerosas condições restritivas (frequência e natureza das relações, idade e estatuto dos parceiros). Mas essa austeridade não é prescrita de maneira universal [...] Em cada um dos campos onde a sexualidade se encontrava problematizada, o indivíduo podia encontrar exigências e regras de condutas diferentes. Por exemplo, a erótica filosófica platônica submete o amor com os rapazes à obrigação de uma relação de dominação pedagógica que deve levar o jovem amado à verdade e seu mestre à abstinência; mas, por seu lado, a medicina se interessa por outra duração e por outro aspecto da austeridade quando prescreve um regime de temperança, segundo o estado dos corpos ou segundo as estações. Enfim, a economia doméstica determina, por sua vez, o uso dos prazeres ao exigir do marido que se domine o bastante para manter sobre sua esposa e sua casa a autoridade de senhor. (PRADEAU, 2004, p.135-136)

Na visão de Pradeau, (2004, p.136) o argumento que a *História da Sexualidade* elabora e sustenta com o maior afinco é que a “cultura de si é tanto uma hermenêutica quanto um domínio”. Nos exercícios espirituais que compõem a cultura de si há uma confluência de “práticas de autodomínio” e “exercícios reflexivos”, como também há a convergência do cuidado e do conhecimento de si. Tanto o conhecimento de si, ao qual se referia Sócrates, quanto aquele referido pelos manuais estoicos de Epicteto ou de Marco Aurélio são provenientes do mesmo projeto hermenêutico. “Em várias ocasiões, Foucault insiste no fato de que a cultura de si antiga não distingue o exercício de transformação de si da hermenêutica de si; é isso que a fórmula *etopoiética*, [...], busca traduzir, ou ainda, elas são todas sinônimas, as expressões de “estilização” ou de “estética da existência”. (PRADEAU, 2004, p. 136).

Foucault politiza o cuidado de si, como “uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas” (2006a, p.14), como uma crítica. Como produzir-se subversivamente de forma a fazer de si uma obra de arte? No cuidado de si, o sujeito toma a si como objeto de trabalho para refundar-se, a partir da crítica em busca de autonomia, de uma nova posição frente ao discurso do outro. Assim afirma Foucault:

[...] a partir do momento em que o cuidado de si torna-se assim uma atividade adulta, sua função crítica vai evidentemente acentuar-se, e acentuar-se cada vez mais. A prática de si terá um papel corretivo tanto, ao menos, quanto formador. Ou ainda, a prática de si tornar-se-á cada vez mais uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros. Não se trata, absolutamente, de dizer que o papel da prática de si será somente crítico. O elemento formador continua existindo sempre, mas estará vinculado de modo essencial à prática da crítica. (FOUCAULT, 2006a, p.114-115).

Na ótica de Foucault, as práticas do cuidado de si, consistem, antes de qualquer coisa num trabalho crítico que o sujeito empreende sobre si mesmo, no sentido de colocar à prova aqueles conteúdos que constituem a sua subjetividade, que foram interiorizados ao longo do processo das relações sociais, desde a infância. Se por um lado, esse sujeito só se aplica a essas práticas de si quando se dá conta de sua sujeição, por outro lado, essas práticas o deixam equipados para remover aqueles elementos que o deixam nunca condição de assujeitamento.

Paiva destaca no seu artigo, *Amizade e modos de vida gay: por uma vida não-fascista*²⁰, a idéia de pensar uma elaboração do artístico na própria vida, ou seja, tomar a própria vida como obra de arte, como propôs Foucault²¹, a questão dessa atividade de criação de si mesmo, da “livre autoformação do sujeito”, a “exploração das possibilidades de criação de novas técnicas de existência” (PAIVA, 2008, p. 57), reporta-nos à discussão de uma “estilística existência”. Essa estilização da existência, ou seja, a forma que o sujeito pode dar à sua própria vida torna-se, ao mesmo tempo, uma questão política, ética e estética.

Primeiro, política, porque o cuidado de si consiste num trabalho que o indivíduo realiza sobre si mesmo no sentido de refundar-se. É o sujeito em seu assujeitamento que faz esse trabalho de tomar a si mesmo como um objeto de crítica, como ponto de resistência às dominações, às sujeições no sentido de querer constituir-se autonomamente. Isso acontece quando ele dá-se conta dos conteúdos que o funda. Como afirma Ortega (1999, p.153-154),

²⁰ PAIVA, Antonio Cristian Saraiva. Amizade e modos de vida gay. In: **Cartografias de Foucault**. Durval Muniz de Albuquerque, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Souza Filho, (Organizadores). – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. pp. 53-67.

²¹ “Porém a vida de cada pessoa não poderia se tornar uma obra de arte? Por que a lâmpada ou a casa pode ser uma obra de arte e a nossa vida não?” (FOUCAULT, Michel. Michel Foucault (1926-1984) – O dossier: últimas entrevistas. Rio de Janeiro, Taurus, 1984.

Foucault concebe o cuidado de si como ponto de resistência preferencial e útil contra o poder político, e localiza o objetivo político no fomento de novas formas de subjetividade [...] Foucault advoga a criação de novos esboços de si mesmo que não tenham obrigatoriamente como resultado a formação de um sujeito dócil, pois poder-se-iam perfeitamente imaginar formas de existência que não sejam boas, mas que sejam muito intensas. Trata-se de um fato que se deve considerar. Foucault era um “guerreiro” e a tarefa da filosofia consiste em “fazer guerra”. A “guerra” como metáfora da sociedade, cunhada por Foucault nos anos 70, segue tendo validade nos 80

O cuidado de si pode ser pensado como uma situação estratégica, na medida em que o dispositivo de poder, enquanto agência de assujeitamento, domesticação, colonização, apresenta como na faixa de Moebius o dentro-que-é-fora, ou seja, uma estratégia de refundação de si, um contra-discurso, um ponto de resistência.

A atividade criativa dessa estilística da existência é ética, na medida em que implica numa reflexão dos modos de ser, de agir. Fazer de si uma obra de arte implica necessariamente em considerar que tipos de condutas são plausíveis nessa elaboração que se faz de si. Como ressalta Deleuze (1992, p.125), “a constituição dos modos de existência ou dos estilos de vida não é somente estética, é o que Foucault chama ética: a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica”.

Paiva (2008, p. 58) observa que “a dimensão ética em Foucault coloca-se como questionamento da forma que se pode dar à própria vida”. Assim, para Foucault, o cuidado de si como “estilização” é uma ética, pois, para fazer da sexualidade, do comer, do envelhecer, fazer de si uma obra de arte exige uma ética. Essa ética baseia-se na adesão e não na imposição. Por isso, como põe em relevo Pradeau,

[...] para fundamentar o argumento segundo o qual a ética antiga era uma estética das condutas, deve reconhecer ao indivíduo autor de sua própria subjetivação uma autonomia refletida, uma liberdade. É o tema que O cuidado de si desenvolve, insistindo incessantemente no fato de que a relação consigo mesmo deriva sempre “da escolha livre e razoável do sujeito”. O estoicismo imperial (o de Sêneca, de Epiteto e de Marco Aurélio), que constitui o fundo filosófico principal das análises de O cuidado de si, dá a cultura de si sua forma acabada, ao consagrar o conhecimento de si como a principal tarefa ética. Se, para Foucault, dá-se uma transformação considerável da cultura de si na última era da filosofia helenística, ela deriva também sempre da tradição do autodomínio de que os diálogos platônicos davam o primeiro testemunho. Trata-se da mesma cultura, da mesma estética da existência que ali simplesmente passa por suas últimas transformações e por seu acabamento. De uma época a outra da história da filosofia grega, o indivíduo se transforma ao praticar a ética do cuidado de si, ou seja, uma ‘liberdade refletida’ (PRADEAU, 2004, p.137).

Foucault pensa a ética a partir da relação do sujeito consigo mesmo. Quando ele historiciza o sujeito não há mais a idéia de uma “natureza humana”. A ética não pode ser mais pensada como um princípio universal, um conjunto de código a partir dos quais seja possível basear as ações. Foucault faz uma análise histórica (genealógica) do cuidado de si. Ele não pretende fixar modelos. Apenas pretende mostrar que em determinados momentos da história, com os filósofos da antiguidade grega e grego-romana, como os estóicos, por exemplo, a conduta não estava necessariamente relacionada a uma lei, uma imposição, mas a uma estética da existência: viver como criação, encarar a própria vida como uma obra de arte, entendida enquanto uma estilização da existência, que pudesse inclusive ser imitada, admirada. Não se trata de viver submisso à lei, à normalização. Conforme salienta Souza Filho (2008, p.16),

Para o autor de O uso dos prazeres, O cuidado de si, A hermenêutica do sujeito, ao menos uma coisa é certa: o que se deve entender por liberdade não deve ser confundido com liberação, embora essa seja uma condição necessária. A liberdade é da ordem dos ensaios, das experiências, dos inventos, tentados pelos próprios sujeitos que, tomando a si mesmos como prova, inventarão seus próprios destinos.

A vida não pode ser pensada e encarada como conformação à lei. A liberdade, em Foucault, é interior, é profunda, não se trata de uma concessão, uma liberação da lei, não é outorgada pela lei. A liberdade é uma experiência de “refundação de si”. A legalidade ou a liberação não garante que o sujeito se sinta livre, sem culpa, por exemplo. A liberdade é interior, na medida em que depende de um trabalho que o sujeito faz sobre si mesmo. A lei é externa e o sujeito depende do seu consentimento. Ainda que não se deva descartar a liberação da lei, uma vez que ela é necessária, sobretudo em situações limites, por outro lado, ela não garante a liberdade.

O cuidado de si ficou sob suspeita, sob a desconfiança de uma postura de egoísmo ou de volta sobre si, de descaso com as questões relacionadas à polis, com a questão do outro. Como se para ser ético tivesse que necessariamente implicar num cuidado com os outros. Entretanto, conforme Foucault (2006b, p.271), o cuidado de si é em si mesmo ético, ou seja, este não precisaria num “cuidado com os outros” para ser ético, porém, o cuidado de si implica necessariamente em

relações complexas com os outros, tendo em vista que essa “ética da liberdade” é também uma maneira de cuidar dos outros. O cuidado de si permite ao indivíduo ocupar-se na cidade, na comunidade ou nas relações interpessoais. Era fundamental, para o homem livre que se portava, conduzia-se de forma adequada, saber governar da melhor forma possível sua esposa, seus filhos, enfim sua casa. O cuidado de si implica também na relação com o outro na medida em que para cuidar de si é necessário aprender as lições de um mestre, de um guia, um conselheiro, um amigo, alguém que apresente a verdade.

O cuidado de si, que traz em si mesmo um sentido ético positivo, poderia ser encarado como uma espécie de conversão do poder, de minimizador da dominação, visto que o mesmo se apresenta como uma maneira de efetivamente controlar e limitar o poder. O bom soberano, o soberano que conduz bem os seus governados é exatamente o que exerce seu poder sobre si mesmo. É o exercício do poder sobre si mesmo que vai limitar, regular o exercício do poder sobre os outros. Aquele que é capaz de cuidar de si na medida certa, ou seja, que sabe respeitar exatamente quais são os seus deveres como chefe de casa, como esposo, como pai, ou como chefe de um povo, respeitando os direitos dos súditos. (FOUCAULT, 2006b, p.273). O cuidado de si mesmo implica num colocar-se à prova, num auto-exame, numa auto-crítica, na qual o potencial de dominação que um sujeito pode exercer sobre o outro pode ser significativamente minimizado.

A criação da própria vida tem uma dimensão estética na medida em que essa refundação de si, essa subjetivação consiste na elaboração de formas de existência ou “estilos de vida”. Deleuze (1992, p.141) faz referência a um “Foucault estilista”, tendo em vista a subjetivação se constituir numa operação artística, de criação, de invenção de si. Como afirma Foucault²²(2008, p.270), os antigos “agiam, antes, de modo a conferir a suas vidas certos valores (reproduzir certos exemplos, deixar uma alta reputação para a posteridade, dar o máximo possível de brilhantismo às suas vidas). Era uma questão de fazer da vida um objeto para uma espécie de saber, uma técnica, uma arte”. Como observa Ortega (1999, p.153), “o problema de uma ética entendida como a forma que se pode dar à própria vida torna-se assim atual. A idéia de *Bíos* como matéria da obra de arte fascina Foucault”.

²² FOUCAULT, Michel. Entrevista a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert L. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução: Vera Portocarrero. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Entretanto, como ressalva Eribon (2008, p. 17),

Não se cria nada a partir de nada e sobretudo, não se criam subjetividades. Sempre se trata de uma reapropriação, ou, para empregar a expressão de Judith Butler, de uma “ressignificação. Mas essa “ressignificação” é o ato de liberdade por excelência e, aliás, o único possível, por abrir as portas do imprevisível.

As novas subjetividades, os novos estilos de vida não são uma invenção original, inédita, são recriações da vida, ressignificações, refundações de si, embora seja a única possibilidade de irrupção do imprevisível, mas são também resultado de esquemas com os quais o sujeito se depara e que os encontram mais ou menos sedimentados em sua cultura. Esses esquemas lhes são propostos, sugeridos ou até mesmo impostos pelo seu grupo social.

3.2 Heterotopias da (bio)política: reinventando outros modos de ser

Como observa Eribon (2008), se foi somente no fim da vida que Foucault se interrogou sobre a maneira como somos produzidos como “sujeitos” sujeitados e sobre as formas de escapar dessa sujeição, no sentido de se criar “estilos de vida” através dos quais seja possível nos livrarmos dos modos de ser e pensar herdados da história de vida ou mesmo impostos pelas estruturas sociais. Dito de outra forma, se foi somente no quadro de sua História da sexualidade que ele trouxe à tona o tema da “subjetivação”, não há a menor dúvida de que a questão da resistência foi, desde o começo e ao mesmo tempo, a motivação e o próprio objeto de todo o seu percurso, de toda a sua empresa intelectual. A esse respeito, ainda problematiza:

Qual foi, com efeito, seu objeto teórico desde o meio dos anos cinquenta, senão buscar compreender como somos “aprimados”? Qual foi sua “política”, por meio de todas as suas evoluções, de Doença Mental e personalidade, em 1954, até os últimos volumes da História da sexualidade, em 1984, senão procurar imaginar como podemos nos “libertar”? (ERIBON, 2008, p. 297).

A política de “resistência” de Foucault consistia, com freqüência, “em dar nova significação a um enunciado ou a um discurso” (ERIBON, 297, p. 378). Se, de um lado, o poder se apóia em pontos de “resistência”, por outro, as resistências encontram força voltando-se estrategicamente contra o poder suas próprias forças. Assim, o contra-discurso, o “discurso reverso”, não é categoricamente um outro discurso. Mas, trata-se de uma reapropriação de significações produzidas pelo poder para transformar o valor delas. É o que Butler já chamou de “ressignificação”. Para ressignificar, reinventar as relações entre os indivíduos, novos modos de vida “como meios de resistência ao poder e como operadores de formulação de si” (p. 296). Conforme observa Castelo Branco (2008, p. 142), “a análise crítica do mundo”, empreendida por Foucault, “constitui, cada vez mais, a grande tarefa filosófica”. O que Foucault faz com o seu conjunto de pesquisas é indicar que a pergunta pela atualidade – “Quem somos nós?”, recusa o padrão de subjetividade produzido pelos saberes e poderes.

Dessa forma, a filosofia tem um papel fundamental a desempenhar: a tarefa de advertir com relação aos perigos que o poder oferece. Em sua função crítica a filosofia é exatamente a questionadora de todos os fenômenos de dominação em todos os níveis e formas com que eles se apresentam. Guardadas às proporções, essa função crítica da filosofia é decorrente do imperativo socrático: “ocupa-te de ti mesmo”, ou seja: “constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo”. (FOUCAULT, 2006, p.287).

De acordo com o que afirma Souza Filho,

Quando Foucault tratava o poder – e dos modos de subjetivação como modos de sujeição – a liberdade já estava ali, no seu pensamento, no seu desejo; ela dava sinais de sua presença, espreitava sua hora luminosa: nas resistências, nas lutas pontuais, nas lutas específicas, nas experiências, nos modos-de-vida-outros, coisas pouco teorizadas, mas nunca ausentes de suas aulas, de suas falas, de seus textos, comparados por ele próprio a “batalhas” e “armas”. A ética do “cuidado de si mesmo” (epiméleia heautoû) como prática da liberdade (ontem e hoje) é quase uma consequência da qual seu pensamento não poderia escapar. (2008, p. 15)

Para Foucault (2006, p. 197), a atividade filosófica, a filosofia deve ser encarada como o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo como uma experiência que leva a transformação de si mesmo e não como mera apropriação

simplificadora de outrem, se é que a filosofia é ainda o que era para os antigos: um exercício de si, uma “ascese”, um conjunto de exercícios dietéticos, “espirituais”, a fim de que se alcance o modo de ser desejado.

Na ótica de Foucault, o filósofo precisa apresentar uma atitude que seja exigente, prudente e que possa ser experimentada. Dito de outra forma, tudo que ele pensa e diz deve ser confrontado com o que ele faz, com que ele é. E foi essa postura teórico-prática que o levou a relacionar com o maior rigor possível a análise histórico-teórica das relações de poder das instituições e dos conhecimentos com os movimentos, experiências e críticas que a questionavam na concretude. Como afirma o próprio Foucault:

Se me ative a toda essa “prática” não foi para “aplicar” idéias, mas para experimentá-las e modificá-las. A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas idéias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim, de sua filosofia como vida, em sua vida filosófica em seu êthos. (2006, p. 220).

A ética de um intelectual, segundo Foucault (2006, p. 251), consiste nessa capacidade de desprender-se de si mesmo permanentemente. Trata-se de uma experiência. O trabalho de transformação de seu próprio pensamento e dos outros parece ser a justificativa, a razão de ser dos intelectuais. O papel do intelectual não é receitar aos outros como eles devem agir, não é moldar a vontade política dos outros, mas sim questionar mais uma vez o que se coloca como evidente e como postulado; dissipar o que é tomado, aceito como natural; reavaliar as regras e as instituições; sacudir, abalar as maneiras de pensar e de agir, dessacralizar os hábitos, e isso através das análises que eles fazem nos seus devidos campos de atuação, e a partir da nova problematização, contribuir com a formação de uma vontade política.

O que se pode deduzir é que o “cuidado de si” a respeito do qual Foucault discute, pensado enquanto a junção, a fusão de filosofia e espiritualidade, teoria e prática, não é meramente uma categoria conceitual a respeito do qual ele fala, mas é uma “forma de viver” no qual esse próprio pensador se insere. Como destaca Frédéric Gros, para Foucault, “a escrita e a ação são uma só e mesma coisa”.

“Foucault não é filósofo e militante, erudito e resistente. Ele é historiador porque militante, erudito e resistente”²³.

O “cuidado de si” se expressa na postura do indivíduo Foucault ao produzir a sua pesquisa, que à sua maneira, não separa teoria e práxis. Não se separa, aqui, a pessoa e o filósofo. Tanto os seus escritos, palestras, entrevistas, seminários e aulas como as suas intervenções na cena política e social contemporânea, os seus “gestos” – do caso Junbert à Polônia, do grupo de informação sobre as prisões à sua ida ao Irã constituem a mesma obra. Como afirma Pierre Bourdieu²⁴, “a obra de Foucault é uma longa exploração da transgressão da ultrapassagem do limite social, que se liga indissolavelmente ao conhecimento e ao poder”. Como põe em relevo Souza Filho (2008, p.15-16),

Tantas horas consumidas em pesquisa sobre o poder, sobre o adestramento dos corpos, sobre a disciplina, o enclausuramento, a sujeição, etc., não seriam por uma identificação de Foucault com seu próprio objeto (como quer Habermas, como ironizou José Guilherme Merquior, Jean Baudrillard, entre outros), mas por um projeto interrompido, inacabado: projeto da Crítica, dos ensaios da Crítica, das atitudes críticas, voltadas para uma micropolítica das resistências, projeto para o qual a liberdade é um exercício agonístico, uma arte da luta nas artes de si da existência, e cujos combates não conhecem a vitória final.

Para Foucault (2006, p. 295), o crítico tinha o papel de mostrar as pessoas que elas eram muito mais livres do que pensavam. Que elas encaram como verdadeiros, como evidentes, temas que foram confeccionados, fabricados em um momento muito específico da história e que essa pretensa evidência pode não somente ser criticada como também ser destruída. De acordo com o que ele afirma:

Um dos meus objetivos é mostrar as pessoas que um bom número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar, que elas consideram universais – são o produto de certas transformações históricas bem precisas. Todas as minhas análises se contrapõem à idéia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar (FOUCAULT, 2006, p. 296).

²³ GROS, Frédéric (org.). **Foucault: A coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p.12.

²⁴BOURDIEU, Pierre. In: ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 307.

Se por um lado, Foucault se mostra como um destruidor de conceitos, de universalidades, de ilusões, se ele filosofa à marteladas como Nietzsche, se ele deixa a vida nua, se ele se “comporta” como um “niilista de cátedra²⁵”, como o acusa Merquior; por outro lado, ele se mostra como um teórico-prático da liberdade. Não a liberdade pensada pela tradição, mas a liberdade como possibilidade de contestação do instituído e da instauração de uma prática de si, de uma elaboração da própria existência. Essa prática de si, essa prática de liberdade pode ser vislumbrada tanto nas suas intervenções públicas na cena política como nas suas elaborações teórico-críticas, desde sua analítica de poder, passando pela sua genealogia do sujeito, que procura liberá-lo das obrigações e das estruturas forjadas como se fossem necessárias e essenciais, até a sua “estética da existência”, que traz em seu arcabouço dimensões tanto éticas quanto políticas.

Assim, no Foucault que discute o poder já estava presente a ética do cuidado de si. Se o sujeito é efeito da captura dos discursos de bio-poder, o cuidado de si é a hora de pensar os seus conteúdos interiores. Pensar que esses conteúdos são construídos historicamente. Por isso, o cuidado de si é algo que se oferece como resistência, mas que vai sofrer resistências. Como bem põe em relevo Souza Filho (SOUZA FILHO, 2008, p. 22), para Foucault, a liberdade não é um estado final. É um estado agônico, conflituoso. A liberdade é um ensaio, um experimento. A liberdade como estado é irrealizável.

A liberdade pode ser experimentada na medida em que o sujeito se coloca como um ponto de resistência (uma forma de bio-poder) à dominação, assim como os bio-poderes se investem no sentido de fabricar a subjetividade, o sujeito pode fazer de si um trabalho numa verdadeira ascese. A ascese do cuidado de si é uma ascese de lutas críticas e pontuais, uma revolta contra a dominação dos bio-poderes. Ainda que Foucault não tenha colocado nestes termos ou não tenha o formulado, o cuidado de si pode se oferecer como “potência de vida”, como uma (bio)política, uma “bio-ascese” de combate aos conteúdos anteriores sedimentados que promovem a colonização dos sujeitos.

Se o poder não tem titularidade, não tem sede única, é preciso deixar de olhar para o palácio, para o topo (metáforas de Foucault). Não há poder a tomar, é preciso olhar para os súditos, e mais, é preciso olhar para si. As lutas são pontuais

²⁵ MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault ou o Niilismo de Cátedra**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

específicas, não é mais tempo de reivindicar lutas globais. A liberdade se incide nos campos da vida, de forma local, capilar. A liberdade não vem por ação de uma classe ou o estado. A liberdade é uma conquista de si, uma disposição ética para produzir a liberdade. A biopolítica pode ser pensada não mais como a preocupação com a medicalização da malha urbana, com a necessidade de vias urbanas que permitam a circulação do ar para produzir o corpo são, mas é viabilização, através de um trabalho de si de linhas de fuga das tentativas de colonização da subjetividade.

A (bio)política pode ser pensada como uma disposição, um trabalho sobre a própria vida no sentido de refundação de si. Construir uma ética de atitude para (re)fabricar-se. Não é preciso mais o estado, ou qualquer outra instância totalizante com suas políticas públicas dizer: não fume! Faça sexo assim! Essa liberdade não pode ser delegada por outros. Por isso, a liberdade da lei é a liberação e não é a liberdade proposta por Foucault. A lei faculta, mas não é a experiência da nossa própria liberdade. Foucault politiza o cuidado de si como uma atitude crítica, uma “inservidão voluntária”, uma “indocilidade refletida”. Produzir-se subversivamente é fazer de si uma obra de arte. O cuidado de si é um trabalho ético-político do indivíduo sobre si mesmo que procura refundar-se. É o sujeito assujeitado que faz esse trabalho de tomar a si mesmo como um objeto crítico, como um ponto de resistência as dominações, na tentativa de constituir-se autonomamente. Essa liberdade é interior, é profunda, não é um presente da lei. É uma experiência de refundação de si. Embora não tenhamos saída, pelo menos do ponto de vista da nossa condição de sujeitos de linguagem, de indivíduos submetidos à socialização na cultura, a não ser sermos colonizados, sujeitados pela linguagem, a hermenêutica do sujeito é um mecanismo de redução do *quantum* da taxa de sujeição (SOUZA FILHO, 2008. p. 22). Se por um lado a linguagem aliena, por outro, ela é capacitante, e portanto, é possível ir em busca de novas referências e estas são sempre construídas na própria linguagem. A ascese do cuidado de si é o mecanismo para essa transformação.

Como observa Castelo Branco (2008, p. 142), “Foucault é vitalista. Seu vitalismo, associado a seu anti-humanismo, leva-o a pensar uma visão de história e da subjetividade acontecimental, multicausal, descontínua”. De forma que a vida se apresenta como uma infinidade de possibilidades de se reinventar. Diante da realidade da inexistência da essência do homem, de uma natureza humana, origem

pré-fixada ou finalidade pré-estabelecida, resta ao homem inventar um modo ou modos de vida.

Como salienta Eribon (2008, p. 297), Foucault aponta para dois vetores que articularão sua “estética da existência” de reinvenção da vida: uma “política da amizade” e uma “economia dos prazeres”. Ele evoca uma “força criadora”. A necessidade de invenção de novas possibilidades de novos modos de vida, de novas relações entre os indivíduos que possam ir para além do já instituído.

É no início dos anos 80, como acentua Paiva (2008, p. 55), que Foucault traz à tona o tema da amizade como modo de vida, como uma modalidade de cuidado de si e do outro, como reativação do projeto (inspirado nos antigos) de uma estética da existência, no qual a experiência da homossexualidade é pensada como campo de tematização privilegiada, tendo em vista as suas implicações ético-políticas no sentido de possibilitar uma reflexão a respeito do governo das individualidades na atualidade. Até que ponto, portanto, a amizade como forma de vínculo fundamental na criação de modos de vida *gay* possibilitaria contribuir no combate a “amarga tirania” do fascismo de nossas vidas cotidianas?

Como ainda destaca Paiva (2008, p. 56),

Diante da decomposição das formas tradicionais de relacionamento (família e matrimônio) e das novas modalidades de economia dos sentimentos, Foucault encontra experimentos relacionais homossexuais uma oportunidade e uma atualidade: dado o desmapeamento do eu e dos laços sociais destinados a codificar as vivências amorosas e a coexistência entre os indivíduos, Foucault convida-nos a ver, na moderna experiência da homossexualidade, um jogo experimental a partir do qual pode se dar a invenção “ainda improvável” de novos relacionamentos: “Que relações, através do homossexualismo, podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas e moduladas?”.

De acordo com o que observa Sandra Fernandes, no seu *Foucault: a experiência da amizade*²⁶ (2008, p.378), a problemática da amizade nasce atrelada à da homossexualidade, uma vez que na ótica de Foucault, esta última ofereceria possibilidades históricas de afetividades e relacionamentos múltiplos, diversos, na proporção “que recusa toda cultura homossexual calcada sobre a liberação do

²⁶ FERNANDES, Sandra. Foucault: A experiência da amizade. In: **Cartografias de Foucault**. Durval Muniz de Albuquerque, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Souza Filho, (Organizadores). – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. pp. 377-391.

desejo e a busca da própria identidade sexual”. Nas palavras do próprio Foucault, em uma entrevista de 1981 sob o título *Da amizade como modo de vida* (2008):

Outra coisa da qual é preciso desconfiar é a tendência de levar a questão da homossexualidade para o problema “Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo?” Quem sabe seria melhor perguntar: “Quais relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade? O problema não é descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas, para além disso, usar de sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações. E isso, sem dúvida é a razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Temos que nos esforçar em nos tornar homossexuais e não nos obstinarmos em reconhecer que o somos. Isso para onde caminha os desenvolvimentos do problema da homossexualidade é o problema da amizade. (FOUCAULT, 2008b)

Ainda que se detenha com uma maior dedicação nas práticas homossexuais, a amizade é a forma de vida que Foucault escolhe quando pensa na possibilidade de atualização da estética da existência. Entretanto, não oferece nenhum programa que em sendo seguido traria novas e mais ricas modalidades de relacionamentos. Como destaca Fernandes (2008, p.383), “com a valorização da ética e da estética de existência para a criação de novas formas de vida, Foucault, alude à amizade e à homossexualidade como formas de existência possíveis de se alcançar a partir de um trabalho que se faz sobre si, de uma ascese”.

O que Foucault propõe é a criação de novos modos de vida, em vez da reivindicação de uma identidade sócio-sexual, de uma representação, de um rosto oficial para movimentos homossexuais. Trata-se de experimentos de liberdade e não da fixação de identidades. Como salienta Portocarrero (2008, p. 421), as análises feitas por Foucault estão sempre marcadas pelo elemento da invenção. A invenção oferece um “quadro de inteligibilidade” sobre os enunciados de verdade e do que significa deles partir para pensar. Ela é intrínseca ao princípio de que nem a verdade nem o sujeito são dados aprioristicamente e nem definitivamente, mas que são sempre inventados e passíveis de serem reinventados.

É possível vislumbrar nas dimensões da “estilística da existência” (dimensões ética, política e estética) uma ênfase que possibilita uma articulação ou uma conexão entre a homossexualidade e o projeto de invenção de modos de vida que indiquem “políticas e estéticas de afirmação, de pluralismo e horizontalidade nas relações de vida” (PAIVA, 2008, p. 58). Depois de ter analisado e desconstruído o conceito de homossexualidade compreendida enquanto categoria moral, médica, psicológica, Foucault vislumbra a respeito da questão homossexual a possibilidade

de reinventar uma estilística da existência a partir de um “estilo de vida gay”. Conforme observa Paiva,

trata-se de ‘criar uma nova vida cultural’, uma nova forma de existência, com base na sexualidade. As relações que podem ser criadas (relações sexuais, relações sociais), e as formas de existência que a partir delas podem ser alcançadas através de um certo trabalho sobre si mesmo, de uma certa ascese, assumem a forma da amizade. (PAIVA, 2008, p. 58-9).

Trata-se das utopias e das heterotopias de Foucault de pensar em um mundo relacional mais rico. Ele questiona a pobreza da institucionalização da vida e denuncia o fato de que só somos capazes de pensar as relações a partir das relações que já estão instituídas. Assim, ele propõe pensar modos de vida outros. Propõe um “modo de vida gay”. Para experimentar a liberdade diante de uma sociedade que patologiza o homossexual/homossexualidade propõe uma “ascese homossexual”. Como afirma Foucault (2008b,p.3), “temos que avançar sobre uma ascese homossexual que nos faria trabalhar sobre nós mesmos e inventar – não digo descobrir – uma maneira de ser, ainda improvável”.

Essa ascese consistiria num trabalho que o sujeito faria sobre si mesmo no sentido de viabilizar novas modalidades relacionais que fugisse aos esquemas dos dispositivos sexuais e que se pautasse na experimentação e intensificação do prazer tanto de si quanto do parceiro (amigo). No entanto, prazer não deve ser reduzido ao prazer genital, sexual. Como acentua Fernandes (2008, p.386),

[...] Foucault postula a “dessexualização” como uma forma de dirigir a identificação do prazer para a dessexualização do corpo a procura de uma economia dos prazeres não enraizados no dispositivo de sexualidade. Trata-se de uma busca por uma nova erótica em contraposição à codificação do prazer mediante o sexo, ou seja, sua canalização e genitalização que obstaculiza a imaginação da capacidade do corpo de ter prazer, levando-nos ao dispositivo da sexualidade à formação de uma ciência sexual.

Foucault advoga uma “estética gay” na qual o sujeito possa se livrar da homossexualidade pensada enquanto categoria inventada pelo discurso médico e possa desfrutar de relacionamentos mais ricos, mais criativos. Trata-se de uma rejeição ao biologismo e ao naturalismo que são articulados no sentido de camuflar, ofuscar a contingência do acontecimento histórico. É nesse quadro que ele elabora

uma reflexão sobre a amizade. Como afirma Ortega (1999, p. 154-155), “trata-se de chegar a uma nova forma de existência mediante a sexualidade. Esta forma de existência alcançável através de um certo trabalho sobre si mesmo, de uma certa ascese, tem a forma da amizade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A radicalidade dos trabalhos filosóficos de Foucault possibilita captar o indivíduo – extremamente contingente, que é anterior a qualquer ideologia, a qualquer sistema filosófico, não se trata de captar um “eu” profundo, mas perguntar quem é o sujeito que a modernidade desprende do concreto vivido e o tornou uma categoria (uma abstração), constatar como ele é, ao mesmo tempo, produto do poder e como ele também oferece resistência a esse poder, se faz crítico e denuncia/anuncia espaços de resistência, ao mesmo tempo em que serve também como espaço de resistências, “heterotopias”.

É nesta perspectiva que o conceito de biopolítica pode ser pensado como algo que aparece não apenas de modo pontual no pensamento de Foucault, mas estando presente de várias maneiras e diversos contextos, de forma recorrente tecida em suas investigações ao longo de sua produção intelectual. Longe de tentar localizá-lo, pontuá-lo em determinado lugar na obra de Foucault, o conceito de biopolítica em suas possibilidades semânticas, seus deslizamentos pode ser visto se metamorfoseando ao longo de suas reflexões.

Como se discutiu Foucault promoveu uma reviravolta no pensamento político que priorizava a questão da soberania que perguntava pela questão de “como ser governado?” Na esteira de Nietzsche, sua questão é: quem vai colonizar os indivíduos? Se a teoria da soberania, com Hobbes, procurou evitar a realidade da guerra, Foucault toma uma outra via para pensar a filosofia política. Ele rejeita o discurso jurídico-filosófico da tradição e se filia a um discurso histórico-filosófico e contingente da guerra das raças como um saber nobre que pode codificar com mais precisão a realidade da guerra. Aqui, o biopoder aparece como a maquinaria social que atua na fabricação da subjetividade dos indivíduos que para isso se utiliza da norma, daquilo que a sociedade institui como normal, como política da verdade.

Num segundo sentido a (bio)política pode ser pensada enquanto “potência” de vida, enquanto um “constructo” crítico para questionar os regimes de verdade que se investem no sentido de fabricar a nossa subjetividade, como políticas de resistências, lutas críticas, como uma postura de revolta do sujeito diante de sua condição de assujeitado. O biopolítico, aqui, é pensado como uma chave hermenêutica, uma ferramenta conceitual para a leitura do pensamento/obra de

Foucault. Uma biopolítica de resistência como uma “indocilidade refletida”, uma “inservidão voluntária” que dá sentido ao seu programa de pesquisa. A reflexão biopolítica surge por uma vontade de questionamento das propostas universalizantes de dominação, sujeição, fabricação dos indivíduos que procuram impedir estes de fundarem sua própria subjetividade e elaborarem outras formas de existir, de viver, que transgridam ou que vão além do instituído, do normalizado. A biopolítica, nesse segundo sentido, pergunta-se pela questão: como escapar das amarras do poder que procura sujeitar os indivíduos, fabricar a sua subjetividade? Como é possível desconstruir os discursos que procuram fixar o que é normal e o que é anormal? Como é possível mostrar que a realidade é uma construção sócio-histórica, e que por isso não se pode erigir certas categorias como necessárias tais como: o louco, o são, o criminoso, o não-criminoso, o hetero e o homossexual?

Esse deslizamento semântico de bio-política como “potência da vida” pode se desdobrar na ética do cuidado de si, como uma série de práticas ascéticas que o sujeito imprime sobre si mesmo no sentido de se reinventar para além do que está instituído. Elaborar estilos de vidas outros que não precisem estar enquadrados dentro dos padrões da normatividade social: outros tipos de relacionamentos que sejam mais ricos, estabelecer formas de amizades que não funcionem na lógica da governamentalidade. Como sair do cenário escuro das prisões para a claridade de círculos de amizade nos quais se experimenta relacionamentos ricos e múltiplos. Passar de governado a governante de si, embora essa busca de liberdade seja sempre inacabada, seja sempre uma tensão, uma vontade de liberdade que pode se realizar não como um estado, mas pelo menos mínima e provisoriamente em formas outras de existência, e modos outros de se relacionar. Embora não haja nenhum programa, nenhuma receita, e é nesse fato, nessa indeterminação que reside a novidade, a singularidade que Foucault vislumbrou em alguns aristocratas da antiguidade Greco-romana.

O cuidado de si pode ser pensado como uma (bio)política, uma disposição, um compromisso ético de realizar um trabalho sobre a própria vida no sentido de refundar-se a si mesmo. Trata-se de viver uma experiência filosófica de fabricação da própria subjetividade, que ao exemplo dos antigos gregos, não necessite na liberação da lei, nem da intervenção biopolítica estatal. Trata-se de fazer própria vida uma obra de arte, fazer uma estilização da existência.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de, (Organizadores). **Cartografias de Foucault** - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Porto Alegre: Globo, 1969.
- BENJAMIN, Walter. Teses Sobre o Conceito de História. In: **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre Literatura e História da Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CARMO, Miguel Ângelo Oliveira do,. O estoicismo de Michel Foucault: uma análise a partir do conceito de acontecimento. In: **Trilhas Filosóficas**. Caicó/RN: Edições UERN, Jul/Dez 2008, Ano 1, n. 2, p. 125-132.
- CORSINI, Leonora. Biopoítica, biopoder e o deslocamento das multidões - Entrevista In: **Instituto Humanitas Unisinos**. 2007, p. 1-6.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução: Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- DREYFUS, Hubert L. **Michel Foucault, Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUARTE, André. Biopolítica e resistência. In: **Figuras de Foucault**. Organização: Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 45-55.
- EDGARDO, Castro. **Vocabulário de Foucault**. Tradução: Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Tradução: Hildegard Feist Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução: Lucy Magalhães – São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- _____. **Reflexões sobre a questão gay**. Tradução: Procópio Abreu – Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008
- FARHI NETO, Leon. **Biopolítica em Foucault**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2007. Disponível em : http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=109132. Acesso em 20 Janeiro 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 6 ed. Organização e Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. Michel Foucault (1926-1984) – **O dossier**: últimas entrevistas. Rio de Janeiro, Taurus, 1984.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. 2 ed. Tradução Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. **A amizade como modo de vida**. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, Jj Danet e J. Bitoux, publicada no jornal Gai Pied, abr. 1981. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em [Http://www.espaçomichelfoucault.com.br//foucault/](http://www.espaçomichelfoucault.com.br//foucault/). Acesso em: 03 agosto 2008.

_____. **As palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução: Salma Tannus Muchail. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. **Doença Mental e Psicologia**. 6 ed. Tradução: Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. Tradução: Maria Ermantina. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. 2 ed. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (Ditos e Escritos; I)

_____. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. 2 ed. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 (Ditos e Escritos; II)

_____. **Estratégia, Poder-Saber**. 2 ed. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (Ditos e Escritos; IV)

_____. **Ética, Sexualidade, Política**. 2 ed. Tradução: Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b (Ditos e Escritos; V).

_____. **História da Loucura: Na idade clássica**. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. 13 ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres**. 11 ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **História da Sexualidade III: O cuidado de si.** 8 ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Nascimento da Biopolítica.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **O Nascimento da Clínica.** 5 ed. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2003.

_____. **Segurança, Território e População.** São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Vigiar e Punir.** 26 ed. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **O Poder Psiquiátrico.** Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Os Anormais.** Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O que é a Crítica? Crítica e *Aufklärung*.** Conferência proferida em 27 de maio de 1978. Tradução: Gabriela Lafetá Borges. pp, 1-29. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critica.pdf>. Acesso em: 14 agosto 2008.

_____. **A arqueologia do saber.** Tradução: Luis Felipe Baeta Neves. – 7 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

GROS, Frédéric (Org.). **Foucault: A coragem da verdade.** Tradução: Marcos Marcolino. Prefácio: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HARBERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico na Modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KANT, Immanuel. **Textos Seletos.** Petrópolis: Vozes, 1984.

MACHADO, Roberto. **Ciência e Saber: A trajetória da arqueologia de Foucault.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MAFESOLLI, Michel. **O Tempo das Tribos.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault ou o Niilismo de Cátedra.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral (1873). In: **Obras Incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 45-46.

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

PELBART, Peter Pál. **Vida Capital: Ensaios de Biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. **Biopolítica**. Disponível em: <http://www.eca.usp.br/salapreta/PDF07/SP07-08.pdf> Acesso em: 20 janeiro 2010.

POL-DROIT, Roger. **Michel Foucault – Entrevistas**. Tradução: Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: **Foucault: a coragem da verdade**. Frédéric Gros. Tradução: Marcos Marcionilo; Prefácio: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, pp.131-153.

RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

REVEL, Judith. **Foucault: conceitos essenciais**. Tradução: Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. – São Carlos: Claraluz, 2005.

REVEL, Judith. Nas origens do bio-político: de Vigiar e Punir ao pensamento na atualidade. In: KOHAN, Walter Omar. **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006,(pp.51-62)

RUSS, Jacqueline. **Pensamento Ético Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999.

SEIXAS, Rogério Luis da Rocha,. O trabalho crítico da ontologia histórica do presente e a agonística entre poder e liberdade. In: **Trilhas Filosóficas**. Caicó/RN: Edições UERN, Jul/Dez 2008, Ano 1, n. 2, pp. 133-143.

SOUZA FILHO, Alípio. A política do conceito: subversiva ou conservadora? – crítica à essencialização do conceito de orientação sexual. In: **Bagoas: revista de estudos gays** / Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. – V. 1, n. 1 jul./dez. 2007. – natal: EDUFRN, 2007.