

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**SUJEITO E LIBERDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT**

**Maria Fernanda Cardoso Santos**

**NATAL, 2012**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Maria Fernanda Cardoso Santos**

**SUJEITO E LIBERDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título 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 Sousa Filho**

**NATAL, 2012**

**Maria Fernanda Cardoso Santos**

**SUJEITO E LIBERDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título 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.

---

Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho  
(Orientador)

---

Profa. Dra. Monalisa Carrilho de Macedo  
(Examinadora)

---

Prof. Dr. Carlos José Martins  
(Examinador)

Apresentada em 16 de março de 2012.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de maneira direta ou indireta, participaram da elaboração desta dissertação.

Quero agradecer especialmente ao Prof. Alípio de Sousa Filho, por sua generosidade ao compartilhar seu conhecimento e por seu apoio durante todo este trabalho.

Também gostaria de agradecer ao Prof. Luis Sáez Rueda que, há muitos anos, abriu à minha frente as portas do mundo da filosofia e me estimulou a continuar nesse caminho, e ao Prof. Carlos José Martins, pela afinidade e pelas preciosas sugestões e interlocuções no decorrer do trabalho.

Outros amigos que respeito e admiro também têm me dado bastante suporte, não só com rico diálogo acadêmica mas também estando ao meu lado “na alegria e na tristeza”. A eles quero manifestar minha gratidão: Iracema Macedo, Maria José Alfaro Freire, Edmundo Pereira, Lucila de Jesus Mello Gonçalves, Avelino Neto e Jennifer Sarah Cooper.

Também agradeço à minha “equipe de apoio”, que me ajudou de diversas maneiras e que está presente de certa forma em tudo o que realizo em minha vida: Lenira Xavier, com sua atenta e acolhedora escuta, a vizinhança da Vila Feliz, os amigos do Pium e aqueles que, de lá de São Paulo, estiveram sempre me dando força.

Deixo aqui registrado também um agradecimento especial a Maria Morena Santos Panella, minha filha, e a Maurício Panella, pela paciência principalmente nos momentos de angústia e ansiedade pelos quais todo mestrando passa.

*Sem o constante apoio de meus pais – Ramona Cardoso e Homero Santos – esse trabalho não teria sido, nem de longe, possível.*

*A eles não só agradeço, como dedico essa dissertação.*

## RESUMO

O fio condutor dessa dissertação foi a pesquisa acerca da relação entre dois campos de problematização na obra de Michel Foucault que podem ser considerados, a uma primeira vista, inconciliáveis: por um lado, sua concepção de sujeito como construído e de certa maneira e por esse motivo, fruto de determinações, e, por outro, sua postura ética de busca permanente de criação de liberdade. Uma vez que, apesar dessa aparente inconciliabilidade, ambas as ideias estão presentes com muita ênfase na obra do pensador francês, procurou-se, nesse trabalho, compreender de que maneira estão articuladas. Para tal, foi necessário elucidar e interrelacionar a maneira como ele pensou os conceitos de sujeito, poder e liberdade. Percorrendo com o autor seu itinerário intelectual, foi possível perceber que suas concepções de sujeito e de liberdade não só podem ser conciliadas (ainda que mantendo seu caráter problemático) como estão intrinsecamente ligadas e decorrem uma da outra. Além disso, o percurso permitiu também identificar e descrever profícuas ferramentas conceituais para pensarmos sobre as contingências em que nos constituímos e sobre as possibilidades que temos de, a partir delas, criar novas subjetividades e experiências de liberdade.

**Palavras-chave:** Ontologia crítica de nós mesmos; Microfísica do poder; Estética da existência; Ética como prática da liberdade

## ABSTRACT

The leitmotif of this dissertation research is on the relationship between two fields of questioning in the Foucauldian works that may be considered, at a first glance, irreconcilable: the understanding of subject as the result of determinations, on the one hand, and its ethical stance of seeking the creation of liberty, on the other. Since, despite this apparent inconsistency, both ideas are present with much emphasis on the work of the French thinker, to understand the way Foucault articulated these two ideas was necessary to elucidate and interrelate the way in which he thought about the concepts of subject, power and liberty. Traveling with the author his intellectual itinerary, it was revealed that his conception of subject and liberty can be reconciled (although maintaining its problematic nature) and, also, both are inextricably linked each one as a result of the other. Tracing, with the author, his intellectual itinerary, it was also possible to identify and describe the fruitful conceptual tools for thinking about our own determinations and about the possibilities we have of creating new subjectivities and liberating experiences.

**Keywords:** Critical Ontology of the Self, Microphysics of Power, Aesthetics of Existence, Ethics as the Practice of Liberty.

# SUMÁRIO

## **1 Introdução**

## **2 Pensamento e liberdade**

- 2.1. Foucault e o ceticismo
- 2.2. Ontologia crítica de nós mesmos
- 2.3. O sentido do termo 'ontologia' no contexto da obra foucaultiana
- 2.4. Ontologia do presente
- 2.5. Kant lido por Foucault
- 2.6. Genealogia e história

## **3 O Sujeito e o Poder**

- 3.1. O sujeito
- 3.2. O poder
- 3.3. O dispositivo
- 3.4. Linhas de fuga

## **4 As artes da existência como prática da liberdade**

- 4.1. Os vários sentidos da moral
- 4.2. As práticas de si da Antiguidade à atualidade
- 4.3. A liberdade no pensamento de Foucault
- 4.4. Nietzsche e Foucault: algumas relações possíveis

## **5 Considerações finais**

### **Referências bibliográficas**

## 1 Introdução

A pergunta que conduziu as pesquisas e elaborações do presente trabalho foi: se a partir de suas investigações e questionamentos Foucault chegou a uma concepção de sujeito segundo a qual este é fruto de determinações e atravessamentos vários, sendo construído por redes entrelaçadas de saberes e poderes, de que forma pensar a criação da liberdade como um objetivo declarado que ele tem em seu trabalho?

Seguindo as pistas às quais essa pergunta nos levou, se teceu um itinerário em que procuramos elucidar e interrelacionar as concepções de sujeito e de liberdade no contexto da obra foucaultiana. Para isso, foi necessário também delimitar os pressupostos adotados por nosso autor ao elaborar o seu modo de pesquisar e o seu pensamento, além de compreender de que forma estes modos estão articulados à sua posição ética, posição que tem como ideia central, como já dissemos, a busca da liberdade.

No trabalho como um todo, abordamos aqueles que consideramos ser os seus mais úteis conceitos para a nossa reflexão, visando oferecer ao leitor algumas ferramentas conceituais para problematizar o nosso presente e as nossas contingências. A essa problematização de nossa atualidade, Foucault deu vários nomes, entre eles o de “ontologia crítica de nós mesmos”, conceito que consideramos de grande importância para entender o seu pensamento como um todo e nosso ponto de partida aqui, sendo o tema do capítulo que abre esta dissertação, que está estruturada da seguinte maneira:

No **Capítulo 1** procuramos demonstrar como, para Foucault, a atitude crítica se configura como instrumento de transformações e práticas de liberdade e ressubjetivação. Começando por situar a sua noção de ontologia crítica de nós mesmos, poderemos articulá-la posteriormente, ao longo do trabalho, às suas problematizações acerca do sujeito e da liberdade. Com isso pretendemos compreender como a crítica tal como a concebe o nosso autor pode servir a que identifiquemos e reconheçamos na “contingência que nos fez ser o que nós somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos ou pensamos.” (FOUCAULT, 2005, p. 341)



Também neste capítulo, e com o intuito de melhor entender o sentido da atitude crítica no pensamento de Foucault, abordamos a conexão de seu modo de investigar com o ceticismo e algumas interpretações feitas por ele sobre as filosofias nietzschiana e kantiana. Nesse percurso, procuramos demonstrar a relação entre a sua maneira de pensar e a busca da liberdade, já dando pistas de como ele a concebe e a articula às suas problematizações sobre o sujeito.

No **Capítulo 2** tratamos mais especificamente sobre o modo como Foucault pensou o tema da construção de nós mesmos como sujeitos. Nesse capítulo, são abordadas as noções de dispositivo, de dobra e de linhas de fuga, sendo estes dois últimos conceitos elaborados por Deleuze para situar o pensamento foucaultiano acerca da subjetivação e da ética. Esses conceitos nos permitirão partir para o capítulo seguinte, no qual se falará sobre as artes da existência como práticas concretas de liberdade.

No **Capítulo 3**, abordamos o tema das artes da existência em Foucault, procurando compreender em que sentido estas seriam práticas de liberdade e, para situar melhor as reflexões foucaultianas sobre a estética da existência, falamos também sobre os seus estudos acerca das morais antigas. É nesse capítulo que nos dedicamos de forma mais específica às reflexões de Foucault sobre a liberdade, procurando relacioná-las aos conceitos de ontologia crítica de nós mesmos e sujeito, trabalhados no decorrer da dissertação. Ao final do capítulo procuramos estabelecer algumas relações entre a estética da existência e alguns pontos da filosofia de Nietzsche. São reflexões que ainda carecem de maior aprofundamento, mas que apontam direções para trabalhos futuros.

Esperamos que, ao percorrer e narrar este itinerário em busca de compreender o pensamento foucaultiano, possamos contribuir para a elaboração de ferramentas conceituais que nos ajudem a refletir sobre nossa atualidade, abrindo com isso a possibilidade de instauração de espaços de liberdade e de reinvenção de nós mesmos, dos outros e de nosso entorno.

## 2 Pensamento e liberdade

No sé que va a pasar. Y tampoco me importa mucho lo que va a pasar. Me importa lo que está pasando. Me importa el tiempo que es. Y lo que ese tiempo que es anuncia sobre otro posible tiempo que se da. Pero qué es lo que será al final, no sé.

Eduardo Galeano

Em notas manuscritas às quais o pesquisador espanhol Miguel Morey teve acesso, havia uma em que, secamente, Foucault declarava, acerca da direção de seu trabalho: “O objetivo é: a criação de liberdade” (FOUCAULT *apud* MOREY, 1990, p. 24). A afirmação é interessante por remeter a uma série de questões que se relacionam aos temas abordados nessa dissertação. Se o objetivo do trabalho de Foucault é a “criação de liberdade”, qual a sua concepção de liberdade? Qual a relação entre a liberdade como ele a concebe e as suas reflexões acerca do saber, do sujeito e do poder? Como esta busca por liberdade se situa no contexto da sua produção intelectual? Neste capítulo trataremos sobretudo da última questão, procurando compreender a relação entre a maneira como o nosso autor elaborou seus pensamentos e a sua busca de liberdade.

A esse propósito, há uma outra declaração de Foucault que nos dá pistas sobre como ele vê a relação desta com as suas reflexões e pensamentos. Falando sobre o papel do intelectual, em uma entrevista que concedeu em 1982, ele diz:

Meu papel – mas este é um termo muito pomposo – é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. (FOUCAULT, 2006e, p. 295)

Nesse pequeno trecho da entrevista se anuncia a direção do trabalho de Foucault, no qual é central a busca de abrir possibilidade para a criação de liberdades a partir da atitude crítica, mostrando o quanto o que tomamos por verdadeiro é “fabricado”, construído historicamente. Como podemos concluir a partir do trecho citado, o pensamento que Foucault elabora – os temas que estuda, a maneira como investiga e o modo como expõe suas ideias – se relaciona à sua

postura ética, segundo a qual ele procura nos mostrar que somos mais livres do que pensamos.

Para demonstrar o quanto o que tomamos por verdadeiro e evidente é fabricado, Foucault empreende um trabalho de desmonte, de desconstrução crítica de conceitos, de forma que, em sua obra, ele opera uma espécie de subversão de noções já consagradas na filosofia. Ontologia, história, sujeito, saber, verdade têm, no seu pensamento, sentidos inusuais e sofrem reformulações recorrentes em diferentes momentos de seu itinerário, desafiando o leitor. E é nesse sentido que ele declara em uma entrevista concedida em 1975 a Roger Pol-Droit, quando o entrevistador pede que ele mesmo diga como se definiria, que é um “pirotécnico”:

Eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor da destruição, mas sou a favor de que se possa passar, de se possa avançar, de que se possa fazer caírem os muros. (FOUCAULT In: POL-DROIT, 2004, p. 69)

A descrição de si mesmo como pirotécnico – a pirotecnia é a arte de preparar matéria explosiva e fogos de artifício – pode ser considerada uma alusão à tarefa crítica a que o pensador se dedica em toda sua obra: se ele quer possibilitar que caiam os muros, as definições estanques não são bem-vindas, pois obstruem a passagem e impossibilitam que se avance. Sua maneira de pensar tem justamente essa função de romper com as barreiras que impedem que vivenciemos experiências de liberdade.

Neste capítulo, procuraremos elucidar a conexão entre a forma de pensar de Foucault e a sua postura ética de busca de “criação de liberdade”. Assim, antes de abordar as concepções de sujeito e liberdade para Foucault, nos capítulos 2 e 3, nos dedicaremos a descrever de forma geral a maneira como ele faz as suas pesquisas e articula as suas reflexões e, para fazê-lo, nos basearemos em escritos seus e de intérpretes de sua obra, nos quais seu método é definido como uma forma de ceticismo e seu trabalho como um todo é circunscrito como “ontologia crítica de nós mesmos”.

## 2.1 Foucault e o ceticismo

O historiador francês Paul Veyne, amigo de Foucault e um dos intérpretes da sua obra, afirma, em seu livro *Foucault, o pensamento, a pessoa*, que nosso pensador foi “por confissão própria, um *céptico*” (VEYNE, 2009, p.9) e conta uma pequena história para reforçar a sua afirmação:

Vinte e cinco dias antes da sua morte, Foucault resumiu o seu pensamento numa única palavra. Um entrevistador acutilante perguntava-lhe:  
 ‘Na medida em que não afirma qualquer verdade universal, você é um *céptico*?’  
 ‘Naturalmente’, respondeu ele.

(VEYNE, 2009, p. 45)

Na mesma linha, outro estudioso da obra foucaultiana, o filósofo estadunidense John Rajchman declara, em seu livro *Foucault: a Liberdade da Filosofia*, que “Foucault é o grande *cético* de nosso tempo.” (RAJCHAMAN, 1987, p. 8), afirmando que Sexto Empírico<sup>1</sup> teria sido seu precursor. Foucault, um *cético*. Qual seria o sentido de sua afiliação a essa postura filosófica? Em que sentido ele seria um *cético*? Para elucidar a sua relação com o ceticismo, seguiremos aqui as pistas que figuram no verbete “Foucault” do *Dictionnaire des philosophes*<sup>2</sup>, publicado em 1984 e assinado por François Edwald e Maurice Florence. O fato curioso e que

<sup>1</sup> Sexto Empírico viveu entre os séculos II e III d.C. e é o mais importante representante do ceticismo pirrônico. Com formação médica e passagens por Atenas, Alexandria e Roma, seu trabalho *Substratos Pirrônicos* é uma fonte fundamental para o conhecimento da via do ceticismo e das ideias de Pirro (séc. III a. C.), o qual, como parte de sua postura radical, não deixou obras escritas. A palavra ceticismo vem do termo grego *sképsis*, que significa “investigação”, “indagação”, remetendo à visão e à contemplação. O *cético* é, literalmente, aquele que examina, que investiga, que busca e, como buscador, procura precaver-se contra a precipitação e a pressa na formulação dos juízos acerca dos fenômenos e do pensamento. Sendo avesso ao dogmatismo, o *cético* põe o processo investigativo no centro da própria atividade filosófica. A postura *cética* é a daquele que ainda investiga. É para ser rigoroso que o *cético* se abstém de decidir de forma definitiva acerca das impressões. Os assentimentos se dão no momento em que as impressões estão claras, mas o *cético*, ao assentir, não supõe “ter descoberto” a verdade e, por isso, continua investigando, já que, para seguir o rigor, o nexo lógico da via *cética*, não se deve, a partir de um assentimento causado por uma impressão, inferir qualidades ou características do objeto que causou tal impressão. Segundo a perspectiva *cética*, portanto, os objetos não são portadores dessas características como se elas expressassem suas essências.

<sup>2</sup> “Foucault” In: *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, t. I, pp. 942-944; versão em português “Foucault” In: FOUCAULT, Michel, *Ditos & Escritos Vol. V*, Forense, Rio de Janeiro, 2006, pp. 234-239

torna o texto muito pertinente para nossa análise é que Maurice Florence era, em verdade, o pseudônimo adotado por Michel Foucault (cujas iniciais foram inclusive mantidas), que aceitou escrevê-lo em conjunto com Edwald, seu assistente à época.

No verbete, Foucault descreve seu trabalho como uma “história crítica do pensamento” (FOUCAULT, 2006a, p. 234) – uma história que investiga “como se formaram diversos jogos de verdade<sup>3</sup> através dos quais o sujeito se tornou objeto de conhecimento<sup>4</sup>” (*idem*, p. 236) – e ressalta que esse estudo “implica certas escolhas de método” (*idem*, p. 237). É a estas escolhas de método, detalhadamente descritas no texto de Foucault, através de três regras, que nos remeteremos agora.

A primeira regra aconselha a que se parta, de início, de um “ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos” (*idem*), a “tudo o que nos é proposto em nosso saber, como sendo de validade universal, quanto à natureza humana ou às categorias que se podem aplicar ao sujeito” (*idem*). Essa regra implica em que, como proposta geral, investiguemos a fundo os jogos de verdade através dos quais são determinadas as regras que asseguram o conhecimento tomado como verdadeiro. E que, como procedimento específico, comecemos por duvidar dos pressupostos que recorram à ideia de validade universal acerca da natureza humana, de forma que “nada dessa ordem deve ser admitido que não seja rigorosamente indispensável” (*idem*).

É importante, no entanto, notar que, ao falar dessa postura de ceticismo recomendada nesta primeira regra, Foucault faz uma ressalva fundamental: defender um ceticismo sistemático em relação à validade universal atribuída a certos saberes não significa que se deva rejeitar sem mais essas noções, tomando-as como “fantasias inventadas” (*idem*, 237). Ou seja, para desconstruir aquilo é tido como portador de validade universal devemos nos “interrogar sobre as condições que permitem, conforme as regras do verdadeiro e do falso” (*idem*), considerar verdadeiros certos saberes e que também possibilitam que nos reconheçamos como

---

<sup>3</sup> Sobre os jogos de verdade, Foucault precisa: “quando digo ‘jogo’, me refiro a um conjunto de regras de produção de verdade (...) é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função dos seus princípios e das suas regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda.” (FOUCAULT, 2006d, p. 282)

<sup>4</sup> Declaração de teor similar encontramos em uma entrevista para a Revista Concórdia, de 1984: “meu problema sempre foi, como dizia no início, o das relações entre sujeito e verdade: como o sujeito entra em um certo jogo de verdade.” (FOUCAULT, 2006d, p. 274)

sujeitos com determinadas identidades – doente mental, delinquente ou sujeito identificado segundo sua sexualidade, por exemplo – segundo esses parâmetros.

Isso dá ao ceticismo proposto por Foucault uma característica bastante específica. Como diz Rajchman, nosso autor não formula questões céticas relativas à “experiência em geral” ou em relação à existência ou não do mundo externo, ele “não possui um ceticismo total precisamente porque é cético a respeito da totalidade” (RAJCHMAN, 1987, p. 9). Afirmção do mesmo teor encontramos ao ler Veyne, que diz que o ceticismo que Foucault emprega “não duvida de tudo por princípio” (VEYNE, 2009, p. 50), mas sim de “qualquer verdade demasiado geral e de todas as nossas verdades intemporais, nada mais, nada menos” (*idem*, p. 45).

De maneira geral, podemos deduzir a partir da descrição do ceticismo sistemático que aparece no *Dictionnaire* que todo o pensamento foucaultiano foi “orientado pela concepção radicalmente negadora da tentação do uno.” (SOUSA FILHO, 2008, p. 13). Neste sentido, as ideias de Foucault subvertem toda uma tradição filosófica que se fundamenta na identidade e na ideia de unidade, pois sua pesquisa não se dá em torno à busca das essências ou da verdade, mas se enquadra em outra proposta do fazer filosófico, a de um “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (FOUCAULT, 2010, p. 15).

Ao empreender um trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo, Foucault leva a cabo uma reflexão acerca da própria filosofia e do saber em geral. E procura, ao mesmo tempo, identificar as condições para que as regras discursivas se imponham como parâmetro para que os indivíduos se sintam representados como sujeitos. Por isso, fazer uma história crítica do pensamento no sentido que Foucault propõe é o mesmo que fazer a história dos sujeitos em relação aos jogos de verdade. Uma vez que o pressuposto da universalidade ou da unidade dos conceitos avalizados por esses jogos é rejeitado; uma vez que os conceitos e as identidades são arranjos contingenciais, aquilo que se depreende desses estudos históricos feitos por Foucault está sempre adstrito à singularidade, à particularidade. Representa determinados recortes ou perspectivas que ele não pretende em nenhum momento que sejam tomados como universais e nem como as únicas leituras válidas acerca dos temas que elege para investigar.

O tema da singularidade que a pesquisa foucaultiana descortina nos leva à segunda regra que aparece no verbete do *Dictionnaire*. Se a primeira regra é a adoção de uma postura de ceticismo sistemático em relação à validade universal dos saberes, a segunda regra recomenda a recusa ao “recurso filosófico a um sujeito constituinte” (FOUCAULT, 2006a, 237) para “fazer aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto ‘se formam e se transformam’ um ao outro e em função do outro” (*idem*). Isto é: como Foucault não trabalha com a ideia de um sujeito *a priori*, com características universais e extensivas a toda a humanidade, para ele há uma relação de determinação, de constituição mútua entre os sujeitos e os objetos, de forma que seu interesse é o de mapear quais as condições que permitem que certos jogos de constituição vigorem em detrimento de outros.

Por isso, ao fazer a história da loucura, das prisões ou da sexualidade, Foucault procura mostrar quais condições possibilitam aos sujeitos reconhecerem a si mesmos segundo os critérios que os jogos de verdade oferecem. É o que ele explica no trecho que transcrevemos a seguir:

Os discursos da doença mental, da delinquência ou da sexualidade só dizem o que o sujeito é dentro de um jogo muito particular de verdade; mas esses jogos não são impostos de fora para o sujeito, de acordo com uma causalidade necessária ou determinações estruturais; eles abrem um campo de experiência em que sujeito e objeto são ambos constituídos apenas em certas condições simultâneas, mas que não param de se modificar um em relação ao outro, e, portanto, de modificar esse mesmo campo de experiência” (FOUCAULT, 2006a, p. 237-238)

Nesse sentido, o ceticismo sistemático que Foucault propõe atende a uma postura de cautela acerca das verdades instituídas e parte da ideia de que, sendo construídos e sem determinação prévia, podemos também transformar as nossas condições em diferentes direções. Cada uma dessas investigações históricas se dá dentro de contextos bastante particulares e serve a um projeto mais geral que é o de mostrar o quanto nossas determinações são contingenciais, contornando, como já mencionamos, “tanto quanto possível, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos” (FOUCAULT, 2006a, p. 237) descendo, para isso, “ao estudo das práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um campo de conhecimento” (*idem*). Dessa forma, podemos dizer, em

concordância com Veyne, que Foucault era um “céptico que acreditava unicamente na verdade dos inúmeros fatos históricos que enchem todas as páginas dos seus livros, e nunca na verdade das ideias gerais” (VEYNE, 2009, p. 9).

A terceira regra recomendada por Foucault fala justamente disso – do lugar privilegiado que a análise histórica das práticas concretas dos indivíduos tem em seu pensamento. Como terceiro princípio de método, ele aconselha “dirigir-se como campo de análise às ‘práticas’, abordar o estudo pelo viés do que ‘se fazia” (FOUCAULT, 2006a, 238), já que “são as ‘práticas’ concebidas ao mesmo tempo como modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto” (*idem*). Partindo do estudo das práticas cotidianas, concretas, imanentes Foucault pretende mostrar de que maneira foi “objetivado o sujeito louco, doente, delinquente” (FOUCAULT, 2006a, 239) e como “as formas diversas e particulares de ‘governo’ dos indivíduos” (*idem*) foram determinantes nos seus diferentes modos de objetivação.

A partir dessa descrição do trabalho foucautiano, vemos que a seu pensamento subjaz, sobretudo, um *ethos* crítico. É o que diz Eribon ao afirmar que a “crítica, para Foucault, é, antes de tudo, uma ‘atitude’, ou, como dirá um pouco mais tarde, um *ethos*<sup>5</sup>” (ERIBON, 2008, p. 314). Caracterizar a postura foucaultiana como eminentemente crítica não está em contradição com a ideia de que ele seria um céptico. Muito pelo contrário. O céptico é, sobretudo, um crítico no sentido que atribuímos à crítica a partir da modernidade<sup>6</sup>. De fato, segundo Sousa-Filho, o ceticismo de Foucault se encaixaria em uma concepção “construcionista crítico-radical” acerca do sujeito e dos jogos de verdade, mostrando o caráter construído de nossa subjetividade através de uma desconfiança constante e sistemática em relação às verdades gerais, tal e qual postula o ceticismo sistemático proposto no texto que Foucault assina sob o pseudônimo de Florence.

É interessante notar que essa postura se relaciona fortemente ao objetivo que Foucault declara ser o de seu trabalho: a criação de liberdade. Segundo Sousa-Filho,

---

<sup>5</sup> Sobre a crítica como *ethos*, Cf. “O que são as Luzes?”, FOUCAULT, 2005, pp. 335-351

<sup>6</sup> A concepção de crítica na modernidade e a relação de Foucault com esse tema serão abordadas no ponto 2.5 deste capítulo.



Foucault é um exemplo do que chamarei de uma concepção *construcionista crítico-radical*, e seu *construcionismo* torna-se um apelo crítico às liberdades instauradoras de novas construções, novos pensamentos. (SOUSA-FILHO, 2008, p. 17)

O que vemos é que, ao “desnaturalizar” as concepções de subjetividade e verdade, o ceticismo de que Foucault faz uso em seu trabalho inspira a novas construções e pensamentos, como ressalta Sousa-Filho, e que isso conecta com uma postura ética que tem como propósito a liberdade. Liberdade em relação aos conhecimentos consagrados. Liberdade em relação à identidade que nos é atribuída como sujeitos e como humanidade em geral. Tudo bastante entrelaçado – ceticismo, história crítica, práticas para a criação de liberdade. Porém, uma pergunta surge a partir dessas constatações: qual seria, afinal, a concepção de liberdade de Foucault, uma vez que é justamente através de seu ceticismo, desse “construcionismo crítico-radical”, que vemos o quão determinados somos? Dito de outra forma: como pensar a liberdade sem recorrer a uma ideia de sujeito *a priori*? Qual seriam as noções de sujeito e de liberdade com as quais Foucault trabalha? Essas questões serão abordadas mais adiante na presente dissertação, nos capítulos 2 e 3.

No momento, seguiremos nos dedicando a apresentar a maneira como Foucault descreve seu trabalho. Se o ceticismo e a crítica são suas posturas metodológicas, o são com o fim de empreender a ontologia crítica de nós mesmos. É necessário, portanto, agora, esclarecer melhor em que consiste essa ontologia e qual a sua relação com a história crítica do pensamento.

## 2.2 Ontologia crítica de nós mesmos

No texto “La cuestión del Método”, introdução do livro com textos de Foucault intitulado *Las tecnologías del Yo y otros textos afines* (MOREY In: FOUCAULT, 1989), o filósofo espanhol Miguel Morey defende que é em torno à “ontologia crítica de nós mesmos” que a obra foucaultiana se articula. Para argumentar a favor dessa maneira de interpretar o intrigante pensamento do autor francês, Morey elenca uma série de problemas que encontra na maneira como “convencionalmente” se distinguem as “três etapas intelectuais” do itinerário intelectual foucaultiano (*idem*, p. 12). Como adotaremos a perspectiva de Morey para poder descrever, nos capítulos

2 e 3, as concepções de sujeito e liberdade para o nosso autor, iremos retomar, a seguir, a sua argumentação, também com a finalidade de apresentar outras maneiras de interpretar e sistematizar a obra foucaultiana.

Segundo nos conta Morey, normalmente costuma-se estabelecer três etapas para ilustrar as diferenças que vão se impondo nas formulações teóricas no decorrer do percurso intelectual de Foucault. As etapas, segundo essa visão convencional, seriam: a arqueologia<sup>7</sup> que iria de 1961 a 1969 (ou seja, da *História da Loucura* até *A Arqueologia do Saber*); a genealogia<sup>8</sup> que começaria com textos como *A Ordem do Discurso e Nietzsche, a genealogia, a história* (ambos de 1971), tendo como ápice *Vigiar e Punir* (1975), e a terceira etapa, dedicada ao tema da subjetividade, que começaria com o início dos estudos sobre a sexualidade (*A Vontade de Saber*, de 1976) e terminaria por articular subjetividade e governamentalidade (*O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si*, ambos de 1984) (*idem*, p. 12).

Essa sistematização da obra de Foucault terminou, diz Morey, sendo consagrada e estaria pressuposta até mesmo na formulação das três perguntas de “ressonância parodicamente kantianas” (MOREY, 1989, p. 13) que Deleuze considera serem a contribuição de Foucault à problemática filosófica: “o que posso saber?” corresponderia à etapa arqueológica, “o que posso fazer?” à genealógica, e “quem sou eu?” àquela dedicada à subjetividade e à ética.

Em seu texto, Morey argumenta que, embora essa maneira de dividir a obra de Foucault pareça cômoda, tem alguns inconvenientes que o levam a preferir organizar a obra de Foucault segundo o critério da ontologia. A primeira observação que ele faz é a respeito da diferenciação entre a arqueologia e a genealogia e a ideia de que o segundo método teria sucedido o primeiro, superando-o<sup>9</sup>. O que

<sup>7</sup> Para mais informações sobre a arqueologia em diversos momentos e contextos da obra de Foucault Cf. CASTRO, 2009, pp. 40-42 e REVEL, 2011, pp. 10-11

<sup>8</sup> Para mais informações sobre a genealogia em diversos momentos e contextos da obra de Foucault Cf. CASTRO, 2009, p. 184-187 e REVEL, 2011, pp. 69-70. Será sobretudo à genealogia que faremos mais referência nessa dissertação, sobretudo no item 2.5 deste mesmo capítulo.

<sup>9</sup> Como exemplo dessa visão, vide a citação a seguir, de Dreyfus e Rabinow: “Argumentaremos detalhadamente que o projeto da *Arqueologia* fracassa por duas razões. Em primeiro lugar, o poder causal atribuído às regras que governam os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de influência que as instituições sociais têm – uma influência que tem estado sempre no centro das preocupações de Foucault. Em segundo lugar, na medida em que ele considera a arqueologia como um fim em si mesmo,

Morey ressalta é que a própria distinção entre uma maneira de proceder e outra não sugere uma superação, mas antes uma complementariedade: “a arqueologia define e caracteriza um nível de análise no domínio dos fatos; a genealogia explica ou analisa o nível da arqueologia”<sup>10</sup> (MOREY, 1989, p. 16).

Outro argumento que Morey usa para refutar a maneira como são delimitadas convencionalmente a três etapas da obra foucaultiana é o fato de que a preocupação com o tema da moral já estaria presente com bastante ênfase muito antes da chamada última etapa, que abordaria mais especificamente o sujeito e a ética, segundo a perspectiva à qual o espanhol tece suas objeções. Como exemplo, Morey cita a declaração feita por Foucault em entrevista concedida à época, normalmente considerada da etapa genealógica, de *Vigiar e Punir*. “Se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço: ‘genealogia da moral’.” (FOUCAULT, 2011, p. 143).

Por todas essas razões e também porque, como ressalta Morey, em um momento mais tardio de sua obra, Foucault a reorganiza explicitamente “relendo-a agora a partir do problema do sujeito”<sup>11</sup> (MOREY, 1989, p. 22), o espanhol prefere não adotar a divisão consagrada da obra foucaultiana em três etapas. Segundo ele, no momento em que lança um olhar retrospectivo à sua trajetória, Foucault afia sua agressividade e multiplica suas possibilidades, passando a nomear diferentemente

---

ele exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às suas preocupações sociais. (...) Depois da *Arqueologia* ele desvia bruscamente da tentativa de desenvolver uma teoria do discurso, e usa a genealogia de Nietzsche como ponto de partida para o desenvolvimento de um método que lhe permitia tematizar a relação entre verdade, teoria, e valores e as instituições e práticas sociais nas quais eles emergem.” (DREYFUS, RABINOW, 1995, XXI) Os autores afirmam ainda, no mesmo trecho, que Foucault não abandona a arqueologia, mas apenas o “a tentativa de elaborar uma teoria de regras que governamos sistemas de práticas discursivas” (*idem*). Há, no trecho de Dreyfus e Rabinow, a ideia de que houve uma ruptura entre a arqueologia e genealogia em relação aos objetivos gerais que Foucault teria com seu trabalho, ideia com a qual Morey não concorda, pelos motivos que demonstraremos a seguir.

<sup>10</sup> Citação em espanhol no texto original. Tradução livre.

<sup>11</sup> Em espanhol, no original. Tradução livre. Sobre o assunto, Foucault declara em texto de 1982: “Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos.” (FOUCAULT, 1995, p. 231)

seu próprio trabalho: “o novo nome para seu modo de proceder é agora ‘ontologia histórica de nós mesmos’ (ou do presente, ou da atualidade)<sup>12</sup>.” (*idem*).

Embora não concorde com a tripartição do pensamento de Foucault em etapas cronológicas, Morey identifica três dimensões diferenciadas e inter-relacionadas - “saber”, “poder” e “sujeito” (MOREY, 1989, p. 21) – em que se dá a ontologia crítica de nós mesmos. Neste caso, o critério não é mais cronológico e nem o uso da genealogia ou da arqueologia, que são, segundo Morey, empregadas nos três domínios, com maior ou menor ênfase, a depender do tema privilegiado. Dessa maneira, ele distribui as obras foucaultianas assim:

- Ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade que nos constitui como sujeitos de conhecimento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*).
- Ontologia histórica de nós mesmos nas relações de poder que nos constituem como sujeitos atuando sobre os demais (*Histoire de la folie, Surveiller et Punir*).
- Ontologia histórica de nós mesmos na relação ética por meio da qual nos constituímos como sujeitos da ação moral (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*) (MOREY, 1989, p. 25).

Seguindo a abordagem que Morey e o próprio Foucault sugerem, cujo sentido geral aparece de fato em declarações deste último, parece razoável defender, para os fins deste trabalho, a perspectiva que elege a ontologia crítica como critério em torno do qual se estrutura o estudo da obra foucaultiana. Se, como diz Foucault, sua teoria deve ser compreendida como uma caixa de ferramentas<sup>13</sup>, podemos dizer que a noção de ontologia crítica é a ferramenta que melhor atende ao nosso objetivo de compreender a maneira como Foucault pensou o sujeito, o seu caráter constituído e a sua liberdade.

---

<sup>12</sup> Em espanhol, no original. Tradução livre. Para saber em que trechos da obra foucaultiana aparecem as expressões – consideradas por Morey portadores de um sentido geral equivalente – “ontologia crítica de nós mesmos”, “ontologia histórica”, “ontologia da atualidade” e “ontologia do presente” Cf. Vocabulário Foucault, CASTRO, 2009, p. 313. Vale ressaltar que no próprio vocabulário os autores estabelecem uma certa diferença da expressão “ontologia crítica de nós mesmos” em relação às outras ontologias (do presente, da atualidade e histórica), como podemos ver no seguinte trecho que transcrevemos: “Além da expressão ‘ontologia histórica’, Foucault utiliza as expressões ‘ontologia do presente’, que aparece apenas uma vez, ‘ontologia da atualidade’ e ‘ontologia crítica de nós mesmos’. Esta última, como trabalho de nós mesmos enquanto sujeitos livres, faz referência à prova histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar.” (CASTRO, 2009, p. 313).

<sup>13</sup> “Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou.” (FOUCAULT, 2011c, p. 71)

Antes de seguir para o ponto seguinte deste capítulo, onde abordaremos mais especificamente o tema da ontologia tal como concebida no pensamento foucaultiano, é necessário fazer, no entanto, uma observação. No ponto anterior deste capítulo vimos que Foucault também chama seu trabalho de “história crítica do pensamento”, definindo-a como uma história do sujeito em sua relação com os jogos de verdade. E segundo o que acabamos de assumir, em concordância com Morey, o que ele faz é uma ontologia crítica de nós mesmos. Pois bem, cabe perguntar: qual é, afinal, a relação entre a ontologia crítica de nós mesmos e a história crítica do pensamento?

De fato, uma não exclui a outra e em verdade estão muitíssimo relacionadas. Como vimos, uma vez que Foucault parte da suspensão de juízo acerca dos saberes com pretensão de validade universal, ele procura a história de como foram construídas as regras que permitiram que esses saberes fossem tidos como universais. Ao procurar empreender uma ontologia crítica de nós mesmos, Foucault pergunta por quem somos recusando os “universais antropológicos”, aplicando a segunda e a terceira regras de seu procedimento: negar a ideia de um sujeito constituinte e procurar na história das práticas concretas e cotidianas como a nossa noção de sujeito foi construída. Nesse sentido, a ontologia crítica de nós mesmos e a história crítica do pensamento são dois nomes de um mesmo projeto. Resta precisar melhor o sentido do termo ontologia na trama teórica de Foucault, o que faremos a seguir.

### 2.3. O sentido do termo ‘ontologia’ no contexto da obra foucaultiana

Sabemos que ontologia é um termo de origem grega que quer dizer, literalmente, “estudo do ser” (*ontos* com o sentido geral de “ser” e *logia* advindo de *logos*, que tem os significados de “estudo, conhecimento, discurso”). Seguindo de maneira simples, mas não por isso menos problemática, a própria etimologia da palavra, concluímos que ontologia é um estudo que deriva da pergunta por aquilo que define o que “é”. Dessa forma, a sua questão central seria “qual é o ser do ser?”, questão presente em toda a história da filosofia ocidental. Partindo dessa pergunta, a ontologia empreende, tradicionalmente, busca pela verdade (o “ser do

ser”) e costuma suscitar problemáticas várias, desde as referentes ao tempo (a perenidade ou não das coisas) e à linguagem (a relação entre os nomes e as coisas) até aquelas que buscam sentido do divino e origem de tudo.

É em torno a estas problemáticas que se delineia a tradição metafísica que, em linhas gerais e simplificando bastante uma complexa tradição, se fundamenta no pressuposto de que há – embora talvez não totalmente acessível, dirão alguns, ao nosso conhecimento – uma “verdade do ser”. Desta tradição Foucault se distancia, como sabemos, para colocar-se ao lado de outro projeto filosófico: o de uma ontologia crítica ou histórica. Ora, se a ontologia se associa à metafísica e se Foucault se distancia da última, o que seria, nesse contexto, a ontologia segundo nosso autor? Por que a ontologia que ele propõe se diferencia da “outra” ontologia, a que está ligada à tradição metafísica?

Talvez, para responder à questão seja melhor começar definindo o que *não* seria a ontologia foucaultiana, o que fará aparecer a distinção entre as ontologias. Para começar, pode-se afirmar que o “estudo do ser” para Foucault *não* é a investigação da essência como natureza, como identidade inerente e núcleo imutável. A ontologia que Foucault empreende se atém às condições que geraram um conhecimento ou um estabelecimento da verdade das coisas, sempre priorizando na leitura acerca destas constituições os processos em que se entrelaçam relações de poder, saber e subjetivação.

Como vimos anteriormente<sup>14</sup>, não há, na perspectiva ontológica proposta por nosso autor, o pressuposto da existência de uma natureza humana nem das coisas mesmas, mas uma interpretação contingente destas, em que o conhecimento é visto como constituído através de uma retícula histórica na qual se cruzam estratégias de poder e de saber, as quais se sedimentam sempre em configurações temporais e materiais de um dado presente. O que importa para Foucault *não* é a confirmação expressa da verdade desses conhecimentos ou a investigação da verdade da realidade, mas sim mapear, diagnosticar o que permitiu a construção dos enunciados que fundamentam esses jogos de verdade.

---

<sup>14</sup> Nos pontos 2.2 e 2.3 deste capítulo.

E para que ele procura fazer esse diagnóstico? Para buscar respostas à pergunta: “quem somos, em nossa atualidade, em nosso presente?”. No entanto, há que se notar que o saber que ele constrói a partir desse questionamento não se configura em respostas definitivas: o que Foucault encontra são pistas para o conhecimento das contingências que geraram a nossa atualidade, que nos produziram, que fizeram com que chegássemos a ser quem somos.

#### 2.4. Ontologia do presente

Foucault emprega as expressões “ontologia crítica de nós mesmos”, “ontologia histórica de nós mesmos”, “diagnóstico do presente”, “ontologia da atualidade”, “ontologia histórica” e “ontologia do presente”<sup>15</sup> com o mesmo sentido geral, todas elas referidas ao seu programa de fazer uma “história crítica do pensamento”. No entanto, é a alusão ao presente, à nossa atualidade que figura na expressão “ontologia do presente” que a torna de especial interesse para nossa análise nesta dissertação.

A expressão “ontologia do presente” é de fato um tanto intrigante. Se a ontologia que Foucault empreende é um estudo que tem como peça fundamental a investigação histórica, dizer “ontologia do presente” pode parecer um tanto contraditório se não procurarmos compreender o sentido atribuído por nosso autor ao presente. Uma história do presente? História não se refere justamente ao passado? Essa expressão, em sua dimensão aparentemente paradoxal, aponta para a noção de história com a qual Foucault trabalha, uma noção que se aproxima, por um lado, da maneira como nosso autor interpreta o projeto crítico da *Aufklärung* tal como formulou Kant e, por outro, da leitura que ele faz da genealogia proposta e efetuada por Nietzsche.

---

<sup>15</sup> Sobre o conceito de “ontologia do presente” e “ontologia histórica”, Cf. CASTRO, *Vocabulário de Foucault*, Autêntica, Belo Horizonte, 2009, p. 312 e 313.

Foucault usa a expressão “ontologia do presente”, nesta forma literal, apenas uma vez, no texto “O que é o Iluminismo?”<sup>16</sup> (Foucault, 1984a), para situar seu pensamento em relação à tradição filosófica:

Não se trata aí de uma analítica da verdade, trata-se do que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou bem pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar." (FOUCAULT, 1984a, p. 112)

Analisando tal trecho, podemos ter várias pistas acerca do significado dele e sua conexão com a genealogia e história para Foucault. Em primeiro lugar ele marca sua posição como diferente daquela que se constitui como uma “analítica da verdade”, uma linha de pensamento que se caracteriza pela busca da “verdade do ser”. Desta tradição (metafísica, de uma analítica da verdade), Foucault se distancia para empreender a história dos sujeitos em relação aos jogos de verdade de seu tempo, de seu presente. Como sabemos, para nosso autor aquilo que tomamos como verdadeiro é fruto de uma construção em que, a partir de contingências várias, estabelecem-se certas regras de discurso e práticas que o legitimam como tal.

Nesse sentido, quando anuncia que faz uma ontologia do presente, Foucault se refere ao estudo que procura entender e diagnosticar nossa atualidade a partir da pesquisa histórica acerca das contingências que geraram os jogos de verdade. Essa pesquisa é genealógica no sentido que Foucault dá ao método da genealogia elaborado por Nietzsche. Se a ontologia do presente atenta para a origem, é com o mesmo propósito com que a genealogia nietzschiana é empreendida: para elucidar a constituição de determinadas contingências históricas, fáticas, de nossa atualidade. Busca-se a gênese, a origem dos fenômenos constituídos, mas não se concebe essa origem como algo inaugural, surgido em um tempo e espaço longínquos. Ao estudar o ser da atualidade, ao fazer a “ontologia do presente”, o que se procura como origem é o que possibilita uma determinada contingência fenomênica. Busca-

---

<sup>16</sup> Primeiramente publicado em «Qu'est-ce que les Lumières?», *Magazine Littéraire*, nº 207, maio 1984, pp. 35-39. (Retirado do curso de 5 de Janeiro de 1983, no Collège de France).



se identificar as condições de possibilidade para a atualidade e é aí que encontramos relações entre a filosofia kantiana e o pensamento de Foucault.

## 2.5. Kant lido por Foucault

Foucault reconhece a importância do legado kantiano para seu modo de filosofar, expressamente, em três textos – um deles o já citado “O que é o Iluminismo?” (1984a) e os outros dois “O que é a Crítica?” (1990) e “O Que são as Luzes?” (2005). São várias as conexões que o nosso autor estabelece, ao longo de sua obra, entre o seu programa filosófico e o pensamento kantiano. Aqui, elegemos, como ponto de partida para compreender essa relação entre os dois autores, a descrição do que o filósofo alemão chamou de “revolução copernicana”<sup>17</sup> da filosofia.

Esta expressão consagrou-se por nomear o deslizamento empreendido por Kant em suas investigações acerca do conhecimento, quando este efetuou uma inversão de uma tradicional questão da filosofia de sua época. Em lugar de, como normalmente se vinha fazendo no campo da epistemologia, colocar no centro das suas investigações a pergunta pela essência dos objetos, buscando identificar a realidade formal e/ou material destes, Kant revolucionou, inovou essas pesquisas quando propôs que se mudasse o foco da pergunta. Assim, ao invés questionar-se acerca da natureza dos objetos, ele passou a dedicar as suas investigações à busca das condições que possibilitam aos sujeitos conhecer suas próprias realidades.

---

<sup>17</sup> Esse é o trecho em que, no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant caracteriza como uma revolução copernicana a inversão que propõe que se faça ao estudar o sujeito do conhecimento em lugar do objeto: “Assim, as leis centrais do movimento dos corpos celestes trouxeram uma certeza total ao que *Copérnico* de início admitiu como hipótese e demonstraram, simultaneamente, a força invisível que liga a fábrica do mundo (a atração *de Newton*), que para sempre ficaria ignorada se Copérnico não tivesse ousado, de uma maneira contrária ao testemunho dos sentidos e contudo verdadeira, procurar a explicação dos movimentos observados, não nos objetos celestes, mas no seu espectador. Neste prefácio unicamente apresento, a título de hipótese, a mudança de método exposta na crítica e que é análoga a esta hipótese copernicana. Esta mudança será contudo estabelecida no corpo da obra, a partir da natureza das nossas representações do espaço e do tempo e a partir dos conceitos elementares do nosso entendimento. Será assim provada, já não hipoteticamente, mas apodicticamente. Apresento-a aqui como hipótese, unicamente para vincar o carácter sempre hipotético dos primeiros ensaios de uma reforma como esta.” (KANT, 2001, p. XXII)

Ao perguntar-se pelas condições de possibilidade do conhecimento, Kant defrontou-se com as limitações que temos, como sujeitos cognoscentes, para chegar às coisas mesmas, à realidade “em si” (*noumenon*), e concluiu que somente nos é acessível o fenômeno (*phainomenon*). Assim ele operou um deslizamento nas questões acerca do conhecimento e passou a considerar a investigação sobre as condições de possibilidade que o sujeito tem para aceder aos fenômenos o centro de sua crítica da razão. “O que posso conhecer?” foi o seu ponto de partida e esta inversão da pergunta – do objeto ao sujeito de conhecimento – é um marco para a tradição filosófica, fazendo jus à denominação de “revolução”.

Foucault também efetuou, em suas reflexões, uma série de “revoluções”, subvertendo, como já dissemos, vários pressupostos da tradição filosófica. No entanto, os caminhos tomados por Foucault e Kant quando estes empreenderam suas tarefas críticas foram bem diferentes e a primeira destas diferenças se refere ao fato de que enquanto Kant dá ênfase, em suas teorizações sobre o conhecimento, à transcendência, o foco de Foucault em suas investigações é o campo da imanência.

Na filosofia de Kant, a busca das condições de possibilidade para o conhecimento o levaram a elaborar um complexo sistema teórico em que ele defendeu a existência de estruturas *a priori* da razão, que seriam as que possibilitariam o conhecimento e nossa relação com o cognoscível, fundando a experiência em geral. A pressuposição da existência destas estruturas universais, inatas e *a priori* permitiram a Kant formular a ideia de um *sujeito transcendental*, ao qual se ofereceriam as possibilidades de aceder e conhecer o objeto.

Foucault, por sua parte, ainda que também em uma linha de crítica da razão, trabalha com uma perspectiva cética que, como vimos, rejeita, sempre que possível, a ideia de estruturas e/ou conceitos universais ou *a priori*<sup>18</sup>. Por isso, quando ele investiga as condições para que de estabelecessem os jogos de verdade, se além à procura pelas condições *imanes*, materiais, históricas sob as quais os conceitos puderam surgir. Embora coincida com o filósofo alemão ao mudar a perspectiva da pergunta acerca da “coisa em si” (o “objeto”, na díade sujeito-objeto), preferindo a investigação sobre as condições do próprio processo de conhecimento, o fato de

---

<sup>18</sup> Cf. 2.1 deste trabalho.

atentar para a imanência marca diferenças fundamentais entre uma e outra perspectiva. Outra diferença que os separa é a divergência em relação à visão que um e outro tem da história.

Apesar de exaltar, em seu texto “O que é o Iluminismo?” (1984a) – no qual ele comenta o texto homônimo de Kant (2004) – a novidade da perspectiva aberta pelo pensador prussiano quando este se dispôs a pensar sobre seu presente<sup>19</sup> e sobre a originalidade da própria noção de Iluminismo, Foucault não supõe, como Kant, uma continuidade ou um processo evolutivo – com perspectiva teleológica – nem um nível transcendental que subtenda os processos históricos. Ao pensar em seu próprio tempo, Foucault irá procurar, como Kant, as condições de possibilidade para a sua atualidade, mas o fará recorrendo a “condições históricas” em um sentido muito mais próximo ao pensamento nietzschiano do que ao kantiano.

Há que se notar, no entanto, que, curiosamente – pois as perspectivas nietzschiana e kantiana são bastante diferentes, como sabemos – é possível identificar algo em comum entre a perspectiva aberta pela interpretação que Foucault faz de Kant e a abordagem genealógica proposta por Nietzsche. Isso porque a certa altura do prólogo da *Genealogia da Moral*<sup>20</sup>, Nietzsche anuncia a necessidade de que se faça uma crítica dos valores morais, exigência que também está presente no projeto kantiano de elaborar uma crítica da razão prática ou “metafísica dos costumes”<sup>21</sup>. A grande diferença em relação ao pensamento nietzschiano está já anunciada no termo “metafísica” que Kant relaciona às suas investigações sobre a origem da moral, dando ênfase ao transcendental, ao metafísico, como condição de possibilidade para o seu nascimento. Enquanto Kant encontra como gérmen da moral a razão expressa no Imperativo Categórico<sup>22</sup>, Nietzsche vai fazer sua genealogia centrando-se nas circunstâncias e condições

<sup>19</sup> Cf. 2.4 deste trabalho.

<sup>20</sup> “Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor destes valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram.” (NIETZSCHE, 1988, p. 14)

<sup>21</sup> Cf. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Edições 70, Lisboa, 1988

<sup>22</sup> O Imperativo Categórico tem algumas formulações, mas sua versão mais famosa é a seguinte: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.” Segundo Kant, é um preceito moral incondicional, universal, válido para todo ser racional, capaz de reconhecer uma lei. Cf. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Edições 70, Lisboa, 1988

imanentes em que nasceram, se desenvolveram e se modificaram os valores morais.

Nas perguntas de Foucault pelas condições que geraram as contingências de nosso presente identificamos a influência das leituras de Kant em seu pensamento mas na ênfase que ele dá à imanência e à história quando busca estas condições está a marca de Nietzsche. Assim, as interpretações que nosso autor faz das ideias desses dois pensadores são os fundamentos para a formulação do que ele chama de “ontologia do presente” ou “história crítica do presente”.

Agora, depois de já termos situado a influência que a interpretação que nosso autor faz acerca do papel da crítica kantiana na elaboração de sua noção de ontologia do presente, abordaremos a sua concepção de história, que se inspira na genealogia nietzschiana. Para isso, nos remeteremos ao texto *Nietzsche, a Genealogia, a História*, no qual Foucault se dedica a uma minuciosa análise sobre como o filósofo alemão veria, segundo a sua interpretação, estes dois conceitos anunciados no título. Ao fazê-lo, nosso autor termina por apresentar, indiretamente, a sua própria genealogia, sendo possível identificar, no seu texto, a busca das condições de possibilidade de nosso presente que Kant inaugura e Nietzsche subverte, trazendo para a imanência o que estava no campo da transcendência, subversão mantida pelo francês e peça fundamental para o entendimento do seu pensamento.

## 2.6. Genealogia e História

Iremos agora nos ater ao texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*, de Foucault, e ao diálogo que o próprio texto promove com a obra nietzschiana, em geral, e com o prólogo da *Genealogia da Moral*, em especial. Há que se ressaltar que em *Nietzsche, a Genealogia e a História* Foucault não usa diretamente o termo “ontologia do presente”, já que, como vimos, este aparece uma única vez, no texto “O que é o Iluminismo”. Esta relação entre genealogia e ontologia do presente está implícita e procuraremos demonstrá-la aqui, tendo como eixo a investigação sobre o que seria a genealogia para Foucault e para Nietzsche.

O texto de Foucault começa descrevendo o que é a genealogia no contexto da filosofia nietzschiana e já de início lança uma estranha afirmação: diz que a genealogia “se opõe à pesquisa da origem.” (Foucault, 2011a, p. 16). Ora, se genealogia é o estudo da gênese, é de se supor que se refere ao “começo”, de modo que gênese, começo e origem seriam as palavras-chave de tal conceito. Então, como é que Foucault fala de uma genealogia que se opõe à pesquisa da origem? ao que se refere quando usa o termo? Deparamo-nos, outra vez, com a subversão de um termo da tradição. Assim como ao dizer “ontologia” Foucault se refere a outro ser que não aquele de que fala a metafísica, ao dizer genealogia fala de outra origem, que não aquela que tradicionalmente se associa ao ser da tradição.

A “origem” de que fala Foucault se refere a “condições de possibilidade” imanentes, aquelas que permitem que se faça o diagnóstico do presente baseado no passado e em sua emaranhada história. Não é uma origem inaugural, fixa, imutável e não se define por uma abordagem histórica orientada pela ideia de uma sucessão de etapas de um processo evolutivo, como se o ofício do historiador fosse o de caminhar em direção à semente do que agora é o nosso presente e este estivesse irreversivelmente marcado por um destino que se desenrola de forma necessária, em uma continuidade de “desdobramento”. Tal ideia pressuporia um fundamento último e essencial do real, que seria responsável pelo fundado enquanto suceder histórico. O que Foucault busca, diferentemente, é o solo, o *húmus*, sempre eventual e plasmado em uma história em transformação, possibilitador da existência de nossas contingências.

Como a especificidade do sentido de “origem” é fundamental para o entendimento para a genealogia foucaultiana, uma boa maneira de situar esta última é seguir o próprio percurso do texto de Foucault sobre Nietzsche, no qual ele começa analisando os diferentes usos de palavras alemãs para designar “origem” no prólogo da *Genealogia*. O autor francês começa ressaltando a preferência de Nietzsche, ao falar da genealogia, pelo termo alemão *Herkunft* (linhagem, proveniência) em oposição a *Ursprung* (origem). O que estaria no cerne dessa diferenciação seria precisamente a recusa da busca da origem no sentido metafísico, sentido esse que procuraria “recolher nela a essência exata da coisa” (FOUCAULT, 2011a, p. 17) e que se oporia ao próprio projeto genealógico, pois “se o genealogista se ocupa de escutar a história em vez de acreditar na metafísica”

(*idem*) achará “a discórdia das outras coisas”, o “disparate”, (FOUCAULT, 2011a, p. 18) e não sua origem milagrosa (*Wunderusprung*).

Por isso o termo *Herkunft* seria mais adequado para essa análise, já que inclui, incorpora a mesma noção radicular, viva, retorcida de uma árvore, de um tronco que se dispersa formando uma linhagem que nada tem de linear ou de metafísico. A ideia de tronco nos traz a dimensão histórica, material, corpórea da genealogia. A história, diz Foucault, serve ao genealogista, assim como o médico ao filósofo, para salvá-lo da metafísica (*idem*, p. 19). Aí novamente se ressalta a distância sempre reiterada dessa linha de pensamento em relação à busca de condições de possibilidade no campo da transcendência. O genealogista não se preocupa com a “origem milagrosa” da metafísica, mas com o começo, o começo histórico.

A própria imagem “radicular” da genealogia se opõe a uma concepção linear da história: não falamos de uma linha, nem tampouco de uma espiral – ascendente ou descendente. O que temos são diversas linhas entrecruzadas como raízes, em perpétua busca de solo, de alimento, numa luta por sua sobrevivência e crescimento, expansão. Nessa perspectiva a história é como uma árvore genealógica, na qual os troncos vão se bifurcando no ritmo de encontros, paixões e distanciamentos em que vidas, memórias e corpos se entrelaçam. Aliás, segundo Foucault, o termo *Herkunft* alude justamente ao corpo como “superfície de inscrição dos acontecimentos” (FOUCAULT, 2011a, p. 22) e por isso a genealogia seria lugar de articulação entre corpo e história, uma história a que se interpreta a partir da imanência, da facticidade que a desenha.

Aqui vale parar novamente para dialogar com outra linha de pensamento – o marxismo histórico<sup>23</sup>. Se a perspectiva genealógica, da ontologia do presente, se aproxima do marxismo ao privilegiar as condições materiais, imanentes, que delineiam a trama da atualidade, há que se ressaltar uma fundamental diferença já citada acima mas que é bom retomar: a genealogia foucaultiana não supõe um acontecer temporal que tende à síntese em virtude de uma lei dialética. Em vez de uma dialética formal e lógica – que, embora subvertida pela importância dada à

---

<sup>23</sup>Sobre as reflexões feitas por Foucault sobre Marx e o Marxismo, Cf. os verbetes “Marx” e “Marxismo” do Vocabulário de Foucault: CASTRO, 2009, pp. 292-297

imanência por Marx, é herdada de Hegel e trabalha pela resolução das contradições –, nosso autor propõe que apliquemos o método genealógico para cartografar as condições fáticas que possibilitam o aparecimento de variados discursos acerca da realidade.

A ontologia do presente empreendida por Foucault não tem como propósito uma consumação sintética, não parte da análise “macro-lógica”, de um olhar “de cima” da história, que contemplaria o passado como se este pudesse ser integrado em uma ordem necessária interpretável somente a partir de uma situação mais avançada, *ex post factum*. Ela se detém nas meticulosidades materiais que se inscrevem fazendo da história um tecido mutável de relações no plano “micrológico”, em fecunda e incessante transformação.

Nesse sentido, Foucault afirma que

fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento, não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos. (FOUCAULT, 2011a, p. 19)

Ater-nos às meticulosidades, no entanto, não é tarefa fácil – uma árvore genealógica costuma revelar começos nada nobres e veneráveis: “perigosa herança, esta que nos é transmitida por uma tal proveniência!” (FOUCAULT, 2011a, p. 21). Pesquisar a proveniência mostra, nos diz o autor, “a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (*idem*) e “a partir do momento em que ela não é venerável – e a *Herkunft* nunca é – é crítica” (*idem*).

Ao fazer a genealogia, a história crítica do pensamento, Foucault procura o começo histórico, a partir do que se lhe afigura como imanente e dentro de uma visão da história como devir, e é nesse sentido que se deve entender a gênese, a *origem*, que se investiga. Buscando a *origem*, nosso autor vai encontrando elementos de outros começos, meticulosidades que nos mostram que a “essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.” (FOUCAULT, 2011a, p. 18), ou seja, que “o que é” não tem substância *a priori*.

E é neste ponto que podemos voltar a arrematar ontologia do presente e genealogia: o estudo do *ser* no caso da ontologia do presente é o estudo de algo

sem substância prévia, de algo que é construído na exterioridade e no acidente. É o estudo do que fez com que chegássemos a ser o que somos, de nosso tempo, do que se dá no nosso presente, mas sendo um presente construído dessa forma radical: essa é a trama, a rede entrelaçada, que Foucault investigará. Estudar esse ser não pressupõe o rastreamento das etapas de uma evolução, mas, ao contrário, procura “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria” (FOUCAULT, 2011a, p. 21) para “descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (*idem*, p. 22). O ser que encontramos ao empreender esta ontologia de nós mesmos é, portanto, acidente, contingência, e não expressão de uma necessidade ou universalidade. A noção de acidente, a propósito, nos remete a outro termo que Foucault destaca na leitura que faz de Nietzsche e sua genealogia – *Entstehung* ou “emergência, ponto de surgimento”.

Sob a perspectiva da emergência, podemos ver “não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações” (FOUCAULT, 2011a, p. 23). Neste jogo se sobressaem os enfrentamentos, tecendo a malha vetorial de uma rede em que se distribuem as forças, que organizam, por sua vez, a dimensão corpórea da perspectiva da proveniência (*Herkunft*). A emergência descortina um “universo de regras que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência” (*idem*, p. 25).

As regras não expressam, portanto, o desejo de apaziguamento, mas permitem “reativar sem cessar o jogo da dominação” (*idem*), jogo que nos mostra que “falta, consciência, dever, têm seu centro de emergência no direito de obrigação; e em seus começos como tudo o que é grande sobre a terra, foi banhado em sangue” (NIETZSCHE, 1988, p. 67). As redes trançadas pelo jogo de dominações se expressam no cruzamento dos discursos com a trama das instituições e das práticas sociais e aparecem, fazem-se fenômenos, como regras que em si mesmas são vazias, pois se produzem como vetores ou forças pulverizadas.

O conceito foucaultiano de poder, com base nessas noções de proveniência e emergência, é análogo ao da física, organizando-se como “ação sobre ações”, de maneira que entraria “em pauta como um operador capaz de explicar como nos



subjetivamos imersos em suas redes” (VEIGA-NETO, 2005, p. 74)<sup>24</sup>. Por isso a ontologia do presente pressupõe uma pesquisa genealógica acerca dessa construção e se dá como busca de uma linhagem de proveniência desenhada a partir de cenas de emergência em que forças estão em jogo, cenas do “teatro dos procedimentos” (FOUCAULT, 2011a, p. 26).

Pensar na origem como emergência permite uma abertura na roda do *devoir*, de modo que um discurso é apropriado e reinterpretado sucessivamente a favor ou contra aqueles que se aventuram a perverter ou subverter o que se encontra como dado. Dessa maneira a Foucault abandona a perspectiva metafísica de busca de uma significação oculta na origem para fazer interpretações nas quais se sobressaem as diferentes direções impostas e reforçadas pela vontade, forjando regras, sistemas, discursos que se impõem e sofrem imposições repetidamente, fazendo do *devoir* da humanidade uma série de interpretações.

A genealogia é a história dessas interpretações e como história também é uma interpretação, forjada igualmente pela vontade e pela violência e construída na sua própria exterioridade, o que a constitui como perspectiva, plano de vetores que se entrecruzam. A investigação da proveniência, da linhagem, devolve ao sentido histórico, à história efetiva, seu caráter material e instintivo, não necessariamente voltado a uma evolução, mas disperso e pulverizado em forma de marcas, sinais, que se configuram como redes discursivas e tramas institucionais, sociais, que as constituem. O conceito de emergência faz com que se sobressaiam as direções impostas pela vontade em seu jogo de enfrentamentos e dominações.

No entanto, embora a perspectiva genealógica pressuponha uma “historicização da história” no momento em que se afasta de uma abordagem metafísica, vale ressaltar que essa perspectiva não é um mapeamento que remete ao passado para fazê-lo padecer de um “excesso de história”, parafraseando a Nietzsche em suas *II Considerações Intempestivas* (2005, pp. 67-178). Remeter-se ao passado, na linha que nos propõem tanto Nietzsche como Foucault, não é cultivar nem uma nostalgia pelos tempos idos nem um louvor cego ao progresso, mas é o mote para que nos atrevamos a conhecer algo de nós mesmos.

---

<sup>24</sup> Sobre esse tema do poder falaremos com mais detalhe no capítulo 3.

Quando falam em história, portanto, Foucault e Nietzsche não se referem àquela forma de história que “reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico” (FOUCAULT, 2011a, p. 26), que “nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que lançará sobre tudo que está atrás dela um olhar de fim de mundo” (*Idem*). O sentido histórico ou a história efetiva de que nos falam esses dois pensadores, diferentemente do que acontece na abordagem histórica com “olhar de fim de mundo”, faz com que nas pesquisas genealógicas a unidade do ser humano seja dissolvida, reintroduzindo “no devir tudo aquilo que se cria imortal no homem” (*idem*), como vimos que recomenda a primeira regra de método que nosso autor propõe ao falar de seu trabalho no verbete do *Dictionnaire des philosophes* dedicado à sua obra<sup>25</sup>.

Nesse sentido, ao reintroduzir no devir o que se cria imortal, essa perspectiva genealógica leva a problematizar a própria noção de essência, como nos faz notar Veiga-Neto:

aquilo que a genealogia quer descrever é a antítese das essências (...), é mapear as *ascendências*<sup>26</sup> (*Herkunft*), na forma de condições de possibilidade para a *emergência* (*Entstehung*) do que hoje é dito, pensado e feito. (Veiga-Neto, 2005, p. 70)

Se é exercida com o fim de descrever a antítese das essências e se serve ao projeto geral de fazer uma ontologia de nós mesmos, a pesquisa genealógica, ao perguntar “quem somos nós?”, não encontra como resposta a delimitação definitiva de nossas essências, de nossa subjetividade. O que a perspectiva genealógica pode oferecer é uma espécie de diagnóstico do momento, algumas respostas contingenciais acerca do que se passa conosco, de maneira que ao final o que passa a importar não é tanto

*descobrir o que somos nós*, sujeitos modernos; o que importa é nos perguntarmos como chegamos a ser o que somos, para, partindo desse ponto, poder *contestar aquilo que somos*. (VEIGA-NETO, 2005, pp 46-47).

---

<sup>25</sup> Cf. 2.1 do presente trabalho.

<sup>26</sup> Diferentemente de Roberto Machado, que traduz o termo *Herkunft* por “proveniência”, Veiga-Neto elege “ascendência” para traduzir a mesma palavra alemã.

Vemos aí a partir dessa citação de Veiga-Neto o quão conectado está o projeto da ontologia do presente ao propósito de criação de liberdade que o pensamento foucaultiano persegue. Perguntar por quem somos é uma maneira de mapear possibilidades para sermos diferentes, para percebermos que talvez sejamos mais livres do que pensamos<sup>27</sup>.

E é interessante perceber que essa pergunta por quem somos também parece ter inspirado Nietzsche para a elaboração de sua genealogia, pois este começa o prólogo da *Genealogia da Moral* com as seguintes palavras:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que algum dia nos encontrássemos? (NIETZSCHE, 1988, p. 7)

Ao ressaltar que os homens do conhecimento se desconhecem Nietzsche faz uma crítica ao fato de que aceitamos como dados a grande parte dos saberes que a tradição nos impõe como verdadeiros. Ao começar dessa maneira o livro em que apresenta a sua genealogia, Nietzsche prepara o terreno para mostrar que é importante para que nos conheçamos a nós mesmos refletir sobre os valores normalmente inquestionados da tradição. No entanto, à medida que vai desenvolvendo sua argumentação, Nietzsche nos conduz à conclusão de que os homens do conhecimento serão sempre homens do desconhecimento, em virtude de um descompasso temporal que os leva a nunca poder conhecer integralmente o momento presente. Conhecer teria sempre essa marca de ser *a posteriori*, marca necessária a seu próprio processo e que faz com que o que conhecemos carregue inevitavelmente o mal-entendido:

Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” – para nós mesmos somos “homens do desconhecimento”. (Nietzsche, 1988, p. 8)

---

<sup>27</sup> “Meu papel – mas este é um termo muito pomposo – é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída.” (FOUCAULT, 2006e, p. 295), citação analisada no início deste capítulo.

De que tipo de (des)conhecimento Nietzsche está falando? O que seria a ontologia de nós mesmos se não podemos conhecer o ser que somos? Em que sentido a história nos ajudaria a nos conhecermos? No artigo sobre Nietzsche, Foucault nos diz que a genealogia nos permite “descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar” (*idem*), de maneira a permitir “dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 2011a, p. 20). Conhecer a nós mesmos passa por nos depararmos com nossa descontinuidade, nossa condição de estar sempre em construção, em contínua constituição e transformação.

Ou seja, genealogia e ontologia de nós mesmos se conectam para quebrar uma suposta identidade e linearidade tanto de nós mesmos, quanto de nosso tempo e de nossa história, como já anunciado no próprio prólogo da *Genealogia da Moral* de Nietzsche. É uma história que nos lança ao conhecimento de nós mesmos, denunciando a própria impossibilidade de um autoconhecimento pleno, ao mesmo tempo. A abordagem genealógica proposta por Foucault a partir de sua leitura de Nietzsche nos coloca frente ao nosso auto(des)conhecimento e com isso deixa clara a importância que tem a postura crítica para a relação que estabelecemos com nós mesmos e para que conquistemos, dentro de nossas contingências, espaços de liberdade.

Perguntar por quem somos nesse contexto plástico, em que se abandona a busca obstinada por uma essência universal em prol de uma pesquisa acerca de como chegamos a ser nós mesmos, nos afasta do risco de deixar passar por alto o entramado dos poderes e coerções aos quais a própria ideia de identidade ou de sujeito está submetida. Por trás do *sujeito* não há nada. Não há algo transcendental que o explique. Sua “essência” é construída peça por peça a partir de figuras que lhe são estranhas. É do entramado de poderes que circulam pulverizados que se vai delineando algo a que vamos chamando de “eu”. Essas constatações em princípio desalentadoras também são libertadoras em um sentido bastante específico: se proviemos de diversas raízes, dispersas, estamos em constante transformação, talvez bem mais livres do que pensávamos, por sermos construídos. No entanto, essa liberdade nunca nos é dada por completo, acontece num processo de perpétua crítica, nessa dinâmica de auto(des)conhecimento que implica em uma constante

revisão de nossos valores, saberes e poderes. Elucidar melhor a concepção foucaultiana de sujeito e a sua relação com a liberdade é o que vamos fazer nos capítulos seguintes do presente trabalho.

### 3 O Sujeito e o Poder

Vivemos para desenhar planos de fuga  
 E todos os dias  
 A passagem é o passageiro  
 Entre o ir e vir de grades  
 grandes ou pequenas  
 Ficar é apenas consequência

Michelle Ferret

Quem tem consciência para ter coragem  
 Quem tem a força de saber que existe  
 E no centro da própria engrenagem  
 Inventa a contra mola que resiste

João Ricardo e João Apolinário

Se por trás do sujeito não há nada e se ele é construído nesse entramado de forças que a genealogia mapeia, como inventar uma “contra mola” que resista? Que possibilidades temos de criar linhas de fuga, de inventarmos a resistência a partir dessas peças de que acabamos sendo compostos e forjados, do centro de nossa própria engrenagem? Para refletir sobre essas questões dentro da linha de pensamento de Foucault, necessário se faz que nos detenhamos de maneira mais aprofundada em sua visão de como nos tornamos quem somos.

Neste capítulo retomamos esta questão e a perspectiva, decorrente dela, que situa as investigações de Foucault como ontologias em um sentido muito particular pois trabalham com uma ideia diferente de “ser”, recusando a noção de essência pré-existente, transcendental e universal. O texto que servirá como eixo principal para orientar a escritura deste capítulo será “O Sujeito e o Poder”, escrito em inglês originalmente e publicado em 1982 no livro “Beyond Structuralism and Hermeneutics”<sup>28</sup> de Dreyfus e Rabinow. À medida que seja pertinente serão evocadas outras obras, do próprio Foucault e de autores que trataram da temática.

---

<sup>28</sup> Tradução ao português: *Michel Foucault, uma trajetória (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*, Forense, Rio de Janeiro, 1995 (edição que será usada neste trabalho para citações e referências)

Ao intitular seu texto com os dois termos – “Sujeito” e “Poder” –, Foucault mostra a profunda imbricação destes dois temas e nos apresenta a uma leitura singular do que seria o poder em sua pesquisa “*ontológico-crítica*” ou genealógica, mostrando a historicidade da construção da noção de sujeito na modernidade a partir de uma concepção bastante peculiar de história, concepção esta já abordada no capítulo 1. A reflexão sobre o jogo entre sujeito e poder abre espaço também para a discussão do tema da liberdade, que também podemos considerar um eixo central na obra foucaultiana e que está absolutamente conectado, como veremos, ao da subjetivação.

Este capítulo tratará de ilustrar esse cenário, abrindo espaço para uma última discussão, que se dará no capítulo subsequente sobre as artes da existência e a liberdade.

### 3.1. O Sujeito

No texto “O Sujeito e o Poder”, escrito em 1982, apenas dois anos antes de sua morte, Foucault declarou: “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT, 1995, p. 232). É merecedor de atenção o fato de que o autor, normalmente conhecido por estudar o poder, enfatize, já depois de um longo e complexo percurso intelectual, que seu tema geral é o sujeito.

De fato, é bastante rico assumir a perspectiva proposta por tal afirmação e tomar como eixo o tema geral anunciado pelo próprio Foucault pois isso permite também situar melhor sua perspectiva em relação ao tema que habitualmente se lhe atribui: o poder. Afinal, não é à toa que o título do texto é “O Sujeito e o Poder”: ambos temas são interligados de maneira tão intrínseca e não excludente que é difícil falar de um sem referir-se ao outro. Nesta parte do capítulo será ao primeiro termo do par – o sujeito – que nos ateremos. Tomando-o como tema geral de análise, buscaremos, a partir dessa centralidade assumida, conectá-lo a outras temáticas abordadas na perspectiva foucaultiana.

No capítulo 1, ao abordar o significado de “ontologia” no contexto do pensamento de Foucault, vimos que a genealogia se realiza como ontologia histórica de nós mesmos em três domínios: como sujeitos de conhecimento, como relativa “a um campo de forças através do qual nos constituímos como sujeitos agindo uns sobre os outros” (FOUCAULT, 1984, p. 51) e como agentes morais. Se naquele

capítulo procuramos demonstrar, a partir da análise do termo ontologia do presente, o lugar central que têm as noções de história e de genealogia na trama conceitual foucaultiana, aqui iremos nos dedicar a situar melhor o que seria esse “nós mesmos” de que ele fala quando se refere aos três domínios da ontologia histórica.

Na perspectiva da genealogia como ontologia do presente, conforme vimos, o “ser” que se estuda não é tido como uma essência transcendental e universal, do qual as manifestações na existência seriam casos particulares de uma mesma natureza. Se o “ser” estudado é o sujeito, o “nós mesmos”, a primeira conclusão que já podemos tirar é a de que não podemos falar em um sujeito essencial, *a priori*, mas sim de um sujeito constituído, construído por contingências várias inter-relacionadas, por processos sociais, mecanismos de sistemas, instituições e técnicas variadas.

A ontologia crítica ou histórica de nós mesmos, ou do sujeito, é, portanto, um tipo de pesquisa, de abordagem diagnóstica da atualidade, que se afasta da concepção de Descartes, para quem, dirá Foucault, o “Eu” pelo qual se pergunta seria “universal e a-histórico” (FOUCAULT, 1995, p. 239) e, nesse sentido, seria “todo mundo, em todo lugar e a todo momento” (*idem*). Como vimos, a reflexão sobre o sujeito em Foucault se dá no sentido de perguntarmos o que se passa conosco e como nos tornamos os sujeitos que somos e isso passa por não ter uma concepção de sujeito em que este seria portador de certas faculdades *a priori* e universais, como concebe Kant<sup>29</sup>; ou que equivaleria ao próprio pensamento, como pensa Descartes.

A pesquisa sobre a *proveniência* e a *emergência* da ideia de sujeito moderno – um sujeito racional, portador de direitos, objeto das ciências humanas, vítima ou agente de seu destino – nos faz ver que não só ele é constituído como não é possível atribuir a essa constituição nenhum sujeito *a priori* e externo a este. Não há uma origem milagrosa, não há um momento inaugural em que se funda esse sujeito. Se a “essência” do sujeito é algo construído, se define como processo e, por isso, falar de sujeito, na perspectiva foucaultiana, é referir-se ao processo da *subjetivação*, no qual nos objetivamos como sujeitos.

E como se objetiva o sujeito? Como nos tornamos quem somos? Seria atravessando uma série de etapas do desenvolvimento, como normalmente

---

<sup>29</sup> Cf. ponto 2.5 do presente trabalho.



descreve a Psicologia? Obedecendo algumas diretrizes – traçadas por nossas características orgânicas/genéticas ou pela maneira como a linguagem e a própria cultura são estruturadas – poderíamos estabelecer uma sequência que apontaria para um estrutura humana que, nas interações com o meio, obedeceria a um certo padrão?

Seguir essa linha de pensamento seria retornar à noção essencialista de “natureza humana” que Foucault se empenhou em desconstruir. Embora possamos nos referir à subjetivação como processo, este não tem uma linha definida, uma sequência de etapas, um modo que se repetiria e que se configuraria como estrutura identificável em diferentes contextos. Em lugar de pensar a subjetivação como um processo definido, Foucault dirá que seu objetivo foi “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 1995, p. 231).

Quando se refere à história crítica do pensamento ou ontologia crítica de nós mesmos, ele privilegia três troncos principais,<sup>30</sup> “três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos” (*idem*). Esses modos de objetivação são, ao mesmo tempo, modos de subjetivação (pois são os modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos).

São eles:

1. Modos de objetivação da investigação, investigação esta que “tenta atingir o estatuto de ciência” (FOUCAULT, 1995, p. 208). São os modos que objetivam o sujeito do discurso (*grammaire générale*, filologia e linguística); o sujeito que trabalha (economia e análise das riquezas) e o sujeito como vivente (biologia). Ao pesquisar esses modos de objetivação, Foucault descreveu os processos através

---

<sup>30</sup> Sobre o mesmo tema, também encontramos as seguintes declarações de Foucault: “Há três domínios possíveis na genealogia. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos com relação à verdade através da qual nós nos constituímos como sujeitos de conhecimento; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos relacionada a um campo de força através do qual nos constituímos como sujeitos agindo sobre outros; terceiro, uma ontologia histórica relacionada à ética através da qual nós nos constituímos como agentes morais.” (FOUCAULT, 1984, p. 51). “Os problemas que estudei são os três problemas tradicionais. 1) Que relações mantemos com a verdade através do saber científico, quais são nossas relações com esses ‘jogos de verdade’ tão importantes na civilização, e nos quais somos simultaneamente sujeitos e objetos? 2) Que relações mantemos com os outros, através dessas estranhas estratégias e relações de poder? Por fim, 3) quais são as relações entre verdade, poder e si mesmo?” (FOUCAULT, 2006, P. 300)

dos quais foram se construindo, em uma complexa rede de relações de poder e saber, os enunciados da ciência. Corresponde à ontologia crítica de nós mesmos como sujeitos de conhecimento e evidência, entre outras coisas, o caráter construído do “objeto” de estudo das ciências humanas – o Homem.

2. Modos de objetivação do sujeito nas “práticas divisoras”, através dos quais o “sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 208). São objetivações do sujeito que se dão em um processo no qual ele se divide e é dividido de acordo com certas categorias que o diferenciam dos demais. “Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os ‘bons meninos’.” (*idem*). Esta investigação corresponde à “ontologia crítica de nós mesmos relacionada a um campo de força através do qual nos constituímos como sujeitos agindo sobre outros” (FOUCAULT, 1984, p. 51) e é no estudo desses modos que Foucault se aprofunda mais nos temas das disciplinas normalizantes e dos dispositivos.

3. Modo de objetivação “pelo qual um ser humano torna-se ele próprio um sujeito” (FOUCAULT, 1995, p. 232), que correspondem à “ontologia histórica relacionada à ética através da qual nós nos constituímos como agentes morais” (FOUCAULT, 1984, p. 51) a que se refere Foucault ao situar seu trabalho. Este é o domínio em que as técnicas de si como ferramentas para o trabalho do sujeito sobre si mesmo ganham mais destaque.

A história desses diferentes modos de objetivação do sujeito possibilita uma concepção do processo de subjetivação em que não vemos definir-se algum tipo de estrutura universal a partir da qual possamos definir o que é o sujeito ou como ele se constitui de forma geral ou universal. Na perspectiva foucaultiana do processo de subjetivação “diferentes formas de subjetividade substituem a ideia de uma subjetividade soberana” (FONSECA, 2003, p. 17).

E o que leva à tão evocada ênfase com que Foucault se dedica, em sua pesquisa, ao tema do poder? Em “O Sujeito e o Poder”, Foucault relata que encontrou melhores instrumentos para estudar o modo como o sujeito humano é colocado em suas relações de significação e de produção – ferramentas fornecidas pela linguística e pela semiótica – e em relações de produção – ferramentas da história e da teoria econômica –, do que para estudar o sujeito em suas relações de poder. Para estudar o sujeito e o poder, tradicionalmente, os modelos adotados são o legal/jurídico e o Estado (FOUCAULT, 1995, p. 232), mas Foucault acredita que

estes, como ferramentas para entender o modo como o sujeito se objetiva nas relações de poder, são limitados, e sua busca por melhores ferramentas é ao mesmo tempo uma problematização da própria noção de poder.

Ao tematizar o sujeito, Foucault problematiza a dimensão do poder no seu pensamento, procurando pensá-lo a partir de uma perspectiva que ultrapasse as limitações dos modelos jurídico-legal ou do Estado. Nesse sentido, ele elabora uma conceituação, uma certa “teoria” do poder, mas o faz seguindo a linha da ontologia crítica a que reiteradas vezes vimos nos referindo, e que implica, como ele mesmo frisa, uma “verificação constante” (FOUCAULT, 1995, p. 232). A essa problematização passaremos agora, no próximo ponto do capítulo, a fim de reencontrar e articular, durante essa trajetória, o sujeito como tema foucaultiano.

### 3.2. O Poder

Se não há o *poder* – como substância – é em nossa experiência cotidiana que podemos conhecê-lo. Se o que somos hoje é entroncamento, ramificação de mil acontecimentos perdidos, a pesquisa sobre o poder é a pesquisa da história das relações de poder que nos possibilitaram que nos tornássemos nós mesmos.

Foucault diz, em *o Sujeito e o Poder*, que elege como ponto de partida para seus estudos a história das lutas e estratégias de resistência, de forma a usar a resistência

como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos empregados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias. (FOUCAULT, 1995, p. 234)

Antagonismo de estratégias: de um lado as estratégias de poder – “um modo de ação de alguns sobre os outros” (FOUCAULT, 1995, p. 231) – e de outro, as estratégias de resistência a esse poder – reação à ação que age sobre a ação. As estratégias de poder atuam incitando, produzindo, fazendo ver, falar, agir, objetivando o sujeito que se constrói como tal nesse campo de batalha. O poder, nesse sentido, é produtivo, positivo, já que mais do que proibir, incita e provoca. E

como é através das relações de poder que chegamos a ser quem somos, nesse campo de batalha não há possibilidade de escapar a essa subjetivação, desse processo no qual nos forjamos através das relações de poder. Nesse sentido, nossa subjetivação é, sempre, sujeição pois

os sujeitos não preexistem para entrar em seguida em relações conflituosas ou harmônicas. Para a genealogia, os sujeitos aparecem sobre um campo de batalha e é lá, somente lá, que eles desempenham seu papel. (DREYFUS *apud* FONSECA, 2003, p. 13)

Isto faz com que seja do “centro da própria engrenagem” - forjada, peça a peça, nesse jogo de forças – que se possa inventar a “contra mola que resiste”. As resistências atuam, nesse sentido, invertendo e subvertendo o vetor das forças, mudando suas direções. Enquanto há tensão nas relações e as forças se espriam na malha que estas desenham, há produção, há efeitos de objetivação e subjetivação que se deslindam em diferentes configurações. Como as configurações são plásticas e movediças, também podem sê-las a resistências e lutas.

Em relação às lutas contemporâneas Foucault extrai algumas características que permitem também identificar a maneira como o poder se exerce em nossa atualidade. Se a resistência é usada como um catalisador químico, que acelera as reações das próprias forças a que se opõe, ao descrever as lutas de resistência podemos ter pistas de como se exerce o poder em direção ao qual elas reagem.

Em linhas gerais, Foucault caracteriza estas lutas contemporâneas como: 1) transversais (transcendem a fronteiras geopolíticas, sociais e econômicas); 2) pontuais (dirigidas aos efeitos do poder em situações bastante específicas); 3) imediatas (que não objetivam um “inimigo mor”, mas o imediato); tendo como aspectos mais originais serem: 4) questionadoras do estatuto do indivíduo (afirmam o direito à diferença) e 5) questionadoras dos efeitos de poder relacionados ao saber (lutando contra os privilégios do saber instituído e também contra o segredo e representações mistificadoras impostas aos indivíduos) (FOUCAULT, 1995, p. 234-235).

A maneira como estas lutas se configuram apontam para modos de exercício do poder que se definem por sua dispersão, por serem pontuais e não contínuos, pela ausência de um “inimigo mor” facilmente identificável e por terem formas

individualizantes totalmente enredadas a tramas de saberes. São lutas que se dirigem aos modos de objetivação do sujeito, a certas sujeições que estes modos impõem a partir de técnicas, de táticas, de estratégias, e que respondem a estas sujeições. O ponto comum que Foucault destaca entre essas formas de luta é o fato de que “giram em torno da questão: quem somos nós?” (FOUCAULT, 1995, p. 235), expressando uma recusa às abstrações que ignoram “quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos” (*idem*).

O que estas lutas nos revelam é que não nos encontramos na outra ponta de um poder totalizante. As relações de poder se reafirmam constantemente em nossa contínua constituição como sujeitos. Um poder que nos objetiva e subjetiviza de forma pulverizada, individualizante, em pequenas relações, e que, por isso, não advém de uma fonte facilmente identificável, como o Estado ou o poder judiciário, mas que tem efeitos materiais, que incidem sobre os nossos corpos e nossa vida cotidiana. A partir dessa visão de enfiamento de estratégias, se torna possível identificar como as relações de poder se desenrolam em um nível micro e como a dispersão garante sua eficiência.

Como estas estratégias não obedecem a um modelo único, ao estudar as histórias da loucura, do sistema prisional, do saber e da sexualidade e mapear as estratégias de poder e resistência em cada caso, Foucault encontrou diferentes arranjos – empréstimos e deslocamentos mútuos de tecnologias e táticas – que mostraram uma grande diversidade de configurações de elementos. São cenários muitos diversos com peças semelhantes. São técnicas, enunciados, práticas que vão sofrendo deslocamentos, mudanças de função e rupturas. Práticas parecidas, com enunciados diferentes. Enunciados semelhantes com uso de estratégias de objetivos opostos.

Nas palavras de Foucault:

(...) o poder vem de baixo; isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como uma matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados, dualidade que repercute de alto a baixo e sobre grupos cada vez mais restritos até as profundezas de corpo social. Deve-se, ao contrário, supor que as correlações de força múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e nas instituições,

servem de suportes a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social. (FOUCAULT, 2007, p. 104)

Muitas combinações entre elementos podem ser encontradas no campo das relações de força, apontando para formas complexas de organização de suas estratégias e técnicas e sem possibilidade de estabelecer uma matriz, uma forma única em que se dão. A esse tipo de organização peculiar segundo o tipo de estratégias em cada caso e segundo cada tipo de relação poder-resistência estudado, Foucault irá chamar dispositivo.

### 3.3. O Dispositivo

Em uma entrevista feita logo após o lançamento do primeiro volume da *História da Sexualidade*, em 1976, Foucault descreve o dispositivo dizendo que este

engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 2011b, p. 244)

Essa descrição precisa bem a ideia de dispositivo como conjunto multilinear. São linhas de força que realizam um entrecruzamento, uma trama, ao modo de rede, atravessando e compondo o conjunto do corpo social. Como os elementos são heterogêneos, tanto o nível discursivo das relações de poder (o dito: leis, discursos, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas) quanto o não discursivo (o não dito: instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, medidas administrativas) compõem o dispositivo em diferentes arranjos. Neste sentido, Deleuze identifica, nessa trama que é o dispositivo, curvas de visibilidade (o não dito) e curvas de enunciação (o dito). Se o poder se dá como “um modo de ação de alguns sobre os outros” (FOUCAULT, 1995, p. 231), podemos imaginar estas ações como forças que desenham linhas em suas trajetórias, constituindo, no dizer de Deleuze, “um novelo ou meada, um conjunto multilinear” (DELEUZE, 1990, p.1), “composto por linhas de natureza diferente” (*idem*).

No entanto, como “entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes.” (FOUCAULT, 2011b, p. 244), o dispositivo, em sua forma reticular, é sempre cambiante. As estratégias, as técnicas, podem mudar continuamente suas funções e atuar como forças com direções bastante diferentes dependendo de suas configurações. Assim, por exemplo, Foucault nos conta que várias práticas que apareciam na Antiguidade ligadas à *ascesis* e à austeridade como meios para o cuidado e o governo de si passaram a desempenhar a função de técnicas de controle e foram constituindo, passando pelo cristianismo e pela psicanálise, o que ele denominou dispositivo da sexualidade, com efeitos de subjetivação bastante diversos dos da Antiguidade Clássica<sup>31</sup>.

Os arranjos são muitos e isso faz com que estudar o sujeito – fazendo uma ontologia crítica de nós mesmos – e o poder – através dos dispositivos – passe pelos vários níveis em que as relações de poder se dão. Se as “as três grandes instâncias que Foucault distingue sucessivamente (Saber, Poder e Subjetividade) não possuem, de modo definitivo, contornos definitivos” (DELEUZE, 1990, p.1), em cada dispositivo, haverá o entrelaçamento de curvas de enunciação, de visibilidade e de subjetivação, de forma a configurar uma trama - “cadeias de variáveis relacionadas entre si” (*idem*) – em que as três grandes instâncias se atravessam e se confundem.

Outra característica dos dispositivos é o fato de que cada um deles surge em seu tempo histórico para “responder a uma urgência” (FOUCAULT, 2011b, p. 244), tendo “uma função estratégica dominante” (*idem*). No campo do “antagonismo de estratégias”, no qual se desenrolam as relações de poder, faz parte do jogo antecipar-se ao próximo passo do oponente, imaginar o que ele fará ou, então, a partir de uma situação que se coloca, redesenhar estratégias a fim de atingir os objetivos almejados. Assim, um dispositivo surge e se consolida, não como o resultado de um processo evolutivo, linear, em que os conhecimentos práticos e teóricos vão se acumulando e então oferecem como solução determinados modos

---

<sup>31</sup> Cf. As seguintes obras de Foucault: *A Hermenêutica do Sujeito*, Martins Fontes, São Paulo, 2006; *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*, Editora Graal, São Paulo, 2007; *História da Sexualidade 3: A Vontade de Saber*, Editora Graal, São Paulo, 2009; *História da Sexualidade 2: A Vontade de Saber*, Editora Graal, São Paulo, 2010. Trataremos desse tema em 4.2 deste trabalho.

para resolver o problema em pauta. O dispositivo, entramado heterogêneo que tem como marca a dispersão, surge dessa mesma forma: heterogênea e dispersamente.

Foucault nos faz ver, por exemplo, como os dispositivos disciplinares se consolidaram no século XVIII, compreendendo toda uma rede complexa que tramou discursos, instituições, leis e medidas administrativas, a partir de diversas estratégias com objetivos que podemos identificar como comuns. No entanto, a genealogia nos mostra que os sistemas prisional, educativo, produtivo e científico, tais como se consolidaram neste mesmo período, não foram planejados de maneira estruturada para atuar em conjunto, foram se forjando como respostas a problemas que iam surgindo em situações específicas. A urgência destes problemas exigia estratégias, técnicas, práticas, saberes e estes iam e vão sendo aplicados até consolidar o que podemos chamar de dispositivo disciplinar.

Uma vez que os dispositivos são acionados nessas situações emergenciais, passam a sofrer um processo de sobredeterminação funcional que garante sua permanência enquanto tal: “cada efeito, positivo e negativo, querido ou não querido, entra em ressonância ou em contradição com os outros e exige um reajuste.” (CASTRO, 2009, p. 124). Em função desses efeitos, o dispositivo rearranja sua configuração e, ao mesmo tempo, passa por “um processo de perpétuo preenchimento (*remplissement*) estratégico.” (*idem*).

Há uma relação de permanente tensão entre as estratégias de poder empregadas através dos dispositivos e as estratégias de confronto traçadas como resistência. As estratégias de poder lutam para fazer funcionar e manter um dispositivo de poder e se desenham a partir da antecipação das ações de resistência. As estratégias de confronto mantêm o jogo de antagonismos, no qual as linhas se mantêm em tensão constante. Nas palavras de Foucault:

(...) há uma ‘insubmissão’ e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem volta eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se sobrepor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. Cada uma constitui para a outra uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão. (FOUCAULT, 1995, p. 248)



Essa inversão, quando se dá em prol das estratégias de poder, neutraliza o jogo de forças e o que se tem é uma relação de dominação, de submissão. Esse seria o caso dos regimes totalitários, onde as forças se anulam “num tipo de ação que reduz o outro à impotência total” (*idem*). Por isso, “toda estratégia de confronto sonha em tornar-se relação de poder” (*idem*), enquanto que toda relação de poder inclina-se a “tornar-se estratégia vencedora” (*idem*). Há um “encadeamento recíproco” (*idem*) entre estas estratégias.

Desse modo, a conhecida formulação foucaultiana – “lá onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 2007, p. 105) – nos faz atentos a essa imbricação poder-resistência em que se sobressai o aspecto produtivo das relações de poder. Onde há resistência, há poder circulando e produzindo, mas há também situações em que as relações se dão sob a forma de dominação e nestas ocasiões – que identificamos usualmente como situações de opressão ou submissão totalitária – as resistências não encontram espaço para se dar. Ou seja, “(...) por definição, somente ocorrem práticas de liberdade onde relações de poder substituem realidades totalitárias de dominação.” (SOUSA FILHO, 2008, p.17) e se a liberdade se define nesse antagonismo de estratégias, lutar por ela não deveria levar à busca de uma liberação total de toda a tensão de forças, pois isso seria justamente instaurar novas relações de dominação.

A maneira como Foucault aborda as relações de poder aponta para seu pensamento acerca de como podemos inventar modos de resistência em nossa busca de liberdade. Nessa perspectiva, não se trata de liberar-se do poder, não há uma situação estável à qual se chegaria como realização de uma utopia da liberdade total e pacífica. A liberdade para nosso pensador é um exercício de luta – uma agonística<sup>32</sup> – e se dá através de um embate em que nos reinventamos sem cessar. Liberdade para quê? Para resistir. Não para nos liberarmos do poder. No pensamento de Foucault, “as alusões à liberdade aparecem na duplicidade poder-resistência.” (*idem*, p.16).

Se “o poder vem debaixo” (FOUCAULT, 2007, p. 104) e as estratégias para seu enfrentamento também se forjam nesse nível, de forma que não se tem como

---

<sup>32</sup> Sobre a liberdade como agonística, Cf. “Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística” de SOUSA FILHO, 2008

utopia uma liberação que incitaria à tomada do poder pelos oprimidos, podemos identificar nessas elaborações uma distância marcante entre o pensamento foucaultiano e o modo como o marxismo concebe o poder. Como já vimos, embora Foucault reconheça, na esteira do marxismo no qual sua geração encontrou profícua fonte de reflexões, a importância de focar seus estudos na esfera da imanência e da materialidade, sua microfísica não lida com macroestruturas econômicas ou sociais, com a ideia de que o poder é algo que se toma, se possui e que forja o indivíduo de cima pra baixo, o coisificando. Não há, nessa perspectiva, um sujeito puro que o poder corrompe – somos quem somos já por essa teia de poderes pulverizados que se efetivam através de dispositivos. Como sujeitos, somos frutos dessas relações e ações dos dispositivos de poder, saber, disciplinares.

O que Foucault nos faz ver é que as críticas às configurações do poder político do Estado moderno que o situam como opressor costumam priorizar o aspecto totalizante e muitas vezes deixam passar o papel individualizante que este tem na subjetivação do sujeito. Mais do que “influenciar” nossa subjetivação, através de um discurso supostamente “ideológico”, são os dispositivos de poder que fazem emergir a própria individualidade e subjetividade e que nos fazem *sujeitos*, no sentido moderno da palavra. Nas palavras de Foucault:

Esta forma de poder se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, prende-os à sua identidade, impõe-lhes uma lei de verdade que é preciso neles reconhecer. É esta forma de poder que transforma o indivíduo em sujeito. (FOUCAULT, 1995, p. 235)

Desse modo, olhar as relações pela ótica microfísica do poder e dos dispositivos nos mostra que lutar contra as leis forjadas pelo Estado ou por um poder totalizante não tem efeitos necessariamente liberadores. Por isso, Foucault não toma como objeto de estudo acerca do poder o mundo jurídico. Tirar o modelo jurídico do centro da discussão sobre o poder tem uma finalidade no pensamento foucaultiano, como esclarece Sousa Filho:

Estudar o poder, a sujeição, as técnicas de fabricação da subjetivação, permitia a Foucault evitar os enganos de pensar a liberdade como aquela constituída nos mecanismos jurídicos, com base nos embates com a lei, e assim como quase sempre a temos buscado. (SOUSA FILHO, A., 2008, p.15)

Se o poder tem esse papel individualizante, para resistir a ser enredado por sua trama é necessário mais que inventar novas configurações sociais, novos modelos políticos, é preciso reinventar a própria noção de subjetividade, entendendo como foi inventada a que temos e recusando, como já dito, a ideia de essência humana. Embora sejamos assujeitados, se essa não é uma condição da essência humana, há outras sendas a percorrer, o que nos abre horizontes de possibilidades na busca de liberdades.

Ao pensar na liberdade, Foucault situa a busca de uma estética da existência como uma reinvenção da subjetividade. Essa reinvenção só se viabiliza a partir da noção de que o ser do sujeito não está dado, está imerso no *devenir*, como vimos ao falar da ontologia do presente. E como reinventar as subjetividades? A esse tema – o da reinvenção das subjetividades – passamos a seguir.

#### 3.4. Linhas de fuga

Num primeiro momento, a noção de um sujeito constituído, sem preexistência ou essência, leva a uma inquietante constatação: se o sujeito não é dado, se é forjado por essas relações de poder e saber, parece que, ao empreendermos uma ontologia do presente nos perguntando por o “*que estão (os outros) e estamos (nós) fazendo de nós mesmos?*” (VEIGA-NETO, 2005, p. 12), se sobressai somente aquilo que *estão fazendo* de nós. E se radicalizamos essa ideia de sujeito constituído, até mesmo quando pensamos agir autonomamente, o que nos conduziria seria essa complexa malha de relações, que funciona segundo uma lógica obscura e dificilmente identificável.

Não haveria aí um desaparecimento do sujeito e uma falta de critérios e valores que desembocariam em um niilismo que, além de esvaziar o sujeito, levaria a um perigoso relativismo moral? Assim como Nietzsche teria matado Deus, Foucault teria matado o Homem, de forma que para nós não teria ficado nada além de um certo traçado desenhado desde “fora”, por linhas de força? O que ficaria “dentro” e nos permitiria dizer “eu” com alguma propriedade, se tudo é jogo de

perpétuas multi e sobredeterminações? “Quer dizer que não há um lado de dentro?” (DELEUZE, 1988, p. 103)

A essa questão, Deleuze responde com uma imagem que ajuda bastante no entendimento do que, na perspectiva aberta pela ontologia da atualidade, Foucault designa ao falar de “nós mesmos”: é a imagem-conceito de “dobra”. Para Deleuze, a leitura foucaultiana aponta, sim, para um “dentro”, mas um dentro que é o plissar do fora, o redobrar dessa trama desenhada pelas linhas de força em forma de forro, como na costura.

A dobra, segundo Deleuze, constitui-se como um dentro cujo tecido é o fora, sendo que o fora “não é um limite fixo, mas uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de dobras que constituem um lado de dentro” (*idem*, p. 104). “Nós mesmos” seríamos essas dobras que, num movimento de reversão das forças sobre si mesmas, constituem linhas de fuga. Assim como a matéria de fora é móvel, assim é a da dobra, posto que estamos falando do mesmo tecido e é essa mobilidade é o que conjuga subjetivação e liberdade. Sem determinações prévias, os sujeitos como dobras são sempre seres em abertura de possibilidades, sempre “por se fazer”. É nas dobras que se desenham as linhas de fuga, nessa mudança de rota dos vetores, que se redobram sobre si mesmos. Nas palavras de Deleuze:

Esta maneira de transpor a linha de forças, é o que se produz quando ela se curva, forma meandros, se funde e se faz subterrânea, ou, dito de maneira melhor, quando a força, em lugar de entrar em relação linear com outra força, se volta para si mesma, exerce-se sobre si mesma ou afeta-se a si mesma. Esta dimensão do si-mesmo não é de maneira nenhuma uma determinação preexistente que já estivesse acabada. Também aqui uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de subjetividade num dispositivo: ela está pra se fazer, na medida em que o dispositivo o deixe ou o faça possível. É uma linha de fuga. Escapa às linhas anteriores, *escapalhes*. (DELEUZE, 1990, p. 3)

Se o si-mesmo como dobra pode criar linhas de fuga, é esse o espaço de liberdade possível, onde nossa relação conosco mesmos nos faz artífices de nossas próprias subjetivações. Aí onde as linhas nos forjam, no centro de nossas engrenagens, é que está a oportunidade de inventar a contra mola que resiste. As linhas de fuga, nos diz Deleuze, podem se colocar como “o extremo limite de um dispositivo” (DELEUZE, 1990, p. 3), esboçando a passagem de um dispositivo a um

outro e predispondo o que ele chama de “linhas de fratura”, linhas que esgarçam o tecido da rede dos dispositivos e que desembocam em novas configurações. Essa passagem não é pacífica, nem linear, se dá no antagonismo das estratégias, de forma que a liberdade se dá num embate contínuo. Desse modo, a liberdade, para Foucault,

é um exercício agonístico, uma arte da luta nas artes de si da existência, e cujos combates não conhecem a vitória final. De sua parte, o poder é contínuo e renasce sempre. A fórmula é conhecida: ‘onde há poder, há resistência’. E poderíamos acrescentar: onde há liberdade, o poder reage. (SOUSA FILHO, 2008, p.16)

Nesse sentido, a ontologia crítica de nós mesmos, ao revelar como somos construídos, peça a peça, por figuras que nos são estranhas, ao mostrar o quanto nosso dentro é a dobra de um fora que é malha vetorial de forças, nos possibilita conhecer os diferentes modos pelos quais nos subjetivamos e o quanto somos fruto de um jogo de forças. Essa mesma perspectiva que ressalta nossa multi e sobredeterminação, é a que aponta para as linhas de fuga e, portanto, fazer a ontologia crítica de nós mesmos é efetuar o exercício concreto da liberdade.

Eribon ressalta o quanto alguns termos caros ao pensamento foucaultiano - “resistência”, “subjetivação”, “atitude crítica”, “criação de novos modos de vida” – são

expressões sinônimas para designar o exercício concreto dessa liberdade que permite que os indivíduos e os grupos passem da sujeição à subjetivação e que moldem suas existências específicas ao cultivarem suas diferenças. (ERIBON, 2008, p. 412)

Resistir, subjetivar-se, criticar e criar modos de vida são exercícios de liberdade e, nesse sentido, lutas por novas subjetividades. A negação do Uno, do sujeito como conceito prévio e fechado, é a reivindicação ao direito de experimentar novos arranjos, sem obedecer a determinações prévias, no exercício de nos tornarmos quem somos. Como diz Deleuze: “A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à variação, à metamorfose.” (DELEUZE, 1988, p. 113). Nesse sentido, “a liberdade é construída num processo, numa vida construída na maneira como cada um determinar” (SOUSA FILHO, 2008, p. 19)

Se a liberdade aponta para aberturas de brechas no futuro, para linhas de fuga que se impõem na malha vetorial do poder, é na medida em que podemos olhar para nosso passado plástico, fluido, estudando a história que se constitui como uma espécie de fotografia (ou uma cartografia, para usar o termo deleuziano) do *devenir*.

Nesse sentido o próprio passado torna-se movediço e passível de transformações na medida em que pode ser visto desde diferentes perspectivas, raízes ou caminhos. A ontologia do presente possibilita certa transformação do passado e portanto está enlaçada intrinsecamente com a ideia de liberdade e com a ética foucaultiana, das artes da existência.

#### 4 As artes da existência como prática da liberdade

A ideia do *bios* como material para uma peça estética de arte é algo que me fascina.

Michel Foucault

Torna-te quem tu és.  
Píndaro

No jogo entre o sujeito, o poder e o saber tal como os concebe Foucault as forças atuam em um nível micrológico, em que as tramas de poder-resistência são tortuosas e plásticas. Segundo sua perspectiva, somos constituídos em um processo no qual estão envolvidas inúmeras práticas cotidianas, discursivas ou não, e nossas possibilidades de resistência e de ressubjetivação, de criação de linhas de fuga também se dá nessa dimensão – micrológica, prática, cotidiana. Assim, para nos constituirmos de “maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade” (FOUCAULT, 2006c, p. 291), entra no jogo o que Foucault chama de artes da existência.

Segundo ele, estas artes da existência são

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (FOUCAULT, 2010, p. 17-18)

Quando fala de tais artes, Foucault se refere a práticas que ele pôde identificar nos seus estudos sobre a Antiguidade – em especial sobre as éticas greco-romanas – que apontam, segundo ele, para uma relação diferenciada do sujeito consigo mesmo e para uma maneira de subjetivar-se segundo critérios estéticos que poderia inspirar, no presente, a criação da liberdade. Essas práticas são ações regradas empreendidas pelos indivíduos em busca de uma estética da existência, de fazer da vida uma obra de arte.

Nesse contexto, o termo “arte”<sup>33</sup> tem um sentido estético, de criação de beleza, e também técnico, de habilidades a serem empregadas pelo sujeito sobre si mesmo com o fim de fazer a vida mais bela. De fato, a ideia de artes da existência representa também uma ampliação da própria noção de arte nos nossos dias. Como Foucault ressalta, em nossa sociedade a arte acabou segregada da construção da vida pelos indivíduos, ficando circunscrita ao meio dos *experts*, dos “artistas profissionais”. O resgate que ele faz dessa ideia de arte em um sentido mais abrangente como é concebida na Antiguidade se dá com o intuito de abrir espaço para a reversão dessa segregação, a partir da incitação a que os valores estéticos se imiscuem na esfera das ações éticas dos sujeitos de qualquer tempo. Assim, Foucault nos incita a refletir: “(...) 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, 1984b, p. 50).

Se nosso autor dirigiu sua atenção às éticas gregas e romanas, é porque identificou no seu próprio tempo questões morais que lhe colocaram a necessidade de mapear a construção do cenário em que estas questões estavam em jogo. Como sabemos, as suas pesquisas históricas se relacionam sempre a questões da atualidade, dentro do projeto de fazer uma “ontologia do presente”, e, segundo a sua análise do presente, ele pôde constatar que

por toda uma série de razões a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está em processo, presentemente, de desaparecimento; já desapareceu. E a essa ausência de moral, responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência. (FOUCAULT, 2006c, p. 290)

E foi assim que Foucault retrocedeu à Antiguidade conduzido pela pergunta sobre o modo de objetivação “pelo qual um ser humano torna-se ele próprio um sujeito” (FOUCAULT, 1995, p. 232) e, segundo Gros, viu “aparecer outra figura de sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas” (GROS, Frédéric, In: FOUCAULT, M., 2006d, p. 621 ). Com essa “aparição”, abriu-se um novo caminho para pensar a liberdade e as possibilidades de invenção, de

---

<sup>33</sup>*Ars*, palavra latina que significa “arte”, significa a capacidade de produzir algo e tem um sentido muito próximo, na Antiguidade, ao da palavra *tékhne*, de origem grega. Tanto *ars* como *tékhne* são modos de saber que derivam da experiência.



criação, do sujeito. Essa pesquisa sobre a Antiguidade se conduziu dentro de uma concepção bem delimitada de moral e a partir de algumas perguntas que elucidaremos a seguir.

#### 4.1. Os vários sentidos da moral

Foucault faz questão de frisar que não pretende, com a ontologia crítica de nós mesmos, analisar comportamentos, ideias, sociedades ou ‘ideologias’, mas as “*problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam<sup>34</sup>” (FOUCAULT, 2010, p. 18-19). Assim, ele fará um estudo histórico da moral partindo de outra perspectiva, que substitui a “história dos sistemas da moral, feita a partir das interdições, por uma história das problematizações éticas, feita a partir das práticas de si” (FOUCAULT, 2010, p. 20).

Podemos dizer que seu projeto de certa forma dá seguimento ao que Nietzsche fez em sua *Genealogia da Moral* (1988), como sugeriu, ao próprio Foucault, Alessandro Fontana, em uma entrevista em 1984. De fato, nesta ocasião, Fontana lhe perguntou se poderíamos dizer que ele fazia uma “nova genealogia da moral”, ao que o nosso autor respondeu: “Não fossem a solenidade do título e a marca grandiosa que Nietzsche lhe imprimiu, eu diria que sim.” (FOUCAULT, 2006c, p. 289).

Pois bem, assumindo essa semelhança entre os enfoques genealógicos dos dois autores, é interessante notar que, se na *Genealogia* de Nietzsche há uma dura crítica ao ascetismo cristão, foi estudando os ascetismos grego e romano que Foucault encontrou “uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal” (FOUCAULT, 2006c, p. 290). Nietzsche identifica como herdeira do ascetismo cristão uma moral de renúncia e ressentimento, que teria nos levado a um pessimismo conformado, fruto de covardia e permeado por um niilismo passivo que

---

<sup>34</sup> No momento em que circunscreve seu campos de estudos como sendo a “história da verdade” (ou, como vimos também chamando, “história crítica do pensamento”), Foucault delimita também a diferença entre a arqueologia e a genealogia, diferença que já abordamos no presente trabalho, em 3.1: “A dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas da problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações.” (FOUCAULT, 2010d, p. 19)

nos impediria de ter uma atitude afirmativa perante a vida. Por sua parte, seguindo essa espécie de traçado genealógico do ascetismo, Foucault pôde ver que, embora em sua configuração mais geral na doutrina cristã tenha essas características ligadas a uma moral de obediência, na sua origem grega e romana o ascetismo teria tido outro sentido e outras funções no campo da ética individual e política.

Na Antiguidade, Foucault encontra uma moral marcada justamente pelo lugar privilegiado do que se denomina em grego de *askesis* (que chegou à nossa língua como *ascese*), que tem o significado de “um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2006d, p. 265). Essas práticas, esses exercícios teriam tido um sentido diferenciado na época antiga e, à medida que foram sendo integradas ao cristianismo, tornaram-se instrumentos do exercício de poder pastoral para, depois, a partir do Iluminismo, se derivarem em “práticas de tipo educativo, médico ou psicológico” (FOUCAULT, 2010, p. 18).

É importante ressaltar que, em sua pesquisa acerca das problematizações dos sujeitos sobre si mesmo e das práticas empregadas por eles com esse propósito, Foucault trabalha com uma dimensão bastante particular da moral. Segundo ele pontua, há diferentes sentidos para esta: moral como conjunto de valores e regras de conduta – um conjunto prescritivo, o que podemos chamar de “código moral” –; moral como o comportamento real dos indivíduos em sua relação com esses códigos – a “moralidade dos comportamentos” – e moral como a conduta dos sujeitos, como o conjunto das maneiras pelas quais se governam a si mesmos. É estudando a história da moral vista desde esta última perspectiva que Foucault procurará identificar as práticas, prescrições e reflexões que se tecerem desde a Antiguidade em torno à “maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código” (FOUCAULT, 2010, p. 34).

Nesse sentido, o que Foucault faz é a história “da ‘ética’ e da ‘ascética’, entendida como história das formas de subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la” (FOUCAULT, 2010, p. 38), uma história na qual ele dá ênfase a “exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser.” (*idem*, p. 39). Foi esse o tema que ele estudou nos três volumes da *História da Sexualidade* e sobre o

qual também tratou no seu curso no Collège de France entre 1981-1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*.

#### 4.2. As práticas de si da Antiguidade à atualidade

A história “da ética e da ascética” que Foucault empreendeu se deu em torno ao tema da sexualidade. No entanto, ele não toma a noção de sexualidade como algo dado e, já que seu programa mais geral foi o de fazer uma história do sujeito e de sua relação com os jogos de verdade, foi ao estudo da história de como fomos concebendo algo que denominamos “sexualidade” que ele se dirigiu. Dessa maneira, os estudos sobre a sexualidade que Foucault empreende são investigações sobre as condições de possibilidade para o próprio surgimento desse termo. É nesse sentido que ele declara acerca de seu trabalho sobre o tema que “ao invés de estudar a sexualidade nos confins do saber e do poder” (FOUCAULT, 2006c, p. 288), procurou pesquisar “mais para trás como havia se constituído, para o próprio sujeito, a experiência de sua sexualidade como desejo” (*idem*).

Nesse percurso em busca das raízes de nossa atual concepção de sexualidade, Foucault pôde verificar que, em primeiro lugar, essa noção é bastante recente, e, em segundo, que o tema do sexo nem sempre teve lugar de destaque nas reflexões sobre a moral<sup>35</sup>, que, por exemplo, na Antiguidade, estavam mais voltadas às questões relacionadas à comida. No entanto, embora tenha identificado essa diferença marcante no tocante à ênfase dada na Grécia Antiga aos prazeres do corpo – os *aphrodisia*<sup>36</sup> – Foucault pôde constatar que as condutas relacionadas a estes sob as quais se refletia e a respeito de que se faziam as recomendações morais eram mais ou menos as mesmas, desde aquela época até então.

---

<sup>35</sup> Sobre o assunto, Foucault diz, em entrevista de 1983: “Acho que é muito interessante ver o deslocamento paulatino, do privilégio do alimento, que era muito importante na Grécia, para o interesse em sexo. A comida era ainda muito mais importante, durante os primeiros dias do Cristianismo, do que o sexo. Por exemplo, nas regras para monges, o problema era comida, comida, comida. Já na Idade Média se pôde notar um pequeno desvio, quando houve uma espécie de equilíbrio... e após o século XVII passou a ser sexo.” (FOUCAULT, 1984, p. 41)

<sup>36</sup> Sobre esse assunto, Foucault discorre em detalhes no capítulo I do volume 2 da *História da Sexualidade* (2010).

Segundo nosso autor, ao contrário do que faria supor a imagem que convencionalmente se tem de que a austeridade sexual é invenção da moral cristã, na Antiguidade os temas da fidelidade conjugal, da homossexualidade e da abstinência sexual eram também objeto de reflexão moral<sup>37</sup>. A diferença, ressalta ele, está na importância dessas problematizações no quadro geral das recomendações de boa conduta, no propósito dessas condutas e na expectativa da extensão da adesão dos indivíduos a elas. Ou seja, embora haja variações, é possível também perceber que, em certa medida, a moral cristã se enraizou na moral greco-romana. Ou seja, usando das reflexões que já fizemos anteriormente, ao falar sobre os dispositivos<sup>38</sup>, podemos dizer que o que vemos são cenários diferentes com peças semelhantes; as mesmas práticas, mas com enunciados diferentes e enunciados semelhantes com estratégias de objetivos opostos.

Nos três volumes da *História da Sexualidade* e no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault descreve como se deu essa transição das práticas e reflexões da antiga Grécia e da cultura greco-romana – voltadas a uma estética da existência e em que a adesão dos indivíduos era livre, fruto de uma escolha deliberada – aos códigos prescritivos do Cristianismo, baseados na obediência e na necessidade de adesão universal. Segundo Foucault, essas práticas ascéticas, na Antiguidade, são parte de uma preocupação mais geral e abrangente: o cuidado de si. O que chama a sua atenção é a maneira como essas práticas do cuidado de si na Grécia Antiga se encontram ligadas ao propósito de viabilizar e garantir o autodomínio, o autogoverno dos indivíduos sobre eles mesmos e não ao propósito, assumido posteriormente, de purificação e salvação pós vida.

No curso *A hermenêutica do Sujeito*, ministrado em 1981-1982 no Collège de France, Foucault percorre a história da noção de cuidado de si partindo do texto *Alcibíades* (2007), de Platão. Nesse texto clássico, Platão narra uma conversa entre Sócrates e seu discípulo aspirante a governante, Alcibíades, na qual o célebre filósofo diz ao seu interlocutor que é necessário que ele cuide de si mesmo se quiser

---

<sup>37</sup> Em entrevista de 1983, Foucault diz: “Acredita-se que o cristianismo tenha substituído o estilo de vida greco-romano, via de regra tolerante, por um estilo de vida austero marcado por uma série de renúncias, interdições ou proibições. Bem, podemos ver que nesta atividade do corpo em si, os antigos desenvolveram uma série inteira de práticas de austeridade que os cristãos mais tarde tomaram deles.” (FOUCAULT, 1984, p. 59-60)

<sup>38</sup> Cf. 3.3 deste trabalho

bem governar e que este deve conhecer a si mesmo para melhor cuidar-se e governar-se, pois assim bem governará aos demais.

É justamente esse o ponto que chama a atenção de Foucault e a partir do qual ele desenvolverá a sua análise genealógica do cuidado de si, apontando para os diferentes sentidos que o ascetismo tem nas relações do sujeito consigo mesmo através dos tempos. Em primeiro lugar, ele ressalta que “cuida de ti mesmo” e “conhece-te a ti mesmo” são conselhos que transcendem a esfera da filosofia platônica, são regras mais gerais recomendadas ao cidadão grego que busca a virtude e figuram entre os preceitos délficos<sup>39</sup>. No pensamento platônico, a adesão a estes preceitos é vista como uma maneira de conquistar o autodomínio, o governo de si por parte dos sujeitos morais, de forma que a tríade cuidado/conhecimento/governo-de-si se consolida, para esta perspectiva, como o centro dinâmico do governo da cidade.

Se nos remetermos à *República* (1990), vemos que para Platão o bom governo da alma se dá através da correta harmonia entre o princípio racional e o impetuoso para domínio da massa dos apetites (princípio apetitivo). Neste diálogo, Sócrates constrói seu argumento em torno à noção de saúde e de bom funcionamento do indivíduo e da *pólis* advertindo que deixar que nossos ímpetos ou apetites nos dominem nos adoecem, nos desequilibra e nos torna escravos. Para ter saúde, segundo Sócrates, é necessário que cada órgão cumpra sua função na medida certa e é o princípio racional que é capaz de organizar tais funções, através de seu bom governo. O que motiva a conquista desse domínio do princípio racional sobre os outros dois princípios é a busca da liberdade em relação à coação que os apetites e ímpetos exercem e só o sujeito livre de suas próprias tiranias individuais – e que, portanto, se domina, se governa – estaria apto a governar os demais. Ou seja, o que está em jogo no governo da alma segundo a perspectiva platônica é justamente ser livre em relação à tirania dos apetites e é nesse sentido – e não por

---

<sup>39</sup> Os preceitos délficos eram recomendações inscritas à entrada do Oráculo de Delfos, na Grécia. Foucault trabalha com a interpretação de Roscher, segundo o qual tais preceitos - “Conhece-te a ti mesmo”, “Cuida de ti mesmo” e “Nada em excesso” - são recomendações gerais de prudência. Foucault ressalta também que, segundo Defradas, “Conhece-te a ti mesmo” tem, no contexto em que está inscrito, o sentido de reconhecimento da limitação dos humanos em relação aos deuses que eram lá consultados, através das mensagens oraculares que lá eram proferidas. Cf. FOUCAULT, 2006f, p. 6

conta de uma visão que condena os excessos como se fossem pecado – que a austeridade e a moderação são recomendadas como práticas regradas.

De fato, é possível identificar, a partir da leitura de Foucault, uma centralidade da questão da liberdade no ascetismo antigo, em suas diferentes configurações, nos contextos grego e romano. Mas há um outro ponto que ele ressalta a esse respeito e que lhe dá fundamentos para elaborar, a seu modo, a noção de artes da existência. É a maneira como no mundo antigo, segundo ele, essa conquista da liberdade está associada também a uma busca de dar uma forma exemplar à vida. Sobre isso, ele conta:

(...) na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo. (FOUCAULT, 2006c, p. 290)

Ou seja, um propósito das práticas do cuidado de si no mundo antigo era o de dar à vida uma forma da qual se pudesse ter orgulho, tornando-a bela, exemplar, já que, como nos diz Foucault, “a principal aspiração, ou o principal objetivo deste tipo de ética era estético” (FOUCAULT, 1984b, p. 42). Uma vida bela era, nesse contexto, aquela que poderia ser reconhecida como expressão de liberdade e autonomia e, dessa maneira, as recomendações de austeridade, de moderação em relação aos apetites de todo tipo e de autocontrole tinham um sentido ao mesmo tempo estético e de afirmação da liberdade. Era em nome de uma vida bela que aqueles que elegiam esse modo de assujeitamento procuravam ser austeros.

São essas características das práticas ascéticas antigas que interessam a Foucault e cuja problematização ele convida a que tragamos às nossas reflexões morais da atualidade. O que ele ressalta é que com o passar de tempo foram acontecendo uma série de reconfigurações, que modificaram o sentido dessas práticas de forma que se passou de uma moral na qual a adesão era facultativa e

dirigida a homens livres<sup>40</sup> a uma moral de prescrição universal e voltada à obediência.

Essas transformações ocorreram gradualmente. Como nos conta Foucault, no estoicismo greco-romano, por exemplo, ocorreu uma primeira grande mudança que abriu espaço para a posterior universalidade dos preceitos morais que vemos no cristianismo. Se nos textos platônicos o cuidado de si se recomendava como parte de uma formação pedagógica, que prepara o governante de si mesmo ou da *pólis*, com o estoicismo houve uma ampliação desta função em virtude da valorização da velhice e as práticas passaram a ser consideradas necessárias para toda a vida do indivíduo. No entanto, como no pensamento platônico, “na ética estoica a questão da pureza era quase inexistente” (FOUCAULT, 1984b, p. 63), de forma que ainda nesta época a questão central continuou sendo a conquista do autodomínio, do autogoverno e não “uma tentativa de normalizar a população” (FOUCAULT, 1984b, p. 42).

Com a incorporação dessas práticas de cuidado de si do estoicismo pelo cristianismo o sentido atribuído a elas se modificou. As práticas em si não mudaram muito, mas, em primeiro lugar, passaram a ser consideradas como pré-requisitos universais, extensivos a todos os indivíduos, já que para o cristianismo somos todos considerados filhos de Deus. E em segundo lugar passaram a ser vistas como um caminho para a salvação, como parte de uma purificação da humanidade pecadora como um todo, o que reforça, por um lado, a necessidade de aplicação extensiva a todos os seres humanos e, por outro, reveste de um aspecto novo os excessos dos apetites. Se antes ser austero era questão de salvaguardar o autodomínio e a liberdade, no cristianismo passou a ser uma maneira de purificar-se para atingir a salvação, uma vez que, todos pecadores, deveríamos expiar com ações e abstenções a nossa culpa. Deixar-se levar pelos apetites ganha, na doutrina cristã, segundo a leitura de Foucault, essa conotação de pecado, de mácula, que não tinha anteriormente e essa é uma diferença bastante marcante em relação às práticas do

---

<sup>40</sup> É importante ressaltar que as morais gregas e romanas pressupõem uma relação de domínio dos homens livres sobre as mulheres, as crianças e os escravos. Sobre isso, Foucault declara em “O uso dos prazeres e as técnicas de si”: “Esta é uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e dirigidas aos homens, evidentemente livres. Moral viril, conseqüentemente, na qual as mulheres apareciam a título de objetos ou, no máximo, como parceiras que convém formar, educar e vigiar (...)” (FOUCAULT, 2006b, p. 209)

cuidado de si com o propósito da conquista da liberdade tal como se delineavam da Antiguidade.

É dessa maneira que, nos aponta Foucault, “o problema de uma estética da existência é encoberto pelo problema da pureza, que é algo mais e que exige um outro tipo de técnica.” (FOUCAULT, 1984b, p. 63). A partir da incorporação do ascetismo ao cristianismo, o corpo passa a ser visto como abrigo das “concupiscências e desejo da carne” (*idem*, p. 64). E é nesse processo de reconfiguração dessas técnicas em relação a seus objetivos, justificativas e papéis em relação ao contexto geral da doutrina cristã que surge, segundo diz Foucault, o dispositivo da “sexualidade”.

Esse dispositivo da sexualidade é o conjunto de técnicas, discursos e instituições que se articulam em torno à ideia de que a maneira como experimentamos os prazeres do corpo define a nossa identidade e de que somos portadores de certos desejos que desvendam algo nosso, mas que é inacessíveis diretamente a nós, necessitando de alguém que os decifre, de uma “hermenêutica do sujeito”, de um processo interpretativo que nos desvende e defina quem somos.

Essa passagem de uma ética em que a estética da existência tem maior importância nos modos de subjetivação a uma moral cada vez mais normativa, sob a forma de códigos de regras e dentro de um regime de obediência e não de livre adesão, se consolida a partir do iluminismo, quando começa a se delinear a noção de sujeito, de humano que será a base sob a qual se consolidarão as ciências humanas no século XIX. Essa noção se constitui a partir da normatização dessas regras que passam a indicar mais do que comportamentos esperados em prol de uma futura salvação – tornam-se o próprio parâmetro jurídico, médico, científico do que é esperado que um ser humano “normal” seja. O seguimento das normas e regras passa, nesse momento, a designar a normalidade de cada sujeito, aquilo que define a identidade do sujeito e o não seguimento destas regras deixa de designar uma escolha para ser sinal de doença, patologia, desvio.

Bem sabemos que a análise que Foucault faz das problematizações das noções de sujeito, de ciência e de moral demonstra o quanto estas noções atravessam de maneira sutil, ao nível “microfísico”, nossa própria identidade. Como vimos no presente trabalho, somos constituídos por múltiplos assujeitamentos, e



nesse sentido, uma liberdade soberana, uma independência total em relação às contingências, não é possível. No entanto, o próprio Foucault assinala que

no decorrer de sua história, os homens nunca deixaram de se construir a si próprios, isto é, de deslocar continuamente a sua subjetividade, de se construir numa série infinita de múltipla de subjetividades diferentes que nunca terão fim e nunca nos colocarão frente a algo que seja o homem. (FOUCAULT *apud* VEYNE, 2009, p. 49)

Desnaturalizar as noções de normalidade, de moralidade e de ciência, mostrar que elas são construções que se forjam em processos que envolvem estratégias, técnicas, saberes heterogêneos é criar liberdade, é abrir espaço para uma estética da existência, para a possibilidade de fazermos de nossas vidas algo belo, de nos constituirmos de diversas e singulares formas. Nas dobras dessa subjetividade constituída, atravessada por inúmeros fios das redes de saber-poder, há espaços para a criação da liberdade, liberdade tão contingencial quanto nossas determinações.

É importante ressaltar, no entanto, que, embora Foucault aborde o tema da construção da vida bela na Antiguidade com entusiasmo, o aspecto destas éticas que o interessa para a discussão acerca da moral na atualidade é sobretudo o fato de que estas eram éticas de livre adesão. Criar para si, como prática concreta da liberdade, experiências de beleza, de deleite estético com as suas ações, é um dos caminhos, nesse contexto. Outros caminhos são possíveis também – cada qual tem, nesse sentido, a possibilidade de exercer a própria liberdade como lhe apraza, escolhendo na medida do possível, seu modo de assujeitamento, de acordo com seu estilo particular. Além disso, há que se ter em conta que o conceito de beleza, assim como qualquer outro parâmetro valorativo, é construído nas relações de poder e saber, na relação do sujeito com os jogos de verdade. Portanto, o critério estético é sempre relativo pois a subjetivação sempre se dá dentro do duplo jogo em que somos determinados e nos determinamos. O que importa, para a discussão da liberdade no pensamento de Foucault, é que a liberdade vivenciada em práticas concretas se dá nesse exercício de estilização, de (re)criação de nós mesmos a partir de nossas contingências.

### 4.3. A liberdade no pensamento de Foucault

Neste trabalho, a nossa pergunta de pesquisa nos conduziu às reflexões de Foucault sobre a dimensão ética das problemáticas do sujeito em sua relação com a verdade. Perguntávamos como seria possível conciliar a ideia de que o objetivo do trabalho de Foucault seria refletir em torno das possibilidades de liberdade do sujeito e a sua concepção de sujeito, visto por ele como fruto de determinações e atravessamentos vários, sempre assujeitado. Chegamos, seguindo essa interrogação, às suas elaborações acerca das artes da existência, as quais ele aborda sobretudo no último período de sua obra, quando estuda a história da sexualidade e se dedica com mais detalhe, como ele mesmo diz, a empreender uma “ontologia histórica relacionada à ética através da qual nós nos constituímos como agentes morais” (FOUCAULT, 1984, p. 51).

É no momento em que Foucault aborda a estética da existência que a “paisagem do confinamento cede lugar à liberdade luminosa do sujeito” (EDWALD, 1984, pp. 71-73) e que, segundo Edwald escreve no verbete Michel Foucault do *Dictionnaire des philosophes*<sup>41</sup>, as “portas do asilo, os muros da prisão” (*idem*) se abrem para dar lugar às “falas livres em que os gregos e romanos discutiam as melhores maneiras de conduzir suas vidas” (*idem*). As reflexões sobre as artes da existência no contexto geral do pensamento foucaultiano representam, portanto, brechas, linhas de fuga que apontam para a possibilidade de dobrar, de reverter em novas direções as próprias forças que nos forjam. É da análise de nossas determinações, de nossa construção como sujeitos a partir de diversos modos de assujeitamento, que se abre a reflexão acerca das nossas possibilidades para instaurar práticas de liberdade.

Essas práticas de liberdade – essas “linhas de fuga”<sup>42</sup>, para usar a expressão de Deleuze – não se confundem com um contexto de liberação absoluta. A liberdade de que fala Foucault se dá ainda sob o modo do assujeitamento, mas é um assujeitamento que acontece na dobra, na reversão do sujeito sobre si mesmo, em uma espécie de conversão constante, cotidiana, prática em que este lida com as

---

<sup>41</sup> Sobre a história de como esse verbete foi escrito, Cf. 2.1 desta dissertação.

<sup>42</sup> Sobre a ideia de “linha de fuga” Cf. DELEUZE, 1990 e 3.4 desta dissertação.

suas determinações, efetuando sobre estas inflexões, curvas, atalhos. E é esse espaço de criação, de ressubjetivação que Foucault entende como a dimensão ética, afinal, diz ele, “o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?” (FOUCAULT, 2006d, p. 267).

Sobre essas práticas Foucault encontrou, na Antiguidade, uma série de reflexões e problematizações que ele tematizou. No entanto, essa volta aos tempos antigos não se deu com o intuito de resgatar de forma nostálgica algo que deveria ser aplicado na atualidade, mas como questões que podem nos servir, hoje, para a criação de liberdade. Nesse sentido, suas elaborações teóricas e reflexões acerca das noções de cuidado de si e das artes da existência como ética da liberdade, servem como ferramentas no sentido que ele mesmo atribui às teorias<sup>43</sup>. Foi com esse sentido que ele declarou em uma entrevista que esses estudos históricos importam na medida em que nos são úteis:

Não temos que escolher entre o nosso mundo e o mundo grego. Porém desde que podemos ver muito bem que alguns dos princípios mais importantes de nossa ética têm sido relacionados num certo momento a uma estética da existência, eu penso que este tipo de análise histórica pode ser útil. (FOUCAULT, 1984b, p. 49)

Sobre os estudos sobre a ética na Antiguidade, Foucault declara que o fascina “a ideia de que a ética pode ser uma estrutura muito forte da existência, sem qualquer relação com o jurídico por si, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar.” (FOUCAULT, 1984b, p. 48). O fato de que tecem problematizações na esfera ética que não têm como foco a questão jurídica ou disciplinar é o que torna útil o estudo histórico do mundo grego para nosso tempo e essa declaração acerca da utilidade das análises históricas reforça a própria concepção de ontologia do presente – um olhar para o presente em que a perspectiva genealógica, histórica desvenda as raízes de nosso próprio tempo. Como diz Foucault em entrevista de 1983, “não há valor em um período que não seja o nosso período... não é algo ao qual retroceder.” (FOUCAULT, 1984b, p. 47): a análise do passado importa na medida em que nos faz pensar sobre nós mesmos e permite, assim, abrir espaços para nossas próprias práticas de liberdade.

---

<sup>43</sup> Cf. Introdução e 2.2 do presente trabalho.

Além disso, é importante ressaltar que essas análises são sempre interpretativas, não são definitivas, são importantes na medida em que são úteis para que repensemos nossas contingências e possamos encontrar diferentes espaços de liberdade. Dessa forma, as análises históricas que faz Foucault são sempre leituras passíveis de serem vistas de outras perspectivas. Isso não é problema no contexto do pensamento foucaultiano, uma vez que é justamente a trama de saber-poder e o caráter construído das verdades científico que se mostra nessas análises. Embora possamos conhecer boa parte de nosso presente e possamos até mesmo delinear suas origens, o fato de que esta ontologia se atenha ao “diagnóstico” das meticulosidades que se dão assumidamente sob a forma de interpretações deixa abertas várias possibilidades de leitura da linha do tempo. Reinterpreta-se o passado, ressignifica-se o presente e deixa-se o futuro em aberto como possibilidade de superação, de afirmação da cada um de nós perante seu destino.

Dessa forma, o conjunto das análises históricas que Foucault empreende ao longo de sua trajetória permite perceber o quanto nossa atual constituição se dá, por um lado, através desse atravessamento disperso e multilinear de forças mas, por outro, nos possibilita ver que as rotas e direções dessas forças não obedecem a linearidades necessárias. As determinações existem mas não emanam, segundo essa perspectiva, de nenhuma necessidade transcendental ou natural. Dessa forma, de uma maneira até certo ponto paradoxal, é o fato de sermos determinados que delinea também a possibilidade de sermos livres.

A consequência ética dessa perspectiva, finalmente, é considerar ao mesmo tempo o sujeito livre e determinado. Livre para criar, para reinventar-se, para fazer de sua vida uma obra de arte e determinado por modos de subjetivação e objetivação que o constituem. Nesse sentido, a genealogia atua nesse processo de diagnóstico da atualidade como uma ferramenta para identificar os dispositivos de saber-poder que nos constituem e possibilita, assim, uma revisão das condições que nos determinam. Rever as condições que nos determinam é abrir possibilidades de reinvenção, uma vez que esse diagnóstico nos mostra o quanto nossa própria subjetividade, embora seja determinada, é contingencial, construída, não é dada de antemão. Uma vez que não há nenhuma essência *a priori* que nos anteceda, podemos nos recriar a partir do que nos constitui. Ou seja, como diz Foucault:

A partir da ideia que o indivíduo não nos é dado, acho que há apenas uma consequência prática: temos que criar a nós mesmos como uma obra de arte. (FOUCAULT, 1984b, p. 50)

No pensamento foucaultiano, a arte de nos criarmos é o próprio exercício da liberdade. É a liberdade possível – trabalhar a nós mesmos, atravessados que somos por múltiplas determinações, e reverter as linhas que nos constituem para nos dar uma forma de nossa eleição. Exercer essa liberdade comporta, sempre, inúmeros riscos, pois, nesse jogo em eterna transformação, não é possível estabelecer com certeza qual o resultado de nossa própria criação. É uma liberdade que se dá no campo do incerto, não o exercício de uma racionalidade que prevê e controla os resultados da ação daquele que raciocina e, por isso, é um enfrentamento das nossas determinações – nosso fado, nosso destino – que se dá como aposta: não temos como nos assegurar que teremos sucesso em nossa empreitada. O conhecimento a que temos acesso ao estudar nosso presente, ao empreender a ontologia da atualidade é um mapeamento contingencial e relativo mas nos ajuda a compreender melhor o que nos determina e fabricar armas, ferramentas, para a criação, para o enfrentamento do novo.

Esse enfrentamento não é uma liberação do poder que oprime, é uma reversão dele mesmo, é uma ação sobre a ação e, nesse sentido, o exercício de liberdade é exercício de resistência – um poder que se dobra sobre o poder, curvando as linhas que nos determinam e criando novos espaços de ação. As artes da existência são as técnicas, os meios que empregamos ao dobrar as linhas que nos forjam, “diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação” (FOUCAULT, 2010, p. 34). O sujeito moral é livre não das ações que o determinam, pois elas o produzem como sujeito e mesmo a resistência se dá a partir daquilo que nos é apresentado como modos de assujeitamento. O uso que fazemos desses modos de assujeitamento, dessas técnicas de si, a maneira como lidamos com eles de forma mais ou menos autônoma é que marca o caráter de liberdade de nossas reações.

Nesse sentido, a próprio filosofar, o exercício do pensamento crítico, pode ser considerado como prática de liberdade. Questionar o que se apresenta como preestabelecido e manter uma reserva cética acerca dos jogos de verdade, e

atentando para seu caráter construído, fazem parte da conversão de si e do conhecimento de nós mesmos, de nossas determinações e possibilidades. A filosofia retoma, desde este ponto de vista, o próprio imperativo socrático, como nos lembra Foucault:

Essa tarefa [a de advertir sobre os perigos do poder] sempre foi uma grande função da filosofia. Em sua vertente crítica – entendo crítica no sentido amplo – a filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia decorre, até certo ponto, do imperativo socrático: “Ocupa-te de ti mesmo”, ou seja: “Constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo.” (FOUCAULT, 2006d, p. 287)

A liberdade de que fala Foucault se exerce, portanto, nas práticas e lutas cotidianas, que são práticas de cuidado de si. A ideia de “mudar o sistema”, de alterar as estruturas de poder e liberar-nos dele de forma total não faz parte dessa noção de liberdade já que ela é exercida em um plano micrológico. Da mesma forma que, como já vimos no Capítulo 2, os poderes se exercem em um nível microfísico, como um entramado de linhas de força, a liberdade é conquistada cotidianamente nas brechas dessa trama, nos seus interstícios. Não se fala aqui, portanto, de um estado em que o sujeito estaria livre do que o coage, já que são essas mesmas coações que o constituem também e que delineiam as possibilidades de resistência. Por isso, embora a perspectiva de Foucault seja absolutamente comprometida com modificações na esfera política, as estratégias que estuda e sobre as quais propõe que problematizemos para criar liberdade não se encontram atreladas necessariamente a projetos ou propostas de mudanças no plano macroestrutural, das formas de governo ou dos modos de produção.

Naturalmente, há certas condições estruturais, políticas que garantem a própria possibilidade de resistência, pois em um estado de dominação total o campo de possibilidades de reagir às nossas determinações se encontra brutalmente restrito e isso torna necessária a luta por uma liberação dessas opressões. No entanto, o que Foucault ressalta é que, uma vez conquistados certos direitos mínimos, uma vez que o jogo de forças é reinstaurado pela liberação de determinado estado de dominação, não se pode concluir que a liberdade foi alcançada. A conquista da liberdade não se dá como um movimento absoluto e

definitivo. Ao contrário, necessita de permanente manutenção – daí a ideia de liberdade como agonística, que já abordamos no Capítulo 2 –, pois a liberação apenas “abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade.” (FOUCAULT, 2006d, p. 267). Dessa forma, Foucault nos adverte de que “temos que nos livrar desta ideia de uma ligação analítica ou necessária entre a ética e outras estruturas sociais econômicas ou políticas.” (FOUCAULT, 1984b, p. 50)

Tampouco deveríamos, segundo essa perspectiva, pensar que ao conquistar a liberdade resgatamos por fim nossa autenticidade. Uma vez que não há um sujeito prévio às suas determinações, não se coloca como meta qualquer recuperação de um ser autêntico, essencial. Como diz Foucault,

nós não deveríamos relacionar a atividade criativa de pessoa ao tipo de relação que ela tem consigo mesma, porém deveríamos ligar o tipo de relação que se tem consigo mesmo a uma atividade criativa. (FOUCAULT, 1984b, p. 51)

Nesse sentido, a criatividade é fundamental para esse processo de ressubjetivação e não o inverso. Não seria estando em contato com um “eu” mais autêntico e livre de determinações que a nossa criatividade emergiria. Ao contrário, nós mesmos somos as matérias-primas e ao mesmo tempo artífices dessa obra de arte em que se constitui nossa própria existência. Nesse processo, seguimos à exortação de Píndaro que Nietzsche retoma – “Torna-te tu mesmo” – para nos convertermos continuamente em nós mesmos.

#### 4.4. Nietzsche e Foucault: algumas relações possíveis

Em entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow em 1983, quando Foucault fala dessa necessidade de “ligar o tipo de relação que se tem consigo mesmo a uma atividade criativa” (FOUCAULT, 1984b, p. 51), se desenvolve o seguinte diálogo entre ele e um dos entrevistadores:

- Isto soa como a observação de Nietzsche na *Gaia Ciência* (No 290)<sup>44</sup> segundo o qual deveríamos criar nossas vidas dando a ela estilo através de uma longa prática e trabalho diário.

- Sim. Meu ponto de vista está muito mais próximo de Nietzsche do que de Sartre. (FOUCAULT, 1984b, p. 51)

Em que sentido o ponto de vista de Foucault se aproxima do de Nietzsche? Já vimos no Capítulo 1 que o pensador francês se inspira na genealogia nietzschiana para formular sua própria genealogia. No entanto, na citação acima, é à questão da criação da vida como obra de arte que ele se refere. Talvez possamos relacionar a ideia das artes da existência a alguns pontos do pensamento nietzschiano que abordaremos a seguir, em reflexões que ainda carecem de maior aprofundamento e a que pretendemos nos dedicar em trabalhos futuros.

A criação de nós mesmos como obra de arte<sup>45</sup> é vista, na Antiguidade, como uma “conversão a si” e, segundo Foucault, se fundamenta na “ideia de todo um movimento da existência pelo qual se retorna sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2006f, p. 601), dando-se através de práticas de si, certas técnicas, artes por meio das quais o indivíduo se dedica a si mesmo com o intuito de lapidar-se. Essa ideia de criarmos a nós mesmos como uma obra de arte pode ser relacionada à exortação que nos faz Nietzsche, retomando a Píndaro – “Torna-te tu mesmo!” – em *Ecce Homo*.

É no capítulo “Por que sou tão inteligente”, quando fala sobre a “escolha da alimentação, do lugar, do clima e da recreação” (NIETZSCHE, 2007, p. 61) que levam à inteligência que Nietzsche dirá que finalmente poderia chegar à resposta à pergunta sobre “*como a gente se torna o que é*” (*idem*, p. 62). Nesse ponto de seu livro, Nietzsche defende a importância das pequenas coisas para a saúde e a

---

<sup>44</sup> Trecho do aforismo 290 de *A Gaia Ciência*: “Uma coisa é necessária – ‘Dar estilo’ a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada para quem avista tudo o que a sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza – ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor.” (NIETZSCHE, 2001, p. 195)

<sup>45</sup> Há que se ressaltar que o tema “fazer da vida uma obra de arte” não é trazido para a contemporaneidade por Foucault. De fato, Didier Eribon observa: “Trata-se de reinventar a si mesmo, de se recriar. Daí essa interrogação, numa entrevista de 1983, um ano antes de sua morte: ‘por que a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte?’ (...) Mas uma frase idêntica não foi escrita, quase um século antes por Oscar Wilde? ‘Tornar-se uma obra de arte é o objeto da vida?’ ” (ERIBON, Didier. 2008, p. 295)



inteligência. Sobre isso, ressalta que o idealismo, com seus conceitos abstratos e seus valores morais que exaltam grandes coisas e ideais generalizantes, nos desvia do que realmente importa:

(...) essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, recreação e toda a casuística do egocentrismo – são mais importantes – quaisquer que sejam os conceitos – do que tudo aquilo que foi tido como importante até o momento. (NIETZSCHE, 2007, p. 65)

Sabemos, por sua *Genealogia da Moral*<sup>46</sup>, que Nietzsche atribui ao ascetismo cristão essa moral de renúncia, de exortação ao abandono do que se relaciona à matéria e ao instintivo e que estaria intrinsecamente relacionada ao ressentimento, a uma moral fraca, do escravo. Foucault, como vimos, se atém justamente a essa transição, a essa mudança na inflexão do ascetismo e à diminuição da importância atribuída ao cuidado de si desde a antiguidade ao cristianismo e afirma: “Parece haver, para nós, alguma coisa um tanto perturbadora no princípio do cuidado de si.” (FOUCAULT, 2006f, p. 16)

O que faria deste princípio algo perturbador seria justamente o fato de que o ascetismo na Antiguidade, exercido sob a forma das práticas do cuidado de si, está associado tanto a uma atenção à matéria e ao corpo quanto a um culto ao eu que o cristianismo terminará por condenar, incitando os fiéis à renúncia de ambos. Ou, como Nietzsche afirma em *Ecce Homo*, está relacionado ao fato de que “se ensinou a desprezar as ‘pequenas coisas’... quero dizer, as coisas fundamentais da vida.” (NIETZSCHE, 2007, p.66).

A problematização sobre o cuidado de si e as artes da existência, em Foucault, e a valorização das “pequenas coisas”, em Nietzsche, ligadas à alimentação, à escolha do lugar e da diversão são convites a pensar nas questões éticas desde perspectivas diferentes do ascetismo e da moral, perspectivas mais ligadas a um trato estético da existência, a uma conversão de nós mesmos em favor de uma vida bela. Conforme vimos, essas artes da existência se dão como práticas de liberdade, como reversões das linhas que nos determinam, a partir de certas escolhas por modos de assujeitamento que nos pareçam mais belos para se viver. Sabemos também que essa liberdade não supõe uma liberação em relação às

---

<sup>46</sup>NIETZSCHE, Friedrich, 1988, *Genealogia da Moral*, Editora Brasiliense, São Paulo

nossas determinações, nossas contingências. De fato, talvez possamos relacionar essa ideia de liberdade que parte de certa aceitação de nossas próprias determinações às reflexões que Nietzsche faz acerca expressão latina *amor fati* – amor ao fado, ao destino. Sobre o *amor fati*, ele declara:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer ter nada diferente, nem para a frente, nem para trás, por toda a eternidade... Não apenas suportar aqui que é necessário, muito menos dissimulá-lo – todo idealismo é falsidade diante daquilo que é necessário –, mas sim *amá-lo*... (NIETZSCHE, 2007, p. 68)

A exortação a amar o próprio destino não é, no contexto da filosofia de Nietzsche, uma apologia ao conformismo. O amor ao destino se relaciona a uma postura de afirmação de nossas próprias contingências: dizer sim ao que se nos apresenta e amar nosso destino é, nesta perspectiva, uma postura de coragem, de heroísmo e aposta. Advém da constatação de que não somos capazes de, com nosso pensamento e nossa razão, decifrar e controlar o que nos ocorre ou ocorrerá, mas que, ainda assim, podemos apostar e agir no sentido de nos tornarmos nós mesmos. “Torna-te tu mesmo!” é a exortação de Píndaro que Nietzsche retoma e que está relacionada à fórmula do *amor fati*.

Que a gente se torne o que a gente é pressupõe que a gente não saiba, nem de longe, o *que* a gente é. A partir desse ponto de vista, até mesmo as *decisões erradas* da vida – os desvios e os descaminhos, os atrasos, as “modéstias”, a seriedade esbanjada em tarefas que não fazem parte da tarefa – têm seu valor e seu sentido peculiar... (NIETZSCHE, 2007, p. 63)

Para Nietzsche, essas decisões ditas erradas, que teriam, nesse contexto do *amor fati*, “seu valor e seu sentido peculiar”, não adviriam de um conhecimento de si, de um *gnoce te ipsum*, que desvelaria uma racionalidade segura acerca dos fatos. E é interessante inclusive essa menção ao conhecimento de si por parte de Nietzsche, pois parece apontar à desvinculação que Foucault identifica entre o conhecimento e o cuidado de si, desvinculação que se dá a partir do longo e gradual processo em que se consolida o ascetismo cristão. Nietzsche fala que essas decisões erradas, esses descaminhos, podem chegar a ser sabedoria – “onde *gnoce te ipsum* seria a receita para o naufrágio, se-esquecer, não-se-compreender, se-

apequenar, se-estrear, se-medianizar acabam se transformando na razão em si” (NIETZSCHE, 2007, p. 63). Assim, essa sabedoria levaria a um outro tipo de conhecimento – tanto do mundo quanto de nós mesmos – um saber que não tem a pretensão de estabelecer conceitos ou valores absolutos, que contempla a incerteza e que assume-se como uma sucessão de interpretações acerca do nosso passado e presente e das previsões sobre o futuro. Reflexão similar sobre o saber faz Foucault no texto “O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si”:

De que valeria a obstinação de saber se ela apenas garantisse a aquisição de conhecimentos, e não, de uma certa maneira e tanto quanto possível, o extravio daquele que conhece? (FOUCAULT, 2006b, p. 196-197)

Conhecimento de si que é mais relacionado ao reconhecimento de nossas limitações, ao manejo de nossos excessos, portanto, um conhecimento totalmente relacionado ao cultivo cotidiano de nós mesmos através de práticas e técnicas de si. Não é um conhecimento que permite prever, controlar nossas contingências de forma absoluta. Reconhecer nossas limitações e ainda assim agir, procurar dar a nossos modos de assujeitamento inflexões particulares inspiradas por uma estética, um modo belo de viver, se dá como uma aposta em uma certa reversão das condições impostas pelo *destino* – destino esse que em Foucault é representado por essa rede de dispositivos em que se constitui o poder.

O destino se mostra, nesse caso, como uma fatalidade para a qual temos que forjar ferramentas de superação, embora sem garantias de que isso será possível. A aposta é marcada por uma conversão que consiste justamente em aceitar o fado da vida e superá-lo ao mesmo tempo, o que inclui a superação de si mesmo a partir do acolhimento do que se é, tal como exorta Nietzsche, retomando Píndaro. A conversão de si, nesse contexto, é o trabalho, o cuidado de si, que se deslinda como obra, como fruto de uma arte de reinvenção do fado que nos toca.

Essa conversão nos convoca a uma “atitude-limite”<sup>47</sup> que impõe a necessidade de “escapar à alternativa do fora e do dentro” (ADVERSE, 2011, p.

---

<sup>47</sup> Expressão utilizada por Helton Adverse em seu artigo “O que é a ‘ontologia do presente’?” para descrever a concepção de crítica desenvolvida por Foucault a partir de sua leitura de Kant. (ADVERSE, 2010, p. 149)

149), de estar nas fronteiras, nas beiras e margens dos limites de nossas determinações e contingências. A criação de liberdade implica, portanto, em ousadia, em uma coragem que nos permite avançar e que passa por encarar os abismos que o pensamento crítico abre ao desvendar as transformações constantes e incertezas que marcam o devir humano, mostrando o quanto estamos, como diz Nietzsche, à beira dos abismos:

A coragem mata também a vertigem à beira de abismos! E onde estará o homem senão à beira de abismos? Mesmo olhar, não será olhar abismos? (...) Mas a coragem, a coragem que ataca é o melhor dos matadores, mata a própria morte pois diz: "ISTO é a vida? Pois então, outra vez! (NIETZSCHE, 1989, III, § 1)

Seguindo o ensejo poético de Nietzsche podemos dizer que fazer da vida uma obra de arte é afirma-la, é matar a morte. É olhando para os abismos e enfrentando-os que cada um de nós pode tornar-se quem é, em um trabalho meticuloso e singular em que nos descobrimos muito mais livres do que pensávamos.

## 5 Considerações finais

Podemos concluir a partir de nossa pesquisa que a contradição entre a concepção de sujeito constituído e o propósito de criação de liberdade no pensamento de Michel Foucault é apenas aparente. O que faz com que a concepção que o autor tem do sujeito como assujeitado esteja em consonância com o seu propósito de criação de liberdade é, por um lado, a sua definição de liberdade como agonística e, por outro, o próprio fato de que ele concebe o sujeito como constituído. A ideia de Foucault de que as experiências de liberdade se dão num processo agonístico, de contínua reconquista e dentro da própria trama de poderes e saberes que nos constitui, está totalmente conectada à sua visão do sujeito construído em um processo de constantes ressubjetivações, pois as próprias vivências de liberdade se dão como este trabalho do sujeito sobre si mesmo e sobre suas contingências.

Em relação a estudos futuros, as relações estabelecidas entre os pensamentos de Foucault e Nietzsche parecem ser um caminho interessante para aprofundamentos. A noção de estética da existência e as problematizações que Foucault faz acerca da moral oferecem um bom conjunto de ferramentas conceituais para pensar os problemas de nosso tempo e a relação com o autor alemão só tem a enriquecer essa discussão.

## Referências bibliográficas

**ADVERSE**, Helton, 2010, “O que é ‘ontologia do presente’?” In: *Nuntius Antiquus*, vol. 6, UFMG, Belo Horizonte, pp. 129-152. Artigo disponível na internet em: [http://www.lettras.ufmg.br/nuntius/data1/arquivos/006.09-Helton\\_Adverse129-152.pdf](http://www.lettras.ufmg.br/nuntius/data1/arquivos/006.09-Helton_Adverse129-152.pdf) (em 04/03/2012)

**CASTRO**, Edgar, 2009, *Vocabulário de Foucault*, Autêntica, Belo Horizonte

**DELEUZE**, Gilles, 1990, “¿Que és un dispositivo?” In: *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, pp. 155-161. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, disponível na internet em <http://www.unb.br/fe/tef/filoseco/foucault/art14.html> (em 04/12/2011)

\_\_\_\_\_, 1988, *Foucault*, Editora Brasiliense, São Paulo

**DREYFUS**, Hubert; **RABINOW**, Paul, 1984, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago

\_\_\_\_\_, 1995, *Michel Foucault, uma trajetória (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*, Forense, Rio de Janeiro

**EDWALD**, François, 1984, “Michel Foucault” In: ESCOBAR, C. H..(org.), *O Dossier, últimas entrevistas*, Taurus, Rio de Janeiro

**ERIBON**, Didier, 2008, *Reflexões sobre a Questão Gay*, Companhia de Freud Editora, Rio de Janeiro

**FOUCAULT**, Michel, 1979, *La Arqueología del Saber*, Siglo Veintiuno, México

\_\_\_\_\_, 1984a, “O que é o Iluminismo”, pp. 103-112, In: ESCOBAR, C. H..(org.), *O Dossier, últimas entrevistas*, Taurus, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 1984b, "Sobre a Genealogia da Ética: uma visão do trabalho em andamento", pp. 41-70, In: ESCOBAR, C. H..(org.), *O Dossier, últimas entrevistas*, Taurus, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 1990, "Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*", In: *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978), Tradução de Gabriela Lafetá Borges, revisão de Wanderson Flor do Nascimento, disponível na internet em <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critica.pdf> (em 01/12/2011)

\_\_\_\_\_, 1992, *As Palavras e as Coisas*, Martins Fontes, São Paulo

\_\_\_\_\_, 1995, "O Sujeito e o Poder", pp. 231-249, In: *Michel Foucault, Uma Trajetória Filosófica: para além do Estruturalismo e da Hermenêutica*, Forense Universitária, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 1997, *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*, Princípio Editora, São Paulo

\_\_\_\_\_, 2005, "O que são as Luzes?", pp. 335-351 In: *Ditos e Escritos-II*, Forense Universitária, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2006a, "Foucault" pp. 234-239 In: *Ditos & Escritos V*, Forense Universitária, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2006b, "O Uso dos Prazeres e as Técnicas de si", pp. 192-217 In: *Ditos & Escritos V*, Forense Universitária, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2006c, "Uma Estética da Existência", pp. 288-293 In: *Ditos & Escritos V*, Forense Universitária, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2006d, "A Ética do Cuidado de si como Prática de Liberdade", pp. 264-287 In: *Ditos & Escritos V*, Forense Universitária, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2006e, "Verdade, Poder e Si Mesmo", pp. 294-300 In: *Ditos & Escritos V*, Forense Universitária, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2006f, *A Hermenêutica do Sujeito*, Martins Fontes, São Paulo

\_\_\_\_\_, 2007, *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*, Editora Graal, São Paulo

\_\_\_\_\_, 2009, *História da Sexualidade 3: A Vontade de Saber*, Editora Graal, São Paulo

\_\_\_\_\_, 2010, *História da Sexualidade 2: A Vontade de Saber*, Editora Graal, São Paulo

\_\_\_\_\_, 2011a, “Nietzsche, a Genealogia e a História”, pp. 15-37, In: *Microfísica do Poder*, Ed. Graal, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2011b, “Sobre a História da Sexualidade”, pp. 243-276 , In: *Microfísica do Poder*, Ed. Graal, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2011c, “Os Intelectuais e o Poder”, pp. 69-78, In: *Microfísica do Poder*, Ed. Graal, Rio de Janeiro

**FONSECA**, Márcio, 2003, *Michel Foucault e a Constituição do Sujeito*, EDUC, São Paulo

**GROS**, Frédéric., 2006, “Situação do Curso” In: FOUCAULT, M., *A Hermenêutica do Sujeito*, Martins Fontes, São Paulo, pp. 613-663

**KANT**, Immanuel, 2001, *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa

\_\_\_\_\_, 2004, *¿Que és la Ilustración? Y Otros Escritos de Ética, política e Filosofía de la História*, Alianza Editorial, Madrid

**KEHL**, Maria Rita, 2004, *Ressentimento*, Casa do Psicólogo, São Paulo, 2004

**MACHADO**, Roberto, 2001, *Zaratustra: Tragédia Nietzscheana*, Jorge Zahar Editora, Rio de Janeiro

**MELO SOBRINHO**, Noéli, 2005, “Apresentação e Comentário” In:



**MOREY**, Miguel, 1990, "Introducción" In: FOUCAULT, *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona

**NIETZSCHE**, Friedrich, 1988, *Genealogia da Moral*, Editora Brasiliense, São Paulo

\_\_\_\_\_, 1989, *Assim falava Zaratustra*, Bertrand do Brasil, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2001, *A Gaia Ciência*, Companhia das Letras, São Paulo

\_\_\_\_\_, 2005, *Escritos sobre História*, Loyola, São Paulo

\_\_\_\_\_, 2006, *O Nascimento da Tragédia*, Companhia das Letras, São Paulo

\_\_\_\_\_, 2007, *Ecce Homo*, L&PM Pocket, Porto Alegre

**PLATÃO**, 2007, *Alcibíades*, Trad. Carlos Alberto Nunes, Editora , Editora Universitária UFPA, Belém

\_\_\_\_\_, *A República*, Trad. Maria Helena das R. Pereira, 6a edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa

**POL-DROIT**, Roger, 2004, *Michel Foucault, Entrevistas*, Graal, São Paulo

**RAJCHMAN**, John, 1987, *Foucault: a Liberdade da Filosofia*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro

**REVEL**, Judith, 2011, *Dicionário Foucault*, Forense Jurídica, Rio de Janeiro

**ROSSET**, Clément, 1989, *Lógica do Pior*, Espaço e Tempo, Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_, 2002, *O Princípio de Crueldade*, Rocco, Rio de Janeiro

**SILVA**, Joana Brito, 2011, *Entre júbilo e ruína: a perspectiva trágica de Nietzsche*, Editora da UFRN, Natal

**SOUSA FILHO**, Alípio, 2008, “Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística” *In: Cartografias de Foucault*, Autêntica, Belo Horizonte

**VEIGA-NETO**, Alfredo, 2005, *Foucault & a Educação*, Autêntica, Belo Horizonte

**VEYNE**, Paul, 2009, *Foucault, o pensamento, a pessoa*, Texto & Grafia, Lisboa