

OSCAR ANTÔNIO DE ALMEIDA CIRINO

SUJEIÇÃO E SUBJETIVAÇÃO:  
A GENEALOGIA DO SUJEITO EM MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

SUJEIÇÃO E SUBJETIVAÇÃO:

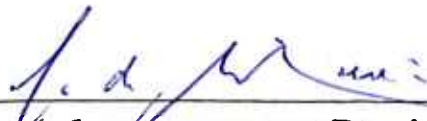
A GENEALOGIA DO SUJEITO EM MICHEL FOUCAULT

Oscar A. de Almeida Cirino


Dissertação defendida e ~~não aprovada~~ <sup>aprovada</sup> pela Banca Examinadora, constituída dos senhores:



Prof. MOACYR LATERZA



Prof. JOSÉ DE ANCHIETA CORRÊA



Prof. Roberto Cabral de Melo Machado  
Orientador

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Belo Horizonte, 21 de DEZEMBRO de 1989

Para Cecília

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Roberto Machado, pela lição de rigor e inquietação intelectual.

À professora Theresa Calvet de Magalhães, pelas valiosas sugestões e críticas.

A todos aqueles que, de diferentes maneiras, contribuíram para a realização deste trabalho. Em especial, a Ernani Chaves e Maria Vitória Dias.

A meus pais.

A Maria Cecília Boechat, que, mais do que Drummond, me convenceu que escrever é a arte de cortar palavras.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

## SUMÁRIO

	PÁG.
LISTA DE CONVENÇÕES .....	07
INTRODUÇÃO .....	09
CAPÍTULO I - A SUJEIÇÃO DISCIPLINAR .....	24
1. Poder, saber e corpo .....	26
O poder sob o microscópio .....	28
O cúmplice do poder .....	33
2. Ascensão do poder disciplinar .....	34
3. A tecnologia disciplinar .....	39
A ordem da norma: homogeneidade e indivi- dualização .....	44
O exame e a produção da individualidade <u>mo</u> derna .....	48
CAPÍTULO II - SEXUALIDADE E SUJEIÇÃO .....	54
1. O poder sobre a vida .....	57
2. O dispositivo de sexualidade .....	60
3. A chave da individualidade .....	69
CAPÍTULO III - DO PODER AO GOVERNO .....	75
1. A noção de governo .....	77
2. Governo dos outros .....	81
3. Poder pastoral .....	90
4. Governo de si .....	94
CAPÍTULO IV - SUBJETIVAÇÃO E PRÁTICAS DE SI .....	99
1. Ética como estética .....	107
2. Amores masculinos: da honra à verdade ....	119
A arte de cortejar .....	122
A erótica filosófica .....	125

3. Uma nova estilística da existência: intensi ficação do cuidado de si .....	128
A cultura de si .....	130
4. A ética da renúncia e sua hermenêutica do desejo .....	142
CONCLUSÃO .....	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	153

## LISTA DE CONVENÇÕES

As notas trazem abreviados os títulos dos textos de Foucault mais frequentemente citados, sem indicação de autor e de acordo com a seguinte convenção:

- N.G.H. - "Nietzsche, la gēnēalogie, l'histoire". In: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, pp. 145 - 172. Trad. bras. Marcelo Catan: "Nietzsche, a genealogia e a histōria". In: *Microfísica do Poder*, pp. 15-37.
- V.F.J. - *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado, 4<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Cadernos da P.U.C., 16, 1979. (Transcrição das cinco conferências pronunciadas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro entre os dias 21 e 25 de maio de 1973).
- S.P. - *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975. Trad. bras. Ligia M. Pondē Vassalo: *Vigiar e Punir*, 2<sup>a</sup> ed., Petrópolis, Vozes, 1983.
- V.S. - *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976. Trad. bras. Maria Th<sub>re</sub>za da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon de Albuquerque: *A vontade de saber*, 3<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Graal, 1980.
- M.P. - *Microfísica do Poder*. Coletânea de artigos, conferências e entrevistas. Org., introd. e rev. técnica de Roberto Machado, 3<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Graal, 1982.
- A.C.F. - "Resumē des Cours et Travaux", *Annuaire du Collège de France*. Paris, 76<sup>e</sup>, 78<sup>e</sup>, 79<sup>e</sup>, 80<sup>e</sup>, 81<sup>e</sup>, 82<sup>e</sup> années.

- U.P. - *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984. Trad. bras. Maria Thereza da Costa Albuquerque: *O uso dos prazeres*, Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- S.S. - *Histoire de la sexualité*, vol.3 : *Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984. Trad. bras. Maria Thereza da Costa Albuquerque: *O cuidado de si*, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

Nas citações das obras de Michel Foucault, utilizamos as traduções brasileiras, ajustando-as ocasionalmente, quando isso nos pareceu necessário; neste caso, reproduzimos o trecho original em nota. Quer tenham sofrido modificações ou não, indicamos as páginas correspondentes à edição brasileira e, em seguida, à francesa. Trechos de artigos, conferências, resumos de cursos e entrevistas a que tivemos acesso apenas no original foram por nós traduzidos, sendo também transcritos em pé-de-página.

## INTRODUÇÃO

Em um de seus últimos artigos, "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet" (1982), Michel Foucault, tentando sistematizar toda a sua obra, afirma que o sujeito constituiu o tema geral de suas investigações. Seu trabalho teria tido como principal finalidade produzir uma história das diferentes modalidades de transformação dos "seres humanos em sujeitos" em nossa cultura e poderia ser, segundo ele, dividido em três eixos<sup>1</sup>.

No primeiro eixo, na perspectiva de "uma arqueologia das ciências humanas"<sup>2</sup>, procurou explicitar como foi possível a transformação do homem em objeto de saberes que ele mesmo fundamenta enquanto sujeito - mais precisamente, a objetivação do ser produtivo, falante e vivo através dos saberes relativos ao trabalho, à linguagem e à vida. Sua análise favoreceu as inter-relações discursivas e conceituais, descrevendo suas afinidades e divergências na configuração da *épistémè* moderna.

Em um outro eixo, na perspectiva de uma "genealogia do poder", investigou como, na modernidade, o homem foi individualizado, tornando-se, ao mesmo tempo, objeto e "efeito" do poder e do saber. Sua pesquisa privilegiou, então, a análise dos investimentos minuciosos e detalhados sobre o corpo pelas relações de poder, tentando mostrar a articulação entre esses modos concretos de dominação e a formação de determinados saberes so-

---

<sup>1</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet" (1982), in: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Un parcours philosophique*. Trad. do inglês por Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, pp. 297-298.

<sup>2</sup> Ver principalmente *Les Mots et les Choses* (1966), *L'Archéologie du Savoir* (1969), mas também *Histoire de la Folie* (1961) e *Naissance de la Clinique* (1963).

bre o sujeito.

Enfim, nos seus últimos livros, buscou compreender como o homem aprendeu a se reconhecer e se constituir como sujeito de uma "sexualidade", a partir de diferentes formas e modalidades de relação consigo. As "técnicas" ou "práticas de si" tornaram-se seu novo foco de análise.

Como considerar esse olhar retrospectivo de Foucault sobre sua obra? Poderíamos aceitá-lo, sem restrições; ou estaria ele influenciado pelo desenrolar de suas últimas pesquisas e, por isso, as teria tomado como ponto de referência? Uma coisa é certa: o pensamento de Foucault não se formou de modo contínuo e tendo em vista um sistema, pois ele nunca se manteve preso a um programa invariável e predeterminado de investigações. Seu trabalho foi, pelo contrário, orientado pelos problemas e obstáculos que encontrou e, não temendo a provisoriedade, ousou modificá-lo.

O fato é que, se a temática do sujeito percorre toda a sua obra, ela não mereceu, no entanto, a mesma atenção em termos de desenvolvimento e análise nas diferentes fases de seu pensamento. Em um primeiro momento, esteve subordinada às preocupações de Foucault com a constituição dos saberes. Ao ser impelido, em outro momento, a descobrir o poder sob o saber, sua reflexão notadamente passou a ter como problema central as relações de poder. É só em sua última fase que ele consagra maior esforço teórico à questão do sujeito. Além disso, ainda que essa questão seja, de modo mais ou menos explícito, um invariante em suas pesquisas, essa constância não significa que tenha sido tratada de uma mesma maneira<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Na introdução a *L'usage des plaisirs* (1984), a questão do sujeito - que no artigo citado (1982) aparece como um tema articulador - passa a ocupar uma posição menos central, sendo considerada, então, como a consequência de um novo deslocamento teórico efetuado por sua obra (os outros referem-se ao saber e ao poder). Cf. U.P., p. 10; (p. 11). O confronto desses textos levamos, portanto, ao mesmo tempo a reconhecer a importância do tema no pensamento de Foucault e a perceber os diferentes lugares que ocupa em cada fase de suas pesquisas.

Por outro lado, podemos assinalar que, nos diferentes momentos de sua reflexão, Foucault assumiu uma mesma posição, a de uma crítica radical à soberania concedida ao sujeito na modernidade; crítica essa já protagonizada por Marx, Nietzsche e Freud. Compreende-se, então, por que ele não se aproximou nem da fenomenologia, nem do existencialismo (duas correntes filosóficas importantes na França até os anos 60 e que Foucault designa, grosso modo, como "filosofias do sujeito" ou "do sentido")<sup>4</sup>.

Outros caminhos, porém, conduziam o pensamento francês para além da filosofia do sujeito. Um, aberto pela epistemologia - as "filosofias da racionalidade" ou "do conceito" (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem)<sup>5</sup> -, que, negando o papel constitutivo do sujeito, buscava estabelecer a historicidade da ciência, realizando mais do que um simples inventário de autores, invenções e tradições. Outro, traçado pela antropologia estrutural e pela leitura lacaniana da psicanálise, que, referenciadas na teoria lingüística, mostraram que vários efeitos de sentido podem ser produzidos por determinadas estruturas, sem que haja qualquer intervenção consciente do sujeito. Foucault, entretanto, não os trilhará, optando por explorar uma outra direção, a fim de desfazer o que ele considera "as últimas sujeições antropológicas" na história das idéias e mostrar como elas puderam se formar<sup>6</sup>. A especificidade de seu trabalho consiste na análise histórica e crítica das diferentes práticas, discursivas ou não-discursivas, que efetivam a produção dos sujeitos na modernidade. Foucault procura explicitar as condições de emergência dessas práticas, de sua organização, de sua eficácia e de seus

<sup>4</sup> Cf. FOUCAULT, M. "La vie: L'expérience et la science" (1978). *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 90, nº 1, jan. - mars 1985, p. 4. (Artigo publicado inicialmente como introdução à CANGUILHEM, Georges. *On the normal and the pathological*. Boston and London, Dordrecht, 1978).

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cf. FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Trad. bras. Luiz Felipe B. Neves, 2ª ed., Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1986, p. 17. (*L'Archéologie du Savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p. 25).

limites, a fim de compreender por que elas se impõem a nós como imprescindíveis.

Esta dissertação analisa a problemática do sujeito na obra de Foucault, a partir do momento em que, do ponto de vista metodológico, deixa de privilegiar a descrição das "regras de formação" dos discursos - a perspectiva "arqueológica", entendida aqui enquanto uma "trajetória"<sup>7</sup> - para se concentrar na investigação das relações entre o poder e o saber na sociedade ocidental. Delimitamos, portanto, como campo de estudo, as pesquisas desenvolvidas por Foucault desde que proferiu sua aula inaugural no *Collège de France*, em dezembro de 1970<sup>8</sup>, até o ano de sua morte (1984).

Nosso objetivo é mostrar a presença de duas perspectivas na genealogia do sujeito realizada por Foucault. A primeira, adotada em *Surveiller et punir* (1975) e no primeiro volume de *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir* (1976), enfatiza a problemática do poder - centrando-se nas práticas disciplinares e confessionais - e configura a produção do sujeito por diferentes "formas de sujeição". A segunda, elaborada em *L'usage des plaisirs* (1984) e *Le souci de soi* (1984), focaliza as "formas de subjetivação", destacando a importância das "práticas de si" no processo de constituição do sujeito ético na civilização ocidental. Analisaremos também os resumos de seus cursos no *Collège de France*, textos de conferências, artigos e en-

---

<sup>7</sup> Essa caracterização muito geral da perspectiva arqueológica - como descrição das "regras de formação" dos discursos -, fundamentada em *L'Archéologie du Savoir* [cf. p. 43; (p. 53)], não pretende ser uma definição abrangente e válida para as análises desenvolvidas em *Histoire de la Folie* (1961), *Naissance de la clinique* (1963) e *Les Mots et les Choses* (1966). Como bem demonstrou Roberto Machado, *L'Archéologie du Savoir* é mais uma etapa da "trajetória" de um projeto que se transformou e se reorientou. Tomamos o livro como referência pelo fato de ser a última dessas etapas e por nele existir uma maior preocupação em se estabelecer o estatuto metodológico do projeto arqueológico. Cf. MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Graal, 1981, pp. 174-185.

<sup>8</sup> Cf. *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971.

trevistas que se situam entre a publicação de *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir* - em que a problematização do sujeito é desenvolvida em torno das relações de poder (ou de sujeição) - e a dos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité* - em que a ênfase é dada à questão ética (ou da subjetivação). Erroneamente interpretado como uma fase de silêncio e inatividade, o período entre 1976 e 1984 possui, como ficará claro no decorrer deste trabalho, um importante valor explicativo em relação ao deslocamento de enfoque efetuado pelos últimos livros de Foucault. Configurando-se como um momento intermediário, em que a problemática do poder e a das práticas de si se entrecruzam, esse é também um momento privilegiado para se perceber como e por que a hipótese da sujeição cede lugar à da subjetivação.

Ora, subjacente a essas perspectivas que recortamos na obra de Foucault, o pensamento de Nietzsche se evidencia como uma referência teórica fundamental. A análise de dois textos dedicados ao pensador alemão<sup>9</sup> - "Nietzsche, la gēnēalogie, l'histoire" (1971)<sup>10</sup> e a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* (1973) - esclarece por que Foucault, explicitando o caráter nietzschiano de suas pesquisas, passou a nomeá-las, desde o início de seus cursos no *Collège de France*, de "genealógicas"<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Fica excluído de nossa análise o texto "Nietzsche, Freud, Marx" (1964), por estar mais relacionado ao momento "arqueológico" das pesquisas de Foucault e, portanto, inserido em outra problemática. Cf. *Nietzsche - Cahiers de Royaumont, Philosophie*, VI, Paris, Minuit, 1967, pp. 183-200.

<sup>10</sup> O ensaio sintetiza o essencial dos cursos dados por Foucault no final da década de 60 na Universidade de Vincennes. Em entrevista posterior (1975), Foucault explicita sua posição em relação ao pensamento de Nietzsche: "Quanto à mim, os autores que eu gosto, eu os utilizo. O único reconhecimento que se pode ter com um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse". "Sobre a prisão" (entrev., 1975), in: M.P., p. 143.

<sup>11</sup> Cf. *L'ordre du discours*, pp. 62-72.

"Nietzsche, la gēnēalogie, l'histoire" tem como questão central a relação entre genealogia e história. O que é a genealogia? Ela se opõe à história? A que tipo de história? Segundo Foucault, para Nietzsche, fazer genealogia não significa realizar uma pesquisa da "origem" (*Ursprung*), noção tradicionalmente associada a três concepções: a da origem como lugar da essência, da identidade primeira; a da origem como perfeição, postulando que o que se segue a ela é sempre degeneração; e a da origem como solo da verdade<sup>12</sup>. Essência, perfeição, verdade são noções que o genealogista deve recusar para reconhecer os acontecimentos<sup>13</sup> da história, os quais, pelo contrário, enviam ao acaso, à diversidade, à discórdia, ao erro. O deslocamento da problemática da origem institui a proveniência (*Herkunft*) e a emergência (*Entstehung*) como objeto da genealogia.

A "proveniência" não funda ou indica uma evolução, já que não é uma categoria da semelhança. Investigar a proveniência, por exemplo, de um indivíduo não significa reestabelecer uma continuidade, reencontrar suas características genéricas (raça ou tipo social) que permitam assimilá-lo a outros, mas descobrir todas "as marcas sutis, singulares", ressaltando, assim, sua diferença<sup>14</sup>. É uma pesquisa que "agita o que se percebia imóvel, fragmenta o que se pensava unido; mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo"<sup>15</sup>. O lugar da proveniência não é, então, a consciência - o Eu, o co-

---

<sup>12</sup> Cf. N.G.H., pp. 17-19; (pp. 148-150).

<sup>13</sup> A noção de "acontecimento" tem um sentido preciso nesse artigo de Foucault, indicando "não uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece e uma outra que faz sua entrada, mascarada". N.G.H., p. 28; (p. 161).

<sup>14</sup> Cf. N.G.H., p. 20; (p. 151).

<sup>15</sup> N.G.H., p. 21; (p. 153).

*gito* cartesiano -, com sua unidade e coerência, mas o corpo e tudo o que se relaciona com ele: a alimentação, o clima, o solo, os valores. O corpo, "volume em perpétua pulverização", traz consigo, "em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza", a inscrição de todos os acontecimentos e conflitos, erros e desejos. Se não escapa à história, se é marcado por ela, o corpo não tem apenas "as leis de sua fisiologia": não é fixo nem constante, sendo, antes, construído por uma série de "regimes". É "habitudo a ritmos de trabalho, repouso e festa, intoxicado por venenos - alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências"<sup>16</sup>. A genealogia, como análise da proveniência, situa-se, portanto, no "ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo"<sup>17</sup>.

O segundo termo que marca o objeto próprio da genealogia, a "emergência", não se confunde com o resultado final de um processo, mas assinala o ponto de surgimento de uma aparição singular. A indagação pela emergência de um indivíduo, de um costume ou de um conceito não leva à investigação dos antecedentes que os teriam tornado possíveis, mas à apreensão de sua produção a partir de um determinado estado de forças.

Se a emergência refere-se à "entrada em cena das forças", a irrupção do confronto entre elas compõe sempre uma mesma peça: a que envolve dominantes e dominados. Por isso, para Nietzsche, a idéia de liberdade surge da dominação de uma classe por outra; a idéia de valor, do domínio de alguns homens por outros; a idéia da lógica, do domínio das coisas pelos homens<sup>18</sup>. Em ca

---

<sup>16</sup> N.G.H., p. 27; (p. 160) ("*il est rompu à des rythmes de travail*").

<sup>17</sup> N.G.H., p. 22; (p. 154).

<sup>18</sup> Cf. N.G.H., pp. 24-25; (pp. 156-157).

da momento da história, esses processos de dominação fixam-se em rituais, produzem procedimentos, estabelecem sistemas de regras. Contudo, essas regras não vêm substituir o confronto e impor a paz; pelo contrário: "[a] regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite incessantemente reativar o jogo da dominação; ela põe em cena uma violência meticulosamente repetida"<sup>19</sup>. De acordo com Foucault, os sistemas de regras não têm, para Nietzsche, uma significação essencial, são em si mesmo vazios e feitos para serem utilizados. Sujeitos ao jogo das forças, podendo servir a esta ou àquela estratégia de dominação, são, portanto, alteráveis, substituíveis ou elimináveis:

*"O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrem-se-ão dominados por suas próprias regras"*<sup>20</sup>.

Esse apossar-se dos sistemas de regras para lhes imprimir uma nova direção, e, conseqüentemente, um novo sentido, constitui o processo da interpretação. Interpretar é estruturar, dominar. Segundo Foucault, Nietzsche concebe a história da humanidade como uma "série de interpretações", já que não há um significado absoluto, mas uma infinidade de sentidos. A tarefa genealógica consistiria, então, em descrever a história da emergência dessas diferentes interpretações (valores morais, conceitos metafísicos, mecanismos lógicos, a própria linguagem), buscando investigar as forças que dominam no momento em que elas se impõem, a fim de "fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos"<sup>21</sup>. A genealogia interpreta interpre-

<sup>19</sup> N.G.H., p. 25; (p. 157).

<sup>20</sup> N.G.H., pp. 25-26; (p. 158).

<sup>21</sup> Cf. N.G.H., p. 26; (p. 158).

tações e o faz sempre de um certo ângulo, pois não visa à neutralidade ou à objetividade: ela avalia, distingue, assumindo-se como um "saber perspectivo", inserido em um combate de forças.

Em suma, Foucault entende a genealogia como busca da proveniência e da emergência". Situando cada indivíduo, valor ou conceito no movimento histórico, não os fixando em "uma continuidade ideal", uma vez que dispensa qualquer intervenção de uma consciência soberana, a genealogia é a "história efetiva", aquela que capta os acontecimentos em sua radical contingência<sup>22</sup>.

Se esse primeiro texto fornece importantes referências metodológicas para a compreensão do tipo de análise histórica empreendida por Foucault, a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* interessa-nos mais de perto, tendo em vista a questão que nos ocupa. Isso não só porque nela Foucault chega a filiar explicitamente seu projeto ao pensamento nietzschiano, mas porque o faz justamente pelo viés da análise da questão do sujeito.

Nessa conferência, Foucault discute o início do texto "Verdade e Mentira no Sentido Extramoral" (1873), onde Nietzsche afirma - em uma época em que, acentua Foucault, a concepção de Kant sobre o espaço e o tempo como formas inerentes à sensibilidade do sujeito cognoscente exercia grande influência - que o conhecimento foi inventado em um determinado momento e lugar do universo<sup>23</sup>. Investigando o uso do termo "invenção" (*Erfindung*) por Nietzsche, Foucault observa que ele é sempre empregado em oposição ao termo "origem" (*Ursprung*). A invenção assinala uma ruptura e não uma continuidade e, principalmente, possui "um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável": a inven-

<sup>22</sup> Cf. N.G.H., p. 28; (p. 161).

<sup>23</sup> Cf. V.F.J., p. 10.

ção, seja da religião, da poesia, do ideal ou do conhecimento, baseia-se sempre, e este é o seu "ponto crucial", em "obscuras relações de poder"<sup>24</sup>.

Foucault interpreta de dois modos a afirmação de Nietzsche de que o conhecimento é uma invenção<sup>25</sup>. Primeiro, ela pode ser entendida como uma crítica ao postulado aristotélico de que o desejo de conhecer faz parte da natureza humana. Pelo contrário, o conhecimento não é instintivo ou natural, mas o resultado, a expressão da luta entre instintos e, apesar dessa relação, não se confunde com eles. Em segundo lugar, ela sugere que não há relação entre o conhecimento e o mundo a conhecer, do mesmo modo como não há ligação entre conhecimento e natureza humana. Em oposição à tradição filosófica, especialmente a Kant, que teria estabelecido que "as condições da experiência e do objeto da experiência eram idênticas", Nietzsche, segundo Foucault, pensa que elas são "totalmente heterogêneas":

*"O mundo não procura absolutamente imitar o homem, ele ignora toda lei. Abstenhamo-nos de dizer que existem leis na natureza. É contra um mundo sem ordem, sem encadeamento, sem formas, sem beleza... que o conhecimento tem de lutar (...)"*<sup>26</sup>. Não é natural à natureza ser conhecida

Assim, a relação entre o conhecimento e as coisas a conhecer é de violação, de poder e dominação e não de reconhecimento, afinidade e semelhança.

Para Foucault, a concepção de Nietzsche sobre a invenção do conhecimento estabelece uma "dupla ruptura" com o pensamento filosófico ocidental<sup>27</sup>. O caráter arbitrário da relação entre conhecimento e mundo leva, para ele, ao desaparecimento de Deus - princípio que, de Descartes a Kant, garantia a harmonia entre eles. Rompe-se o laço entre a teoria do conhecimento

<sup>24</sup> Cf. V.F.J., pp. 10-11.

<sup>25</sup> Cf. V.F.J., pp. 12-13.

<sup>26</sup> V.F.J., p. 13.

<sup>27</sup> Cf. V.F.J., pp. 14-15.

e a teologia. Por outro lado, se o conhecimento é efeito de uma relação de instintos em luta, não só Deus desaparece, mas também o sujeito, que tinha sua "unidade" e sua "existência" asseguradas, pelo menos desde Descartes, pela "continuidade que vai do desejo ao conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade". Ora, se entre conhecimento e instintos há ruptura e não identidade, ou "podemos admitir sujeitos, ou podemos admitir que o sujeito não existe"<sup>28</sup>. Em outras palavras, a idéia de um sujeito, absoluto em sua singularidade e liberdade, pode ser substituída pela de que o sujeito possui uma história, e que é em suas diferentes tramas que ele se constitui. Por isso, Foucault filia explicitamente seu projeto ao pensamento de Nietzsche:

*"... o que digo aqui só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche, que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento"*<sup>29</sup>.

É preciso notar que a importância atribuída por Foucault à análise histórica de Nietzsche não se deve apenas à ruptura por ela representada na filosofia ocidental, mas também ao "tipo de discurso" que a elabora. Para além da crítica contundente à função constitutiva do sujeito, é o próprio funcionamento do discurso de Nietzsche que o torna, mais do que qualquer outro, modelar. E talvez as marcas mais decisivas desse diálogo com uma reflexão que, para usar suas palavras, não teme "o que há de perigoso na pesquisa e inquietante na descoberta", encontrem-se na dinâmica mesma do pensamento de Foucault, que, como o de Nietzsche, ousa se aventurar, começar e recomeçar, experimentar.

---

<sup>28</sup> V.F.J., p. 15.

<sup>29</sup> V.F.J., pp. 9-10.

Analisar a questão do sujeito em Foucault significa acompanhar o exercício de um pensamento que é capaz de "separar-se de si mesmo", a fim de responder aos impasses e obstáculos de suas investigações. As modificações metodológicas, deslocamentos temáticos e desvios cronológicos que percorrem sua obra, longe de assinalarem uma falta de rigor intelectual, uma atração pelo modismo ou uma simples vontade de provocar alarde nos meios acadêmicos, atestam a fidelidade ao que Foucault considera ser, por excelência, a atividade filosófica na atualidade - um trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento.

Esta dissertação se compõe de quatro capítulos. O primeiro trata da formação dos sujeitos na modernidade pelas práticas disciplinares. Pretendemos, inicialmente, abordar as relações traçadas por Foucault entre poder, saber e corpo, que assinalam, especialmente a partir de *Surveiller et punir*, uma reformulação política, teórica e metodológica em sua obra. Estudaremos, em seguida, o processo de ascensão dos mecanismos assimétricos das sujeições disciplinares sobre os sistemas de igualdade jurídico-formal, para mostrar que a tecnologia disciplinar age tanto através da homogeneização quanto da diferenciação e que, portanto, a individualização é uma importante estratégia de poder. O estudo da formação, função histórica e características da disciplina, da consolidação da ordem da norma e do exame - procedimento específico e instrumento privilegiado das práticas disciplinares - visa, basicamente, a perceber de que maneira, em *Surveiller et punir*, Foucault analisa a produção da individualidade moderna.

No segundo capítulo, acompanharemos as pesquisas desenvolvidas por Foucault no primeiro volume de *Histoire de la se-*

*sexualité*. Nosso objetivo central consiste em explicitar como a problematização e interrogação da sexualidade tornou-se uma referência essencial na constituição da verdade e da identidade dos sujeitos modernos. Veremos que, prosseguindo suas análises sobre as relações entre poder, saber e corpo e a expansão dos mecanismos normalizadores, Foucault ao mesmo tempo as torna mais abrangentes e refinadas. Isso porque a sexualidade é um dispositivo político que permite o acesso simultâneo do poder à vida do indivíduo e à da espécie, disciplinando o corpo e regulando a população. A tecnologia disciplinar é, portanto, inserida em um referencial mais amplo, o que leva Foucault a reformular alguns de seus conceitos e a elaborar outros, a fim de dar conta da riqueza estratégica da sexualidade.

Esses dois capítulos formam como que uma unidade, decorrente da própria proximidade entre *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*. Sem desconsiderar as diferenças entre as duas obras, procuraremos mostrar que ambas compartilham de uma mesma proposta: ao invés de "perguntar a sujeitos ideais o que eles puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para se deixar sujeitar, é preciso pesquisar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos"<sup>30</sup>.

O terceiro capítulo analisa o trabalho desenvolvido por Foucault entre 1976 e 1984, através de resumos de cursos e seminários no *Collège de France*, artigos, conferências e entrevistas. Observaremos que, ao avançar as pesquisas sobre a regulação das populações, Foucault abandona progressivamente o projeto inicial de *Histoire de la sexualité* apresentado em *La volonté de savoir*. Destaca-se uma nova problemática - a do "governo", que é tratada, inicialmente, sob o ponto de vista do "go-

---

<sup>30</sup> A.C.F., 76<sup>e</sup> année, p. 361 ("demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont pu céder d'eux mêmes ou de leurs pouvoirs pour se laisser assujettir, il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets.")

verno dos outros", em uma de suas modalidades possíveis - o governo do Estado. Partindo da constatação de que o Estado moderno integrou, sob uma nova forma política, a tecnologia de poder introduzida no Ocidente pelo cristianismo, Foucault desloca, pela primeira vez de maneira mais radical, seu universo de análise histórica, centrado até então nos períodos clássico e moderno. Por sua vez, o estudo do poder pastoral e de seus procedimentos individualizantes fez com que a questão das "técnicas" ou "práticas de si" ganhasse relevo. Nosso objetivo é o de indicar que, na passagem da perspectiva do "governo dos outros" para a do "governo de si", prenunciam-se as mudanças temáticas e cronológicas efetivadas nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité*.

O quarto capítulo trata do trabalho desenvolvido por Foucault em *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*. Tentaremos mostrar que a reorganização de *Histoire de la sexualité* em torno do processo da formação, desde a Antiguidade, de uma "hermenêutica de si" surge como consequência da necessidade de compreender como os indivíduos modernos foram levados a se reconhecer e se decifrar como "sujeitos de desejo". Assim, se o objeto de investigação continua sendo a "sexualidade", uma nova questão é privilegiada - a de como e por que a atividade sexual tornou-se objeto de preocupação moral e de cuidado ético - e sua análise direciona-se, então, para as "formas de subjetivação", ou seja, para a relação consigo constitutiva do sujeito moral da conduta sexual. Acompanharemos sua pesquisa histórica sobre as definições e transformações nas formas de subjetivação e das práticas de si que as asseguram, desde a Grécia clássica até os primeiros séculos do cristianismo. Abordamos, primeiramente, a perspectiva grega de uma relação criativa consigo mesmo que caracteriza o que Foucault chama de "estética da existência". Em seguida, estudamos o desenvolvimento, nos dois primeiros séculos de nossa era, de uma arte da existência dominada pelo cuida

do de si. Indicamos, finalmente, as principais modificações produzidas no processo de subjetivação a partir da experiência cristã da carne, efetivadas, especialmente, por sua hermenêutica purificadora do desejo e pela codificação dos atos sexuais.

Entretanto, acreditamos que *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi* vão além, não se reduzem à análise histórica da hermenêutica de si. Nosso objetivo é mostrar que a valorização da dimensão ética (subjetivação) e das artes da existência - e não mais das relações de poder e das técnicas modernas de dominação - implica em uma inflexão na própria problematização da produção do sujeito no pensamento de Foucault.

## CAPÍTULO I

## A SUJEIÇÃO DISCIPLINAR

Muitos estudiosos da obra de Foucault já assinalaram o deslocamento de perspectiva efetuado por *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir* com relação à sua produção anterior, a partir de uma reformulação política, teórica e metodológica. Chamaram especialmente a atenção para o valor que adquire, em suas pesquisas históricas, a questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a constituição dos saberes, observando também o papel assumido pelo corpo como um dos alvos privilegiados do poder. Dessa maneira, deslindar as relações entre poder, saber e corpo significa penetrar no âmago do novo projeto de Foucault<sup>1</sup>.

Uma das fontes da reflexão teórica desenvolvida em *Surveiller et punir* encontra-se na atividade militante de Foucault na luta contra o sistema penitenciário na França. A influência dessa experiência direta, se não gerou, pelo menos marcou e nutriu de forma decisiva o livro<sup>2</sup>. *La volonté de savoir*,

<sup>1</sup> Cf. EWALD, François. "Anatomie et corps politiques", *Critique*, nº 343, déc. 1975, pp. 1228-1265. MACHADO, Roberto. "Por uma genealogia do poder", introdução a M.P., pp. VII-XXIII. DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, pp. 155-173.

<sup>2</sup> Cf. S.P., p. 32; (p. 35).

Foucault, juntamente com outros intelectuais, fundou em fevereiro de 1971 o *Groupe d'Information sur les Prisons (G.I.P.)*, dissolvido em 1973. Em seu curto período de existência, o grupo denunciou as condições carcerárias, buscando sensibilizar a opinião pública para o problema e criar meios para que os presos pudessem falar por si mesmos. Foucault esteve presente em manifestações, visitou prisões, redigiu folhetos, discutiu com famílias de prisioneiros e até participou de representações teatrais. Sobre a história do G.I.P. e sua influência na escrita de S.P., cf. PERRROT, Michelle. "La leçon des ténèbres: Michel Foucault et la prison", *Actes*, nº 54, été 1986, pp. 74-79. Ver ainda CASTEL, Robert. "Les aventures de la pratique", *Le débat*, nº 41, sep-nov. 1986, pp. 41-51. Na envolvente biografia de Foucault escrita por Didier Eribon, encontramos uma série

por sua vez, apesar de não resultar de uma participação concreta nos movimentos de liberação sexual, pretendeu atuar diretamente sobre eles, fornecendo instrumentos de análise para seus paradoxos e impasses<sup>3</sup>.

É nesse período de engajamento que Foucault forja a concepção do que chamará um pouco mais tarde de "intelectual específico", aquele que busca intervir em situações determinadas, em domínios precisos, a fim de contribuir para a sua modificação, reinterrogando postulados, dissipando familiaridades e abalando as maneiras sedimentadas de fazer e pensar. Ao abandonar a pretensão de ser a consciência da humanidade, o porta-voz "universal" da verdade e da justiça, o intelectual específico não deixa, entretanto, de ser um intelectual, não se entrega a um puro ativismo. Seu principal campo de luta é o da produção da verdade - entendida não como o que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos, mas como "o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder"<sup>4</sup>. É, sobretudo, neste campo, em torno do estatuto da verdade (em nossa época, identificada primordialmente com o discurso científico) e do seu papel econômico e político, que Foucault procurará atuar<sup>5</sup>.

---

de informações sobre sua militância, não só no G.I.P. (cf. pp. 235-251), mas também nas lutas contra o racismo, a pena de morte, a favor do Sindicato Solidariedade, entre outras. Cf. ERI BON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. Paris, Flammarion, 1989.

<sup>3</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Não ao sexo rei" (entrev., 1977), in: M. P., pp. 233-235 e "Sobre a história da sexualidade" (entrev., 1977), in: M.P., pp. 268-269.

<sup>4</sup> FOUCAULT, M. "Verdade e Poder" (entrev., 1977), in: M.P., p. 13. O intelectual "específico" não só se distingue do intelectual "universal", mas também do "orgânico", que se identifica de maneira permanente com o destino de uma classe social. *Ibid.*, pp. 8-13. Ver ainda a esse respeito "Os intelectuais e o poder" (entrev., 1972), in: M.P., pp. 69-78.

<sup>5</sup> J. Guilherme Merquior não compreendeu essa concepção do "intelectual específico", pois afirma que ela implica em "um colapso da teoria na prática". Cf. MERQUIOR, José G. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Trad. Donaldson M. Garschagen, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985, p. 130.

## 1. Poder, saber e corpo

Na série de revoltas em prisões ocorridas nas décadas de 60 e 70, Foucault observa algo de paradoxal nos objetivos e reivindicações desses movimentos: eram revoltas contra a miséria física das prisões (fome, superlotação, frio, maus tratos), ao mesmo tempo que contra seu "conforto" (atendimentos médicos, psicológicos, propostas educativas, prisões-modelo). Não eram lutas apenas contra a decadência das prisões, mas também contra seu aperfeiçoamento, sua modernização<sup>6</sup>. Para Foucault, o que haveria de comum entre esses protestos, à primeira vista distintos, seria o fato de que ambos se rebelavam basicamente contra o investimento de poder ao nível do corpo. A fim de compreender esse investimento político, realiza uma análise histórica de diferentes sistemas punitivos (desde os que utilizam métodos violentos aos que usam métodos "suaves"), não tomando como base a evolução das regras de direito ou das idéias morais. Sua "história dos corpos" busca pesquisar como o corpo foi percebido e valorizado na história, explicitando sua inserção num campo político e mostrando que "as relações de poder operam sobre ele de modo imediato; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, submetem-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais"<sup>7</sup>.

O corpo não tem, então, para Foucault, estruturas e necessidades fixas, como quer a perspectiva naturalista, mas pode ser modificado, aperfeiçoado, e suas necessidades, produzidas e organizadas de diferentes maneiras. Nessa concepção vemos impressas, como notam H. Dreyfus e P. Rabinow<sup>8</sup>, as marcas do pensamento nietzschiano—também para Nietzsche, o corpo é

<sup>6</sup> Cf. S.P., p. 32; (p. 35).

<sup>7</sup> S.P., p. 28; (p. 30). ("*Les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate... l'astreignent à des travaux...*") Cf. também V.S., p. 142; (p. 200).

<sup>8</sup> Cf. DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, p. 164.

"maleável", flexível, formado por diversos hábitos, valores e práticas, estando, portanto, inscrito na história. Esses autores consideram, porém, que Nietzsche concederia ao corpo uma liberdade muito grande de ação e que as descrições de Foucault das técnicas disciplinares teriam sido também influenciadas pelas reflexões fenomenológicas desenvolvidas por Merleau Ponty na *Phénoménologie de la perception* (1945), especialmente as relacionadas a determinadas estruturas invariantes<sup>9</sup>. Para Dreyfus e Rabinow, essas constantes, contudo, ainda seriam muito gerais para dar conta da especificidade histórica com que Foucault descreve as técnicas de constituição do corpo. Por outro lado, consideram-no "evasivo" com relação à extensão das modificações impostas pelas tecnologias de poder, ou seja, Foucault não determina claramente até que ponto o corpo é modelado pelas manipulações do poder. Em suma, mesmo percebendo a influência de Nietzsche e M. Ponty, esses autores acham difícil determinar com exatidão a concepção de corpo em Foucault. De toda forma, e apesar dessa indefinição, devemos guardar as idéias, fundamentais para o desenvolvimento das hipóteses de *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*, de que o corpo não é um dado natural e que é sobre sua materialidade e forças que as técnicas de poder investem.

Partindo justamente do pressuposto de que todo poder tem um "corpo", pois se exerce fisicamente através de diferentes mecanismos e instrumentos (cada falsos, cerimônias, muros,

<sup>9</sup> A noção de *corps vécu* ou *corps propre* seria, segundo Dreyfus e Rabinow, a principal influência do pensamento de M. Ponty. Para esses autores, o conceito teria sido introduzido por M. Ponty para explicar o caráter universal da percepção humana: ao lado das estruturas transculturais e a-históricas da percepção (como as grandezas, a assimetria do alto em relação ao baixo) existiram as constantes sociais (a maneira de reagir a certos gestos, a expressões do rosto, a mensagens sexuais). Essas constantes, ou a "intercorporeidade", corresponderiam às estruturas invariantes existentes no *corps propre*. Cf. DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, pp. 165-166. Sobre outras relações entre o pensamento de Foucault e o de M. Ponty, ver CHAVES, Ernani. *Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1988, pp. 81-82, notas 50 a 54.

olhares, medicamentos, diagnósticos) e, ao mesmo tempo, se inscreve sobre os corpos em sua materialidade, Foucault investiga o aparecimento, articulação e desenvolvimento de uma "tecnologia política do corpo", entendida como o entrecruzamento das relações de poder com o saber e o corpo<sup>10</sup>. Essa tecnologia não é localizável, nem se exerce em uma única instituição e aparelho estatal, ainda que seja por eles utilizada. Seus mecanismos e efeitos situam-se em um outro nível, aquele dos rituais minuciosos e detalhados do poder, o nível "microfísico"<sup>11</sup>. Ao se colocar nessa perspectiva, Foucault é levado a reconsiderar as relações que a tradição humanista estabeleceu entre saber e poder.

#### O poder sob o microscópio

Com a investigação crítica da questão do poder, Foucault não pretende formular uma nova teoria geral - um sistema universal e abstrato -; sua "análise do poder"<sup>12</sup> se interessa pelo exercício do poder, que é, em cada oportunidade, singular, tanto em seus procedimentos, quanto em seus objetivos e efeitos. O privilégio ao modo como o poder se exerce não significa, no entanto, que Foucault queira eliminar as questões relacionadas à sua natureza (o que é o poder) e às suas causas (de onde ele vem); trata-se de colocá-las sob um outro enfoque, a fim de operar deslocamentos com referência à suposição de que o poder tem um centro (o Estado e suas instituições) de onde emanariam suas formas derivadas. Substitui, então, a noção de um poder fundamental pela de uma rede difusa que se propaga por toda a sociedade.

<sup>10</sup> Cf. S.P., p. 28; (p. 31).

<sup>11</sup> Cf. S.P., pp. 29-31, 128, 151; (pp. 31-34, 140, 151).

<sup>12</sup> V.S., p. 80; (p. 109).

Do ponto de vista metodológico, Foucault procurou explicar as relações de poder sem recorrer a esquemas pré-estabelecidos e categorias gerais como "burguesia", "capitalismo", "Estado"<sup>13</sup>. A seu ver, para compreender essas relações, é preciso considerá-las em si mesmas, apreendê-las em uma série de focos locais, no nível microfísico ou periférico, a fim de examinar como as técnicas de dominação funcionam (sua lógica, seus instrumentos e agentes reais). Este nível não é uma miniatura ou ramificação do Estado e de seus aparelhos, mas um outro domínio com existência e história próprias, procedimentos específicos e relativa autonomia face ao nível macro ou central (ainda que não haja descontinuidade entre eles, e sim condicionamento mútuo)<sup>14</sup>. A análise de Foucault é, portanto, "ascendente"<sup>15</sup>, pois para ele os aparelhos estatais, as leis e as hegemônias sociais são "formas terminais", efeitos globais de uma multiplicidade de exercícios regionais de poder. O modo como essas diferentes técnicas se articulam e como são investidas e anexadas por estruturas mais amplas de dominação (interesses de uma classe, de um sistema econômico), que, em dado momento e conjuntura, podem considerá-las economicamente vantajosas e politicamente úteis, só aparece *a posteriori* em sua análise.

<sup>13</sup> As precauções metodológicas adotadas por Foucault em suas análises das relações de poder são indicadas apenas em algumas páginas de S.P., pp. 29-30; (pp. 31-33). É em V.S. que ele faz uma exposição mais detalhada de suas posições, cf. pp. 88-97; (pp. 121-135).

<sup>14</sup> Roberto Machado aponta para uma certa inadequação entre a terminologia metafórica e espacial (macro-micro, centro-periferia, local-global) utilizada por Foucault e a novidade de sua concepção de que "o poder está em toda parte". Lembra, porém, que a utilização desses termos atende à necessidade de "detectar a existência e explicitar as características de relações de poder que se diferenciam do Estado e seus aparelhos". Cf. "Por uma genealogia do poder", in: M.P., pp. XII e XIV. Gilles Deleuze observa que o termo "local" em Foucault possui "dois sentidos bem diferentes: o poder é local porque nunca é global, mas ele não é local e nem localizável porque é difuso". "Um novo cartôgrafo (Vigiar e Punir)", in: *Foucault*. Trad. Cláudia Sant' Anna Martins. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 36.

<sup>15</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Soberania e Disciplina" (Curso do *Collège de France*, 14 de janeiro de 1976), in: M.P., p. 184.

Por não ser nosso objetivo discutir exaustivamente as implicações da concepção microfísica do poder na teoria política, mas subordiná-la ao tema de nossa análise, consideraremos que suas principais formulações podem ser expressas em três afirmativas, marcadas, segundo Gilles Deleuze, por um "nietzschianismo profundo"<sup>16</sup>: o poder não é essencialmente repressivo; não é algo que se possui, mas que se exerce; ele passa pelos dominados, tanto quanto pelos dominantes.

Para Foucault, o poder é capaz de algo mais que simplesmente colocar limites, impor proibições, oprimir os cidadãos e exigir-lhes obediência. A repressão é apenas uma dentre as suas estratégias possíveis: sua forma frustrada e extremada. O poder não seria tão eficaz, se fosse exercido só de maneira violenta e coercitiva; caso contrário, os movimentos de liberação obteriam êxito muito mais facilmente. Dominação e repressão não são sinônimos para Foucault, que considera o poder menos como o controlador de forças que o seu organizador e produtor, sendo que sua eficácia atinge o grau máximo quando produz efeitos de verdade<sup>17</sup>. Assim, a uma concepção "negativa" do poder (ele exclui, censura, mascara), Foucault opõe uma concepção que privilegia seu aspecto positivo, ou seja, sua eficácia produtiva - ele induz, incita, produz<sup>18</sup>.

A segunda afirmativa parte da noção de que o poder é um "nome"<sup>19</sup> que designa um complexo confronto de forças reais,

<sup>16</sup> DELEUZE, G. "As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)", *in: Foucault*, p. 79.

<sup>17</sup> Foucault reconhece que de certo modo foi responsável pela difusão da noção de repressão e faz uma autocrítica: "Quando escrevi a História da Loucura usei, pelo menos implicitamente, esta noção de repressão. Acredito que então supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha conseguido reprimir e reduzir ao silêncio. Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder". "Verdade e Poder", *in: M.P.*, p. 7.

<sup>18</sup> Cf. S.P., p. 172; (p. 196).

<sup>19</sup> Cf. V.S., p. 89; (p. 123). Sobre a posição nominalista de Foucault, ver, por exemplo, VEYNE, Paul. "Foucault révolu-

desiguais e instáveis numa determinada sociedade. Por sô existir em ação, como o desdobramento de uma relação, não é um "objeto" que possa ser possuído ou adquirido (privilégio de um indivíduo ou classe): é algo que se exerce e se disputa em uma multiplicidade de lugares<sup>20</sup>. A dominação, sempre precária, é o resultado de estratégias que articulam diferentes manobras, táticas e técnicas e que, apesar de sua intencionalidade, não pressupõem um sujeito, uma classe, ou uma instância que as planeje ou organize. Se, ao nível local, pode-se encontrar uma série de previsões e decisões conscientes, no nível global, onde ocorre a articulação das diversas táticas, não é possível determinar quem as concebeu e ordenou. Este seria o "caráter implícito das grandes estratégias anônimas"<sup>21</sup>: aquilo que seria o objetivo último do poder não é observável em estado puro, nem tem existência própria.

A idéia de que "as relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas"<sup>22</sup> gerou muita polêmica. Como falar de uma estratégia sem estrategista? O que diferencia os sujeitos implicados nessas estratégias? O próprio Foucault reconheceu que seu discurso era obscuro com relação ao papel da classe social. Argumentou, entretanto, que seu objetivo foi o de ressaltar o aspecto da luta, que em geral é negligenciado em favor da noção de classe, quando se fala na "luta de classes" como força motriz da história<sup>23</sup>.

---

tionne l'histoire", in: *Comment on écrit l'histoire*. 2<sup>a</sup> ed., Paris, Seuil, 1978, pp. 203-242. Ver também RAJCHMAN, John. *Foucault: A Liberdade da Filosofia*. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987, pp. 46-55.

<sup>20</sup> Cf. S.P., p. 158; (p. 179) e V.S., pp. 89-90; (p. 123).

<sup>21</sup> V.S., p. 91; (p. 125).

<sup>22</sup> V.S., p. 90; (p. 124).

<sup>23</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Sobre a história da sexualidade", in: M.P., pp. 251-258.

As expressões relacionadas com a guerra, constantemente utilizadas por Foucault, não são, então, mero artifício retórico. Como o poder é relação de forças, confronto, a guerra oferece o melhor modelo de referência para a sua análise. Para ele, a política é uma "guerra prolongada por outros meios"<sup>24</sup>. Impondo a "paz" na sociedade civil, o poder político não eliminaria o confronto, apenas reinscreveria as relações de forças em uma "batalha silenciosa", permanente, sustentada por antagonismos, lutas e submissões espalhadas por todo o corpo social<sup>25</sup>. Na escolha da guerra como critério de inteligibilidade das relações sócio-políticas, expressa-se a recusa de Foucault ao modelo que privilegia a lei e a soberania como princípios de análise do poder<sup>26</sup>.

Enfim, por atravessar toda a sociedade, funcionando em rede, o poder atinge dominantes e dominados, não havendo uma oposição binária entre eles. Os dominados não somente sofrem suas ações: podem também exercê-las, pois o poder passa por eles e através deles<sup>27</sup>. Esse aspecto relacional é o que faz com que os combates contra o poder não sejam exteriores a seu campo estratégico - a resistência é coextensiva ao poder e tão "inventiva, móvel e produtiva" quanto ele. Desse modo, cada

<sup>24</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Genealogia e Poder", *in*: M.P., p. 176. Ver também S.P., pp. 151-152; (pp. 170-171) e V.S., pp. 89 e 97; (pp. 123 e 135).

<sup>25</sup> Segundo Foucault, o tipo de discurso que faz da guerra o fundamento de todas as instituições de poder (inclusive o Estado) teria surgido pouco depois do fim das guerras de religião e no início das grandes lutas políticas do século XVII, sendo defendido, principalmente, pelos puritanos ingleses e aristocratas franceses. Chama também a atenção para a diferença entre essa concepção e a de Hobbes, para quem a "guerra de todos contra todos" não seria uma guerra real e histórica, mas um "jogo de representações": a soberania não se estabeleceria por uma dominação belicosa, mas, ao contrário, por um cálculo que evitaria a guerra. Cf. A.C.F., 76<sup>e</sup> année, pp. 361-366.

<sup>26</sup> Sobre a representação jurídica do poder e sua crítica, cf., por exemplo, V.S., pp. 80-86; (pp. 109-118).

<sup>27</sup> Cf. S.P., p. 29; (p. 31).

ofensiva serve sempre de apoio a uma contra-ofensiva e, como não existe o lugar do poder, também não haveria o lugar da resistência<sup>28</sup>.

### O cúmplice do poder

A análise genealógica situa o saber, tal como o poder, na ordem do acontecimento, procurando compreendê-lo em sua materialidade, como prática, como peça de um jogo político. Distancia-se tanto do modelo que concebe o saber como uma idéia, pensamento ou fenômeno de consciência dependente da atividade de um sujeito de conhecimento, quanto da concepção de que é a expressão imediata de determinadas condições econômicas, seu "reflexo"<sup>29</sup>. Um dos alvos de ataque da perspectiva genealógica é a tradição humanista, que difundiu a ilusão da incompatibilidade entre saber e poder:

*"Admite-se, e isto é uma tradição do humanismo, que a partir do momento em que se atinge o poder, deixa-se de saber: o poder enlouquece, os que governam são cegos. E somente aqueles que estão à distância do poder, que não estão em nada ligados à tirania, fechados em estufas, em seus quartos, em suas meditações, podem descobrir a verdade"*<sup>30</sup>.

O que Foucault pretende é, justamente, destacar a articulação, a cumplicidade entre saber e poder<sup>31</sup>. Sem os identificar ou reduzir um ao outro, considera que entre eles existe uma relação de imanência e não de exterioridade. Neste sentido, o poder não apenas se utiliza de um saber ou o solicita pa

---

<sup>28</sup> Cf. V.S., pp. 91-92; (pp. 125-127).

<sup>29</sup> Cf. S.P., pp. 29-30; (pp. 32-33). Ver também MACHADO, Roberto. Ver também MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, pp. 198-199.

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. "Sobre a prisão", in: M.P., p. 141.

<sup>31</sup> Cf. S.P., pp. 29-30, 196-199; (pp. 32-33, 225-229) e V.S., pp. 93-94; (pp. 129-130).

ra a eficácia de seu exercício: ele cria domínios de saber que não sō fazem aparecer novos objetos, conceitos e técnicas, como, também, novas formas de sujeitos de conhecimento. Por sua vez, todo saber engendra novas relações de poder, produzindo efeitos de dominação. Não há saber "neutro", fruto de uma pesquisa "livre e desinteressada": ele é sempre político, não apenas no sentido de que dele se poderiam deduzir conseqüências na política, mas porque não há saber que não encontre suas condições de possibilidade em relações de poder. Dessa forma, Foucault coloca-se à margem da distinção entre ciência e ideologia. Esta última noção é questionada por ele, pois, concebida enquanto forma de erro, de ilusão, está sempre em oposição virtual a algo que seria "a verdade". Além disso, supõe um sujeito de conhecimento dado definitivamente, e de direito, aberto a estabelecer uma relação com a verdade, desde que não seja perturbado, obscurecido pelas suas condições de existência. Para Foucault, repetimos, todo conhecimento, seja ele científico ou ideológico, é político<sup>32</sup>.

A relação de imanência entre saber e poder, uma vez explicitada, não impede, entretanto, que um ou outro elemento dessa relação seja privilegiado como foco de investigação. No caso de *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*, embora a questão da constituição dos saberes esteja presente, é a análise do poder que ocupa o primeiro plano<sup>33</sup>.

## 2. Ascensão do poder disciplinar

Em *Surveiller et punir*, Foucault acompanha a emergên-

---

<sup>32</sup> Cf. V.F.J., p. 20 e "Verdade e Poder", in: M.P., p. 7.

<sup>33</sup> Cf. MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber*, p. 199 (especialmente a nota 2).

cia e o desenvolvimento do entrecruzamento das relações de poder com o saber e o corpo, investigando e comparando objetivos e estratégias de três tecnologias de poder que se defrontam na última metade no século XVIII, especialmente na França - o suplício, a reforma penal e a prisão. Uma questão o incita: por que a prisão se impôs, de forma contundente e rápida, como a principal forma de penalidade? Um dos objetivos de *Surveiller et punir* é precisamente o de esclarecer essa rápida substituição de programas punitivos variados pelo encarceramento, bem como sua aceitação sem dificuldades, a partir do século XIX, como pena "natural" e "indispensável"<sup>34</sup>.

O suplício é uma técnica em que a violência é exibida como espetáculo, em uma cerimônia pública organizada pela soberania monárquica. É um ritual exemplar, no qual se manifestam a força e o triunfo do rei, pela inscrição, no corpo do condenado, das marcas de sua lei. Ainda que se estabeleça a proporcionalidade entre delito cometido e grau de sofrimento físico, a tortura não esconde seus vínculos com a vingança arbitrária e irregular<sup>35</sup>.

O projeto de reforma penal - como teoria e como estratégia do poder de punir -, elaborado por juristas e políticos,

---

<sup>34</sup> Jacques Léonard, no artigo "L'historien et le philosophe", critica a abordagem metodológica de Foucault, que teria omitido ou distribuído arbitrariamente e desigualmente o material histórico em *Surveiller et punir*. Em resposta, Foucault escreve o artigo "La poussière et le nuage", em que faz distinção entre o estudo de um período ou de uma instituição em um determinado período e a análise de um problema. No primeiro caso, exige-se o tratamento exaustivo do material e sua distribuição uniforme. Já as regras que comandam a análise de um problema são outras: a escolha é feita em função dos dados do problema e por isso a pesquisa dá maior ênfase a determinados elementos, estabelecendo relações entre eles. Neste caso, portanto, não há obrigação de "se dizer tudo". Assim, Foucault considera im pertinente a crítica que lhe é feita, pois, como afirma, optou pelo segundo procedimento. Cf. PERRÔT, Michelle (org.). *L'impossible prison*. Paris, Seuil, 1980, pp. 9-39. Sobre o debate entre Foucault e os historiadores em relação ao trabalho desenvolvido em *Surveiller et punir*, além dos artigos citados, cf. "Table ronde du 20 mai 1978", pp. 40-56.

<sup>35</sup> Cf. S.P., pp. 33-61; (pp. 36-72).

propõe uma distribuição mais sôbria e racional da justiça e do poder<sup>36</sup>. O código penal substitui a arbitrariedade do soberano e estabelece classificações e correlações explícitas entre crimes, castigos e criminosos. A aplicação de penas constantes, moderadas e ajustadas, ou seja, análogas aos delitos (roubo - confisco de bens; rapto - perda da liberdade; assassinato - morte) obedece ao princípio de individualização (o qual terá grande influência no direito penal moderno), que é o "objetivo último de um código exatamente adaptado"<sup>37</sup>.

A reforma humanista institui uma política dos corpos mais eficaz que a "anatomia ritual dos suplícios", menos inconstante e dispendiosa econômica e politicamente. Deixando de ser o lugar de inscrição do poder soberano, o corpo do criminoso passa a ser "um bem social, objeto de uma apropriação coletiva e útil"<sup>38</sup>. Acompanhando essa transformação, o castigo foge ao âmbito do corpo em sua pura materialidade e desloca-se para a "alma" (vontade, espírito, mente) dos criminosos<sup>39</sup>. Nesta acepção, o termo é tomado do pensador francês Gabriel de Mably, que, no final do século XVIII, postulava, como outros ideólogos, que as idéias, interesses e paixões são a origem de todos os crimes<sup>40</sup>. O melhor método corretivo seria, então, a

<sup>36</sup> Cf. S.P., pp. 69-102; (pp. 75-116).

<sup>37</sup> S.P., p. 90; (p. 101).

<sup>38</sup> S.P., p. 98; (p. 111).

<sup>39</sup> Esse deslocamento do alvo da punição teve, segundo Foucault, ressonâncias em toda justiça criminal moderna. Esta julga, além dos crimes, elementos extrajurídicos (as paixões, o modo de viver, a história, a periculosidade do criminoso) e está marcada por um fracionamento do poder legal de punir, ou seja, pela transferência de parte do julgamento para instâncias paralelas não jurídicas (perícia médica e psicológica, administração penitenciária) que fornecem pareceres científicos (diagnóstico, prognóstico, tratamento) sobre os criminosos. Cf. S.P., pp. 24-25; (pp. 26-27).

<sup>40</sup> Cf. S.P., por exemplo, pp. 20, 21, 31, 91, 109, 111; (pp. 22, 34, 103, 125, 128).

exata manipulação das representações, através da circulação de "signos punitivos" por toda a sociedade. Lição e exemplo para todos, os infratores e seus castigos reativariam permanentemente o Código. Se o poder punitivo oferece, agora, um espetáculo menos fulgurante do que o suplício, não perde, entretanto, seu caráter cênico, eminentemente público.

Na época da reforma humanista, a detenção ocupa ainda uma posição restrita e marginal entre as outras penas, sendo aplicável somente a certos delitos, os que atentam à liberdade dos indivíduos (o rapto), ou que resultam do abuso da liberdade (a desordem, a violência). Ela é inclusive criticada pelos reformadores e juristas, entre outras razões, por estar historicamente associada à tirania do rei (que mandava enclausurar sem julgamento os indesejáveis), por representar uma uniformidade punitiva incompatível com o projeto reformista e por ser inútil à sociedade.

Entretanto, apesar dos projetos, textos e decretos, pouco tempo depois, já nas primeiras décadas do século XIX, a prática penal funcionava de modo inteiramente diferente. A prisão aparece como forma essencial de castigo, dominando quase todo o campo da penalidade: roubos, violações, assassinatos, raptos, eram igualmente punidos com o cárcere. O adestramento do corpo, dos gestos, os horários, as atividades regulares, a aquisição dos bons hábitos de trabalho e da obediência substituem os signos e as representações como técnica corretiva. Como uma instituição tão cheia de inconvenientes e mistérios pôde impor-se a um projeto que era, em aparência, muito mais transparente e racional? Ou, nas palavras de Foucault, "como o modelo coercitivo, corporal, solitário, secreto, do poder de punir substitui o modelo representativo, cênico, significativo, público, coletivo?"<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> S.P., p. 116; (p. 134).

A hipótese de Foucault é a de que a prisão se generalizou como instrumento moderno da penalidade porque surgiu intimamente ligada ao próprio funcionamento das sociedades industriais em formação, relegando a um segundo plano todos os outros tipos de punições imaginadas pelos reformadores<sup>42</sup>. Por um lado, a prisão se fundamenta no nível jurídico-econômico: é um castigo igualitário, pois priva, ao mesmo tempo, de um direito e de um bem ideal, que pertence igualmente a todos, a liberdade. Permite também quantificar a pena de acordo com o tempo, variável utilizada para medir as trocas. Por outro lado, exerce um papel técnico de transformação dos detentos, através de seus efeitos corretivos e readaptadores. Essa tarefa positiva de modificação dos indivíduos é o que a diferencia do simples enclausuramento e lhe dá relativa autonomia frente às estruturas jurídico-políticas. Para exercê-la, ela teria-se apropriado de mecanismos de vigilância e adestramento do corpo já utilizados em outras instâncias, como conventos, quartéis, oficinas, escolas, hospitais. Assim,

*"Como não seria a prisão imediatamente aceita, pois se só o que ela faz, ao encarcerar, ao retreinar, ao tornar dócil, é reproduzir, podendo sempre acentuá-los um pouco, todos os mecanismos que encontramos no corpo social? A prisão: um quartel mais rigoroso, uma escola sem indulgência, uma oficina sombria, mas em última análise, nada de qualitativamente diferente"*<sup>43</sup>.

A prisão é, portanto, apenas um exemplo - o mais "completo e austero"<sup>44</sup> - da utilização de determinadas técnicas e procedimentos que começaram a se expandir entre meados do século XVII e fins do século XVIII, período que Foucault denomina "idade clássica". Ao tornar-se a principal penalidade, assinala justamente a ascensão de mecanismos de dominação característicos de um tipo específico de poder, o poder disciplinar:

<sup>42</sup> Cf. S.P., pp. 208-209; (pp. 234-235).

<sup>43</sup> S.P., p. 208; (p. 235). ("... une caserne un peu stricte... mais, à la limite...")

<sup>44</sup> S.P., p. 211; (p. 238).

"A prisão, peça essencial no arsenal punitivo, marca certamente um momento importante na história da justiça penal: seu acesso à 'humanidade'. Mas também, um momento importante na história dos mecanismos disciplinares...: aquele em que [eles] colonizam a instituição judiciária. (...) Uma justiça que se diz 'igual', um aparelho judiciário que se pretende 'autônomo', mas que é investido pelas assimetrias das sujeições disciplinares, tal é a conjunção do nascimento da prisão..."<sup>45</sup>.

Podemos afirmar, então, que o objeto privilegiado de estudo de *Surveiller et punir*, ao contrário do que sugere seu subtítulo, não é propriamente a prisão, mas a disciplina e seus procedimentos de sujeição, ou mais exatamente, como define Foucault, a "tecnologia dos indivíduos"<sup>46</sup>.

### 3. A tecnologia disciplinar

O que caracteriza a dominação do corpo realizada pelas disciplinas? Em que se diferencia das limitações, proibições e obrigações impostas pelas relações de escravidão, de vassalidade, de domesticidade ou de ascetismo?

A novidade das técnicas disciplinares que se desenvolvem especialmente a partir do século XVIII deve-se, segundo Foucault, a três aspectos: a escala, o objeto e a modalidade do controle exercido sobre o corpo<sup>47</sup>. Escala: ele é tratado não como uma unidade maciça e global, mas trabalhado detalhadamente (seus movimentos, gestos, atitude, rapidez); objeto: a coerção é exercida mais sobre suas forças do que sobre seus elementos significativos; modalidade: a coerção é ininterrupta, constante, visando mais ao desenvolvimento da atividade do

---

<sup>45</sup> S.P., p. 207; (pp. 233-234). ("*La prison, pièce essentielle dans la panoplie punitive*").

<sup>46</sup> S.P., p. 197; (p. 226).

<sup>47</sup> Cf. S.P., p. 126; (pp. 138-139).

que a seu resultado. É a este tipo de dominação que Foucault denomina disciplina: um conjunto múltiplo de técnicas, procedimentos e métodos "que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade"<sup>48</sup>.

Controlando as forças do corpo de uma maneira mais eficaz que a simples derrota e elaborando um conhecimento que difere do saber sobre seu metabolismo e processos fisiológicos, a disciplina produz um tipo de tecnologia política em que a sujeição não é obtida pela violência ou pela ideologia:

*"[A sujeição] pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força... sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada... e no entanto continuar a ser de ordem física. Quer dizer que pode haver um 'saber' do corpo que não é exatamente a ciência do seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais do que a capacidade de vencê-las..."<sup>49</sup>.*

A disciplina estabelece-se como uma "anatomia política do detalhe"<sup>50</sup> - suas técnicas trabalham analiticamente o corpo, decompõem e desarticulam suas partes e elementos, a fim de recompor uma unidade que tem suas forças aumentadas em termos econômicos e diminuídas em termos políticos. É precisamente essa dissociação do poder do corpo que singulariza o controle disciplinar: a fabricação de indivíduos ao mesmo tempo mais aptos e mais submissos<sup>51</sup>.

Historicamente, vários mecanismos disciplinares existiram de forma isolada e fragmentada, desde a Antigüidade, e principalmente desde a Idade Média<sup>52</sup>. No início da época clã

<sup>48</sup> S.P., p. 126; (p. 139).

<sup>49</sup> S.P., p. 28; (p. 31).

<sup>50</sup> S.P., p. 128; (p. 141).

<sup>51</sup> Cf. S.P., p. 127; (p. 140).

<sup>52</sup> Foucault observa que durante séculos as ordens religiosas foram "mestras de disciplina", pois aspectos importantes de

sica, eles foram elaborados em lugares precisos e relativamente fechados - casernas, colégios, oficinas - e sua utilização global e ampla só ocorria em uma situação provisória, de exceção, quando algum tipo de peste atingia as cidades<sup>53</sup>. Foucault denomina "disciplina-bloqueio" essa figura da disciplina, que ocupava uma posição secundária no funcionamento social e exercia funções basicamente negativas: neutralizar perigos, romper comunicações, evitar inconvenientes (pilhagens, contágios, desobediências, crimes)<sup>54</sup>. Progressivamente, os princípios e instrumentos fundamentais da disciplina foram aperfeiçoados, organizados e difundidos e, a partir do final do século XVIII, ela atinge o nível propriamente "tecnológico" - aquele em que o poder e o saber se reforçam mutuamente<sup>55</sup>. O que era medida circunstancial torna-se fórmula geral e as disciplinas funcionam, cada vez mais, como técnicas que têm o papel positivo de aumentar a utilidade dos indivíduos, fazendo crescer suas habilidades, seu vigor e eficácia. Constitui-se uma outra figura: a "disciplina-mecanismo" ou "panoptismo", que assinala a formação de uma sociedade atravessada pelos mecanismos disciplinares<sup>56</sup>.

Foucault observa que esse esquema de funcionamento social - o mesmo da sociedade em que atualmente vivemos - foi, de certa forma, descrito já na época de sua formação. O *Panopti-* suas técnicas têm raízes nos conventos e mosteiros: o controle do espaço (modelo da clausura) e do tempo, as atividades regulares, a preocupação com os detalhes. Cf., por exemplo, S.P., pp. 128 e 137; (pp. 141 e 152).

<sup>53</sup> Foucault confronta a peste com a lepra. Enquanto a primeira ("forma real e imaginária de todas as confusões e desordens") suscitava a adoção de esquemas disciplinares, a segunda produzia mecanismos dualistas de exclusão, modelo do "grande enclausuramento". Cf. S.P., pp. 173-176; (pp. 197-201). Ver também "O nascimento da medicina social" (1974), in: M.P., pp. 88-89.

<sup>54</sup> Cf. S.P., pp. 184-185; (pp. 211-212) (*discipline-blocus*).

<sup>55</sup> Cf. S.P., p. 196; (p. 225).

<sup>56</sup> Cf. S.P., pp. 184-191; (pp. 211-219).

con<sup>57</sup>, concebido pelo jurista inglês Jeremy Bentham (1748-1832), é um projeto arquitetônico elaborado para as prisões, mas que poderia ser utilizado por outras instituições (hospitais, escolas, fábricas, quartéis), sempre que se buscasse organizar e impor uma tarefa ou comportamento a uma multiplicidade não muito numerosa de indivíduos<sup>58</sup>.

O projeto de Bentham permite que, através de uma visibilidade geral, a vigilância exerça-se de maneira contínua e sem limites. Seu funcionamento estabelece uma hierarquia indefinível, em que tanto os que exercem o poder quanto os que sofrem são controlados. O jogo ininterrupto de vigilâncias múltiplas e entrecruzadas, efetuadas por olhos que devem ver sem serem vistos, produz uma espécie de maquinaria de que ninguém é titular e que se auto-sustenta por seus próprios mecanismos. Dessa forma, os integrantes da máquina panóptica, que nunca sabem se são observados, passam a se comportar a todo momento como se o fossem. O indivíduo interioriza o olhar vigilante e acaba por tornar-se seu próprio vigia: "uma sujeição real nasce mecanicamente de uma relação fictícia"<sup>59</sup>.

Esse estado de visibilidade total e individualizante, assimétrica e permanente, assegura, simultaneamente, a "indiscrição" e a "discrição" do poder, que está em toda parte, mas atua em segredo. Seu funcionamento torna-se automático e anônimo - características principais do poder moderno. Por outro lado, o olhar que observa para controlar também anota, registra e extrai informações, que são transferidas e acumuladas, possibilitando a formação de um saber que, por sua vez, servi-

---

<sup>57</sup> Para uma descrição do projeto de Bentham, cf. S.P., pp. 177-178; (pp. 201-202). Ver também FOUCAULT, M. "O olho do poder" (entrev. 1977), in: M.P., p. 210.

<sup>58</sup> Cf. S.P., p. 181; (p. 207).

<sup>59</sup> S.P., p. 178; (p. 204).

rã de princípio regulador para novas dominações<sup>60</sup>.

A expansão da função panóptica pelo corpo social viabilizou o exercício amplo, intenso e não-violento do poder. Essa nova mecânica, que se apóia mais sobre os corpos e seus atos do que sobre a terra e seus produtos, substituiu o princípio de "confisco-violência", característico do poder monárquico, pelo de "suavidade-produção e lucro"<sup>61</sup>. Percebe-se ser mais rentável vigiar que punir: os custos econômicos e políticos são menores e o poder integra-se ao crescimento da própria eficácia produtiva.

Foucault mostra que a elaboração da tecnologia disciplinar respondeu a uma determinada conjuntura histórica, possibilitando o ajustamento de dois processos marcantes para o Ocidente no século XVIII: a explosão demográfica e a multiplicação e complexificação dos aparelhos de produção - produção não são no sentido estritamente econômico, mas também de saber, de saúde, de força destrutiva<sup>62</sup>. Assegurando a ordenação das multiplicidades humanas e inserindo corpos "dóceis e úteis" nos aparelhos de produção, ela ofereceu os pré-requisitos necessários ao desenvolvimento do capitalismo industrial<sup>63</sup>. Entretanto, Foucault não identifica as relações de exploração com as disciplinares, pois enquanto as primeiras implicam na separação entre a força de trabalho e seu produto, as últimas estabelecem no corpo um vínculo estreito entre aptidão e submissão<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. S.P., pp. 179-180; (pp. 204-206).

<sup>61</sup> Cf. S.P., p. 192; (p. 221) ("*prélèvement-violence*").

<sup>62</sup> Cf. S.P., pp. 191-194; (pp. 219-223).

<sup>63</sup> Apesar de privilegiar as relações entre poder disciplinar e capitalismo, Foucault lembra que esta forma de poder também pode ser encontrada nas sociedades socialistas. Cf. "O olho do poder", *in*: M.P., p. 222.

<sup>64</sup> Cf. S.P., p. 127; (p. 140) e V.S., p. 60; (p. 81).

A correlação entre o investimento político do corpo e sua utilização no sistema econômico não é, portanto, direta, mas "complexa e recíproca":

*"... é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição...; o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo sujeitado"*<sup>65</sup>.

#### A ordem da norma: homogeneidade e individualização

Além de oferecer o suporte para mudanças ao nível da produção, a tecnologia disciplinar garantiu o processo de afirmação da burguesia como classe política dominante. Para Foucault, esse processo se teria dado em duas vertentes interdependentes<sup>66</sup>. A primeira seria a instalação de um sistema jurídico formal e de um regime político do tipo representativo. A outra vertente seria a difusão dos mecanismos essencialmente assimétricos do panoptismo - um tipo de "contradireito" que, repudiando as reciprocidades, hierarquiza e afirma as desigualdades. Foucault acredita mesmo que os códigos de direitos igualitários só foram possíveis porque existiam as técnicas disciplinares:

*"As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. O contrato podia muito bem ser imaginado como o fundamento ideal do direito e do poder político; o panoptismo constituía o procedimento técnico, universalmente difundido, da coerção. (...) As 'Luzes' que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas"*<sup>67</sup>.

Assim, na organização do poder nas sociedades capitalistas, deve-se distinguir o aspecto "legislativo" do "normati

<sup>65</sup> S.P., p. 28; (pp. 30-31) ("corps assujetti").

<sup>66</sup> Cf. S.P., pp. 194-195; (pp. 223-224).

<sup>67</sup> S.P., p. 195; (pp. 223-224) ("le procédé technique").

vo" ou técnico<sup>68</sup>. A ordem da Lei fundamenta-se no direito e seu principal mecanismo é a repressão: o poder traça limites, separa o permitido do proibido e busca essencialmente negar, desqualificar e impedir que o indesejável apareça. A ordem da Norma, invenção das técnicas disciplinares, embora possa incluir o momento repressivo em sua tática, age à margem da lei, visando prioritariamente à prevenção. Ela se afirma, não pela imposição de regras jurídicas, mas pela criação de preceitos que, baseados em argumentos científicos, induzem racionalmente os indivíduos a aceitá-los como regras "naturais"<sup>69</sup>: não quer proibir, mas convencer. Seu mecanismo fundamental é a regulação, que estimula, diversifica e incentiva comportamentos, hábitos e atitudes até então inexistentes ou imperceptíveis. Dessa maneira, o controle, nas sociedades modernas, se daria não só pela abolição de condutas inaceitáveis, como, e, principalmente, pela produção de novas características corporais, psíquicas e sociais.

Progressivamente, invadindo o espaço da lei, os mecanismos de normalização exercem uma importante função: a de permitir que todo um conjunto de condutas que eram indiferentes ao sistema jurídico torne-se alvo de julgamentos e punições. Estabelecem-se "micropenalidades"<sup>70</sup> que, disseminadas pelo espaço social, podem ser de vários tipos: do tempo (atrasos, ausências), da atividade (desatenção, negligência), da maneira de ser (desobediência, grosseria), do corpo (sujeira, gestos e atitudes incorretas) e da sexualidade (indecência, devassidão). Com isso, multiplicam-se os "juizes da normalidade"<sup>71</sup> (o pro-

---

<sup>68</sup> Cf. S.P., pp. 159-164 e 194-196; (pp. 180-186 e 223-225).

<sup>69</sup> FOUCAULT, M. "Soberania e Disciplina", in: M.P., p. 189.

<sup>70</sup> S.P., p. 159; (p. 180).

<sup>71</sup> S.P., p. 266; (p. 311).

fessor, o chefe de seção, o médico, o psicólogo), que tentam corrigir esses desvios com castigos físicos leves, advertências, pequenas privações, medicamentos ou psicoterapias<sup>72</sup>.

Punindo ou gratificando, os procedimentos de normalização comparam, qualificam e classificam as condutas e desempenhos, num processo que conduz à diferenciação tanto dos atos quanto dos próprios indivíduos. Forma-se uma trama complexa, que leva à homogeneidade, ao mesmo tempo em que produz a diferença e a individualização:

*"... o poder de normalização obriga à homogeneidade; mas individualiza permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-se umas às outras. Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois no interior de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais"*<sup>73</sup>.

Esse duplo efeito explica, segundo Foucault, por que a disciplina se impôs como tecnologia de poder. Atuando a partir de classificações individualizantes, ela é capaz de organizar e fixar multiplicidades não muito numerosas, diminuindo seus inconvenientes (revoltas, desordens) e aumentando sua utilidade. Ao estabelecer as diferenças individuais, consegue compor a massa compacta, descaracterizada, e ordená-la, conforme as condutas e tarefas que devem ser realizadas, tornando-a enumerável e controlável. Para tal, utilizam-se uma série de técnicas interrelacionadas, que Foucault descreve a partir da análise de regulamentos, programas e arquitetura de quartéis, colégios, hospitais, oficinas, especialmente da segunda metade do século XVIII<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> A participação do saber médico, psiquiátrico e psicológico no processo das deliberações legais a partir do século XIX marca para Foucault o desenvolvimento de uma "normalização dalei" - o apelo crescente aos pareceres científicos e às medidas estatísticas sobre o que é normal ou não em um dado grupo de indivíduos.

<sup>73</sup> S.P., p. 164; (p. 186). ("*le pouvoir de normalisation*").

<sup>74</sup> cf. S.P., pp. 130-150; (pp. 143-169).

Primeiramente, o espaço é organizado em quadros<sup>75</sup>, que repartem a multidão e fixam os indivíduos. A distribuição e inserção dos corpos em lugares determinados, articulados e classificatórios (celas, posição na fila, lugar na sala-de-aula) mostram como o espaço é usado de forma flexível e detalhada.

Em segundo lugar, a disciplina promove o controle das atividades através de programações e fiscalizações minuciosas, visando a obter um ritmo e uma regularidade que devem também atingir os próprios corpos. As ações (marcha, escrita, transporte de armas) são decompostas em elementos (posição do corpo, seus movimentos, sua duração), a fim de se observar sua ordem de sucessão e, posteriormente, articulá-los pelos imperativos da rapidez e eficácia. Todas as manobras prescritas buscam extrair o máximo do tempo e da força de cada indivíduo e, simultaneamente, respeitar e diferenciar o processo de cada corpo, que possui limitações e exigências distintas.

Em terceiro lugar, a disciplina se apropria da dimensão temporal, controlando-a e utilizando-a integralmente na prática das dominações. O tempo é recortado, seriado e articulado em sucessivas progressões. Os exercícios encontram-se na base dessa seriação do tempo, impondo ao corpo tarefas ao mesmo tempo repetitivas e diferentes, mas cada vez mais complexas e integradas. Pela capacidade em vencer ou não as diversas etapas evolutivas, os indivíduos são qualificados e diferenciados.

Por último, definem-se táticas, que dispõem ou movimentam os indivíduos de maneira que o produto de suas forças se-

---

<sup>75</sup> Foucault observa que "a constituição de quadros foi um dos grandes problemas da tecnologia científica, política e econômica do século XVIII". Com eles, por exemplo, a história natural elaborou a classificação racional dos seres vivos e a análise das riquezas regularizou a circulação de moedas e mercadorias. Cf. S.P., p. 136; (p. 150). O quadro está ligado, basicamente, às noções de distribuição (controle) e análise (inteligibilidade) e tem como função principal impor uma ordem ao múltiplo.

ja aumentado a partir de sua combinação. Os corpos tornam-se elementos de um conjunto (tropa, turma, grupo) que possui conexões e cronologias precisas e que só funciona bem se a relação comando-obediência é respeitada.

Assim, as grandes funções disciplinares (repartição e classificação, extração máxima das forças e do tempo, acumulação contínua e composição das aptidões) se efetuam em quatro técnicas (quadros, manobras, exercícios e táticas), levando à fabricação de um certo tipo de individualidade:

*"... pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição das forças)"<sup>76</sup>.*

#### O exame e a produção da individualidade moderna

Para Foucault, o sucesso do poder disciplinar se deve ao uso de mecanismos simples - a vigilância hierárquica e a sanção normalizadora - que se combinam no exame, seu procedimento específico e instrumento privilegiado na produção da individualidade moderna. O exame situa-se no âmago das práticas disciplinares porque torna possível "a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que são sujeitos"<sup>77</sup>. Ajustando a necessidade de controlar e o direito de qualificar, manifesta, com perfeição, a superposição das relações de poder e de saber.

As inspeções constantes, provas e interrogatórios realizados nas instituições disciplinares, além de criarem um campo de vigilância, apreendem os corpos em uma rede de anotações,

<sup>76</sup> S.P., p. 150; (p. 169).

<sup>77</sup> S.P., p. 165; (p. 187) ("*l'objectivation de ceux qui sont assujettis*").

relatórios e prontuários. Os indivíduos são descritos, identificados e diferenciados a partir do registro minucioso de seus traços singulares, de suas capacidades e aptidões e de sua evolução particular. A acumulação sistemática desses dados, sua análise e comparação é que possibilitaram o estabelecimento de medidas, a construção de categorias e a fixação de normas, além de permitirem "a liberação epistemológica das ciências do indivíduo"<sup>78</sup>. Por isso, Foucault considera que o nascimento das ciências do homem "deve ser procurado nesses arquivos pouco gloriosos em que se elaborou o jogo moderno das coerções sobre os corpos, os gestos, os comportamentos"<sup>79</sup>. Ou, em outras palavras: "O homem conhecível (alma, individualidade, consciência, comportamento, aqui pouco importa) é o efeito-objeto desse investimento analítico, dessa observação-dominação"<sup>80</sup>. O exame seria, portanto, a "matriz técnica" da formação dessas ciências. Assim, por exemplo, o saber psiquiátrico teria-se formado a partir das observações efetuadas pelos médicos sobre os doentes internos, tal como a pedagogia se teria elaborado a partir da análise das condutas e adaptação das crianças às tarefas escolares, e a criminologia, a partir das informações registradas sobre os detentos. Desse modo, o hospital, a escola e a prisão constituem-se não apenas em locais de exercício de poder, mas também de formação e aperfeiçoamento de saber<sup>81</sup>.

Essas ciências, por sua vez, serão peças essenciais da estratégia normalizadora e classificatória das sociedades modernas, pois são elas que, através de consultas, testes, ana-

---

<sup>78</sup> S.P., p. 169; (p. 192).

<sup>79</sup> S.P., p. 170; (p. 193). Cf. também a esse respeito pp. 26, 27, 30; (pp. 28, 29, 33).

<sup>80</sup> S.P., p. 267; (p. 312).

<sup>81</sup> Cf. S.P., pp. 166 e 196-197; (pp. 188-189 e 225-226).

mneses e entrevistas - "depurações especulativas" do exame<sup>82</sup> -, produzem e legitimam os diferentes modelos de normalidade. Estabelece-se uma "tecnologia da alma" - a dos educadores, psicólogos e psiquiatras<sup>83</sup> -, um novo tipo de investimento do corpo pelas relações de poder, que se mostra eficaz por fazer circular efeitos de verdade sobre cada indivíduo:

*"O exame como fixação ao mesmo tempo ritual e 'científica' das diferenças individuais, como ligação de cada um à sua própria singularidade... indica bem a aparição de uma nova modalidade de poder em que cada um recebe como status sua própria individualidade e está estatutariamente ligado aos traços, às medidas, aos desvios, às 'notas' que o caracterizam e fazem dele, de qualquer modo, um 'caso'"<sup>84</sup>.*

Foucault constata, então, uma "inversão do eixo político da individualização"<sup>85</sup>. Na sociedade medieval, por exemplo, havia simetria nas relações entre poder e individualidade: quanto mais prestígio e poder, maior a individualização. Esta era "ascendente", privilégio daqueles que ocupavam postos superiores, e formava-se mediante "mecanismos histórico-rituais" - cerimônias solenes, crônicas, relatos comemorativos e representações plásticas -, que fixavam na memória de todos e para a eternidade as proezas, feitos e aventuras dos poderosos (reis, papas, guerreiros). Na sociedade moderna, ao contrário, o poder caracteriza-se pelo anonimato e a individualidade é um traço daqueles que se confrontam com ele. A individualização, produto de "mecanismos científico-disciplinares", como o exame, torna-se um processo "descendente" e generalizado, um imprescindível procedimento de sujeição.

Para Foucault, a individualidade é, portanto, uma rea-

---

<sup>82</sup> Cf. S.P., p. 198; (pp. 227-228).

<sup>83</sup> S.P., p. 32; (p. 35). Ver também pp. 26-28, 30; (pp. 28-30, 34).

<sup>84</sup> S.P., pp. 170-171; (p. 194). ("... comme épingle de chacun à sa propre singularité...").

<sup>85</sup> Cf. S.P., pp. 171-172, 183; (pp. 194-195, 210).

lidade histórica. No caso da individualidade atribuída pelas ciências do homem - seja ela denominada personalidade, ego, psique -, é uma realidade produzida pela ação das práticas disciplinares, especialmente sobre os que são vigiados, treinados e punidos. É o efeito da sujeição das crianças, doentes, loucos e criminosos, os primeiros, em nossa sociedade, a serem fixados e aprisionados por uma identidade que servirá de parâmetro para todos os outros indivíduos:

*"Num sistema de disciplina, a criança é mais individualizada que o adulto, o doente mais que o homem sadio, o louco e o delinqüente mais que o normal e o não-delinqüente. É em direção aos primeiros, em todo caso, que se voltam em nossa civilização todos os mecanismos individualizantes; e quando se quer individualizar o adulto sadio, normal e legalista, agora é sempre perguntando-lhe o que ainda há nele de criança, que loucura secreta o hábita, que crime fundamental ele quis cometer"*<sup>86</sup>.

O indivíduo não pré-existe, então, às relações de poder, não é uma "espécie de matéria inerte" por elas atingida, descaracterizada e anulada. Ele não é "o outro do poder"; pelo contrário, é não só um de seus primeiros efeitos, como "seu centro de transmissão": "o poder passa através do indivíduo que ele constituiu"<sup>87</sup>. Incorporando as normas e exigindo, para si próprios e para os outros, a adequação a tais preceitos, os indivíduos renovam e propagam as ações do poder: os inteligentes desprezam os ignorantes, os sadios rejeitam os doentes, os adaptados repudiam os marginais, e assim sucessivamente.

Nesse sentido, podemos entender a afirmativa de Foucault de que uma história política do corpo traçaria também "uma genealogia da 'alma' moderna"<sup>88</sup>. A análise de como a so-

---

<sup>86</sup> S.P., pp. 171-172; (p. 195). ("... le mal de l'est avant l'homme sain...").

<sup>87</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Soberania e Disciplina", in: M.P., pp. 183-184. Ver também S.P., p. 190; (pp. 218-219).

<sup>88</sup> Cf. S.P., p. 31; (p. 34).

cidade disciplinar investe o corpo, fazendo com que seus gestos, atitudes e comportamentos sejam identificados e constituídos em elementos concretos da individualidade, explicitaria a própria emergência e proveniência do indivíduo moderno, enquanto objeto de preocupação científica e política.

A argumentação desenvolvida por Foucault sobre a produção de indivíduos a partir das práticas disciplinares pode ser transposta para a discussão sobre a constituição dos sujeitos na modernidade. Embora frequentemente o termo "sujeito" seja acompanhado, em *Surveiller et punir*, de um adjetivo que o especifique (por exemplo, sujeito de direito, sujeito jurídico, sujeito moral, sujeito de conhecimento, sujeito delinqüente, sujeito obediente, sujeito patologizado, sujeitos submissos<sup>89</sup>), Foucault não se preocupou em traçar qualquer distinção entre "indivíduo", "corpo" e "sujeito", noções que, como observa Bernard Sichère, reenviam-se umas às outras, sem maior mediação<sup>90</sup>.

Constataremos, ao tratarmos das relações de sujeição pelo dispositivo de sexualidade, que essa indistinção permanece; porém, em *Surveiller et punir*, há notadamente uma maior utilização do termo "indivíduo" (individualidade, individualização). Uma prioridade que surge, certamente, como consequência do seu interesse em opor a teoria jurídico-formal do poder - para a qual o indivíduo é um elemento constituinte da sociedade, átomo primitivo, dotado de direitos naturais e iguais que são cedidos a fim de que se constitua a soberania da lei e do Estado - às ações concretas e assimétricas de fabricação dos indivíduos pelos mecanismos de sujeição da tecno-

---

<sup>89</sup> Cf. S.P., pp. 18, 30, 91, 109, 114, 116, 195, 196, 227, 244, 258, 265; (pp. 19, 32, 103, 125, 132, 134, 224, 225, 259, 282, 302, 310). A tradução brasileira, algumas vezes, substitui o termo "sujeito" por "indivíduo", como por exemplo nas pp. 109, 258; (pp. 125, 302).

<sup>90</sup> Cf. SICHÈRE, Bernard. "L'autre histoire: a partir de Michel Foucault", *Tel Quel*, nº 86, hiver, 1980, p. 88 (nota 25).

logia disciplinar<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. S.P., pp. 172 e 194-195; (pp. 195-196 e 223-224). Para um paralelo entre a noção do indivíduo como uma premissa, um postulado (concepção liberal) e a de como um produto das técnicas de poder, cf. PIZZORNO, Alessandro. "Foucault et la conception libérale de l'individu", in: *Michel Foucault, Philosophie*. (Rencontre Internationale Paris, 9, 10, 11 janv. 1988). Paris, Seuil, 1989, pp. 236-245.

## CAPÍTULO II

## SEXUALIDADE E SUJEIÇÃO

*La volonté de savoir* (1976) é publicado apenas um ano após *Surveiller et punir* e faz parte da mesma proposta: a análise das relações entre poder, saber e corpo e da expansão dos mecanismos de normalização na sociedade moderna. Poderíamos certamente indagar por que a sexualidade merece uma investigação à parte e leva Foucault a elaborar um ambicioso projeto, do qual *La volonté de savoir* seria, ao mesmo tempo, uma "introdução" e uma "primeira abordagem" de uma série de estudos históricos<sup>1</sup>.

Em suas pesquisas sobre as técnicas disciplinares, Foucault deparou-se com uma imensa produção de discursos acerca da sexualidade, que se revela "como um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder"<sup>2</sup>, seja entre homens e mulheres, pais e filhos, professores e alunos, padres e leigos, administração pública e população. A difusão da sexualidade por todo o corpo social demonstra sua flexibilidade, que lhe permite não requerer espaços institucionais bem delimitados e servir de ponto de apoio e articulação aos mais variados objetivos. Sua constituição como um excepcional instrumento de poder deve-se, ainda, à sua própria duplicidade: ela é, ao mesmo tempo, o que há de mais íntimo nos indivíduos e aquilo

---

<sup>1</sup> V.S., p. 14; (p. 16). O projeto inicial de *Histoire de la sexualité* é anunciado na contracapa da primeira edição francesa e constava de seis volumes. Além de *La volonté de savoir* (vol. 1), teríamos: *La chair et le corps* (vol. 2); *La croisade des enfants* (vol. 3); *La femme, la mère et l'hystérique* (vol. 4); *Les pervers* (vol. 5); *Populations et races* (vol. 6), trabalhos que se concentrariam principalmente no período entre os séculos XVI e XIX. Como nos informa Didier Eribon, Foucault já tinha muito material pesquisado e planejava publicar um novo volume a cada três meses. Cf. ERIBON, Didier. *Op. cit.*, p. 291.

<sup>2</sup> V.S., p. 98; (p. 136).

que os reúne globalmente como espécie humana. Está inserida entre as "disciplinas do corpo" e participa da "regulação das populações".

Enquanto disciplina do corpo, a sexualidade

*"dã lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos infinitos, a todo um micropoder sobre o corpo"*<sup>3</sup>.

Fazendo dos indivíduos objeto de observação e vigilância, ela possibilita que sejam controlados de forma cada vez mais insidiosa a partir do relato exaustivo e detalhado de seus atos e pensamentos. Ao olhar atento do exame, veio somar-se outro mecanismo de sujeição, que reclama primazia - a incitação a falar. O poder escuta para melhor dominar.

Por outro lado, a sexualidade é também um "negócio do Estado", um tema de interesse público, pois se encontra no centro de muitas questões ligadas à população. Esta, por sua vez, estando relacionada à produção das riquezas, à capacidade de trabalho e ao povoamento e força de uma sociedade, constitui, a partir do século XVIII, um importante problema econômico e político<sup>4</sup>. A conduta sexual da população, por dizer respeito à saúde coletiva, à natalidade, aos métodos contraceptivos, à vitalidade das descendências e da espécie, torna-se objeto de análise e de diferentes intervenções governamentais: "o sexo não se julga apenas, administra-se"<sup>5</sup>. Essa administração faz dele um importante "princípio regulador" da população, dando "margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a inter

---

<sup>3</sup> V.S., pp. 136-137; (p. 192).

<sup>4</sup> Cf. V.S., pp. 28-29; (pp. 35-37). Ver, a respeito, FOUCAULT, M. "O nascimento da medicina social" (1974) e "A política da saúde no século XVIII" (1976), in: M.P., pp. 79-98 e pp. 193-207.

<sup>5</sup> V.S., p. 27; (p. 35).

venções que visam todo corpo social ou grupos tomados globalmente"<sup>6</sup>.

A sexualidade suscita, portanto, mecanismos heterogêneos de controle, que se complementam, instituindo o indivíduo e a população como objetos de poder e saber. Por ser uma via de acesso das relações de poder tanto aos aspectos privados quanto aos públicos, é um objeto de particular interesse para Foucault<sup>7</sup>. Sua riqueza estratégica e abrangência o levam a reformular e produzir novos conceitos. Assim, se em *Surveiller et punir* Foucault trabalha com a "tecnologia política do corpo"<sup>8</sup>, ele agora fala em "tecnologia política da vida"<sup>9</sup>. Sua análise passa então a ter um referencial mais amplo, e a disciplina aparece como sendo apenas uma das faces do que ele denomina "bio-poder". Este referencial, sistematizado no último capítulo de *La volonté de savoir*, imprime maior complexidade e refinamento na compreensão das questões ligadas ao exercício do poder.

---

<sup>6</sup> V.S., p. 137; (p. 192).

<sup>7</sup> Didier Eribon considera que *Histoire de la sexualité* nasceu da confluência entre um antigo projeto teórico e a valorização, por Foucault, das questões da atualidade. Observa que, já no prefácio à primeira edição de *Histoire de la folie* (1961), Foucault enunciava seu interesse em pesquisar o tema, reafirmado depois no artigo sobre Bataille, "Préface à la transgression" (1963). Nota, entretanto, que suas idéias iniciais são justamente aquelas das quais se afastará em V.S., ou seja, Foucault ainda pensava a sexualidade em termos de interdição e transgressão. Por outro lado, esse interesse teórico teria-se revigorado devido aos movimentos pós-68, em que proliferavam as ideologias da liberação sexual, fortemente referenciadas em idéias vulgarizadas da psicanálise. Cf. ERIBON, Didier. *Op. cit.*, p. 286.

Outras referências a uma possível pesquisa sobre a sexualidade, não indicadas por Eribon, são encontradas em *L'Archéologie du Savoir*. Paris, Gallimard, pp. 252-253 (trad. bras. de Luiz Felipe B. Neves: *A Arqueologia do Saber*. 2<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1986, pp. 218-219) e na aula inaugural do *Collège de France*, cf. *L'ordre du discours*, pp. 63, 69, 70.

<sup>8</sup> Cf. S.P., por exemplo, pp. 28 e 32; (pp. 31 e 35).

<sup>9</sup> Cf. V.S., por exemplo, p. 136; (p. 191).

## 1. O poder sobre a vida

A concepção do homem enquanto ser vivo e, além disso, capaz de existência política (*zōn politikon*), formulada por Aristóteles, mostra, segundo Foucault, a separação entre o biológico e o político na Grécia clássica: as questões relacionadas à subsistência, saúde, crescimento de cada cidadão diziam respeito à esfera privada dos *oikos*, não ao espaço público da *pólis*. A vida e seus processos não constituíam problema político. Foucault considera que essa concepção influenciou por muito tempo o pensamento ocidental, pois somente a partir da idade clássica as relações entre vida e política teriam começado a se modificar. Desde então, a vida dos indivíduos e da população torna-se, cada vez mais, um aspecto a ser observado e administrado pelas ações políticas, deixando de ser considerado simples consequência de uma boa condução dos negócios do Estado. Na modernidade, os fenômenos próprios à vida da "espécie humana" já passam a ser um objeto político por excelência:

*"O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar... Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político (...) o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão"*<sup>10</sup>.

A disputa política em torno da vida é, para Foucault, um dos traços marcantes da modernidade. Por um lado, o poder atua positivamente sobre ela, produzindo saber, bem-estar individual e coletivo, condições básicas de sobrevivência. Por outro lado, ela é também a bandeira de luta dos movimentos contra esse poder, que, concebendo-a como a essência concreta do homem, reivindicam o direito a uma vida outra, diferente.

Traçando um rápido esboço histórico, podemos perceber, com Foucault, um progressivo afastamento entre poder e morte

<sup>10</sup> V.S., p. 134; pp. 187-188).

na sociedade ocidental<sup>11</sup>. Na Idade Média e na Renascença, o poder do rei se manifestava, principalmente, pela capacidade de confiscar, além das terras, serviços e bens, as forças e mesmo a vida de seus súditos - o soberano podia provocar a dor e causar a morte, baseado no direito de se defender e de exigir que se defendesse seu reino. Esse tipo de poder predatório mostra-se ineficaz a partir da época clássica, quando, devido a importantes mudanças nas relações econômicas e sócio-políticas - como o fim do feudalismo, a consolidação do mercantilismo e dos Estados nacionais -, passou-se a exigir procedimentos destinados muito mais a produzir e aumentar as forças, do que a destruí-las. O crescimento e a saúde das populações são questões essenciais para as novas estratégias políticas, que percebem a importância desses fatores para o fortalecimento e sucesso de suas investidas. Elabora-se uma outra mecânica do poder, centrada tanto no corpo dos indivíduos quanto no da população, que surgem como variáveis que devem ser não só controladas, como também investidas e valorizadas de maneira a aumentar sua utilidade e rentabilidade.

Inicia-se, assim, segundo Foucault, a organização do **bio-poder** - um poder que se exerce sobre a vida e cuja função não é de enfraquecer as forças vitais, mas de geri-las. Para ele, as inúmeras guerras e genocídios ocorridos a partir do século XIX não significam um retorno ao velho direito de morte; são o exercício de um poder que, para administrar a vida, tem que, cinicamente, matar: "Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens"<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. V.S., pp. 127-131; (pp. 177-182).

<sup>12</sup> V.S., p. 129; (p. 180).

O bio-poder teria-se desenvolvido em duas formas principais<sup>13</sup>. A primeira, constituída no final do século XVII, centrou-se no corpo e seus atos, visando a aprimorá-los e adestrá-los, a fim de obter melhor aproveitamento do tempo e rendimento máximo do trabalho, com um mínimo de resistência. Para Foucault, esta seria a face individualizante do bio-poder e seus procedimentos caracterizam a disciplina ou a anatomia política do corpo. A outra forma, constituída no século XVIII, assinala sua face especificante, pois centrou-se na espécie humana e fez, da população, alvo de uma série de intervenções políticas e econômicas, que visavam a assegurar sua existência, regulando, por exemplo, a incidência de epidemias, a natalidade, a longevidade, a mortalidade, compondo uma bio-política da população.

As duas direções em que se desenvolve o bio-poder são serão articuladas, de maneira estreita, no século XIX, através de diferentes "agenciamentos concretos"<sup>14</sup>, dentre os quais destaca-se o dispositivo de sexualidade, que possibilitou o acesso simultâneo do poder à vida do corpo e à da espécie. Dessa maneira, podemos compreender a importância que a sexualidade assume como alvo central de um poder que investe justamente so-

<sup>13</sup> Cf. V.S., p. 131; (pp. 182-183).

<sup>14</sup> V.S., p. 132; (p. 185).

Ainda que se aproprie, como nesse caso, da terminologia de-leuziana, Foucault não faz referência explícita, em V.S., ao pensamento de Deleuze. Já em S.P. [p. 62, nota 19; (p. 29, nota 1)], afirma que seria "impossível mensurar por referências ou citações o que este livro deve a G. Deleuze e ao trabalho feito por ele com F. Guattari". Trata-se, certamente, de *L'Anti-Oedipe*, 1972 (citado na 2ª conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, p. 23), que teve, aliás, sua edição americana (1977) por ele prefaciada. Cf. FOUCAULT, M. "L'Anti-Oedipe: une introduction a la vie non fasciste", trad. do inglês por Fabienne Durand-Bogaert, *Magazine littéraire*, nº 257, .sep. 1988, pp. 51-52. Sobre a relação entre o pensamento de Deleuze e o de Foucault, especialmente nesses livros, ver, por exemplo, a análise de Jean Baudrillard, que indica uma coincidência e sincronia entre a concepção positiva do desejo e a do poder. Cf. *Esquecer Foucault*. Trad. Cláudio Mesquita e Herbert Daniel, Rio de Janeiro, Rocco, 1984, pp. 25-28.

bre as forças vitais. Compreende-se também como esse tipo de poder foi indispensável no processo de afirmação do capitalismo, que pôde desenvolver-se "à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos"<sup>15</sup>. Ainda como consequência da expansão do bio-poder, Foucault assinala a formação de uma sociedade normalizadora, em que os mecanismos reguladores e corretivos assumem a função de produzir, avaliar e classificar as anomalias do corpo social, ao mesmo tempo em que tentam controlá-las e eliminá-las.

## 2. O dispositivo de sexualidade

Apesar de a noção de "dispositivo" estar presente em *Surveiller et punir*<sup>16</sup>, é só em *La volonté de savoir* que ela ganha destaque, quando é realizada a abordagem do dispositivo de sexualidade, cuja formação e história constituiriam o domínio a ser explorado no primeiro projeto de *Histoire de la sexualité*<sup>17</sup>. O sentido e a função metodológica do conceito, entretanto, são expostos de maneira mais clara e precisa em entrevista concedida após a publicação do livro<sup>18</sup>. Nessa oportunidade, Foucault afirma que o dispositivo consiste na rede que se pode estabelecer entre um conjunto de elementos heterogêneos - enunciados científicos, concepções filosóficas, princípios religio

---

<sup>15</sup> V.S., p. 132; (p. 185).

<sup>16</sup> Em S.P., Foucault fala em dispositivos disciplinares, dispositivos de disciplina, dispositivo panóptico. Cf., por exemplo, pp. 163, 164, 170, 174, 175, 177, 182, 194, 234; (pp. 185, 187, 193, 199, 200, 202, 208, 223, 269).

<sup>17</sup> Cf. V.S., p. 107; (p. 150).

<sup>18</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Sobre a história da sexualidade", in: M.P., pp. 244-247.

tos, técnicas físicas de controle corporal, organizações arquitetônicas, regulamentos administrativos - que ocupam diferentes posições e mantêm relações múltiplas e flexíveis numa situação histórica específica. Articula, portanto, elementos discursivos e não discursivos.

A formação de um dispositivo responde a uma determinada "urgência histórica" (por exemplo, absorção de uma massa de população flutuante, docilização dos corpos, controle das sexualidades perversas); ele está sempre inscrito em um jogo de poder e exerce uma função primordialmente estratégica. Enfim, o dispositivo pode ser definido como "estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles"<sup>19</sup>.

Ao afirmar que a sexualidade configura-se como um dispositivo, Foucault questiona radicalmente as noções convencionais de que ela seria um dado natural e indôcil submetido à repressão, ou uma realidade interior e profunda a ser revelada por um determinado saber. A sexualidade, ao contrário, seria uma produção, uma rede trançada por um conjunto de práticas, discursos e técnicas de captação dos corpos e estimulação dos prazeres:

*"A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder"*<sup>20</sup>.

O dispositivo de sexualidade, "inventado" e instalado pelas sociedades ocidentais a partir de meados do século XVIII,

---

<sup>19</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Sobre a história da sexualidade", in: M.P., pp. 246.

<sup>20</sup> V.S., p. 100; (p. 139).

sobrepõe-se a um outro dispositivo - o de "aliança" -, cuja função é a de regular as formas do matrimônio, do parentesco e da herança<sup>21</sup>. Este se estrutura em torno de sistemas de regras que codificam de forma rígida o permitido e o proibido, tanto ao nível dos parceiros quanto da atividade sexual; já o de sexualidade utiliza "técnicas móveis e polimorfias" de poder que não se centram sobre o vínculo entre os parceiros, cobrindo um campo muito mais variado e complexo - o dos prazeres e das sensações do corpo, ou seja, o da relação do sujeito consigo mesmo. Enquanto o dispositivo de aliança visa à reprodução de um conjunto de relações e à manutenção das leis que o governam, o de sexualidade pretende proliferar, inventar e anexar novos domínios e formas de controle.

Entretanto, é preciso notar que o dispositivo de sexualidade, apesar de reduzir a importância, não substituiu nem tornou inútil o de aliança. Os dois se articulam e mantêm relações, cabendo à família um papel fundamental nessa mediação, pois ela "transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade", ao mesmo tempo em que conduz a "economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança"<sup>22</sup>. Progressivamente, devido à sua penetrabilidade e repercussão, a família tornou-se "um dos elementos táticos mais preciosos"<sup>23</sup> do dispositivo de sexualidade. Foucault não a considera como um local de interdição da sexualidade, mas, ao contrário, como um foco ativo de sexualização: ao ser valorizada como "lugar obrigatório de afetos, de sentimentos, de amor"<sup>24</sup>, possibilitou que em suas mais importantes dimensões (o eixo ma

---

<sup>21</sup> Cf. V.S., pp. 100-101; (pp. 139-141).

<sup>22</sup> V.S., p. 103; (p. 143).

<sup>23</sup> V.S., p. 105; (p. 147).

<sup>24</sup> V.S., p. 103; (p. 143).

rido-mulher e o eixo pais-filhos) se desenvolvessem os principais componentes do dispositivo de sexualidade - o corpo das mulheres, a vida das crianças, a regulação dos nascimentos e, em menor escala, a especificação dos perversos.

Esses elementos são resultantes, segundo Foucault, das quatro grandes estratégias de poder que, a partir do século XVIII, investiram sobre os corpos, as funções fisiológicas e os prazeres, levando à produção da própria sexualidade<sup>25</sup>. Uma ilustração desse processo é dada pelo movimento de instalação e proliferação de sexualidades "periféricas" - a das crianças, dos doentes, dos delinquentes e perversos. A sexualidade "normal" (heterossexual, monogâmica e procriadora) é silenciada e passa a adotar como parâmetro essas sexualidades polimorfas, que são isoladas e interrogadas de maneira exaustiva. Disseminadas no real, são incorporadas aos indivíduos, agora caracterizados a partir delas. Assim, por exemplo, se antes o sodomita não se distinguia no vasto domínio dos hereges ou dos infratores jurídicos, no século XIX, o homossexual é individualizado:

*"O homossexual... torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; uma morfologia também, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas... É-lhe consubstancial, não tanto como peçado habitual, porém como natureza singular"*<sup>26</sup>.

É ainda o dispositivo de sexualidade, em suas variadas estratégias, que instaura a "idéia do sexo" - noção de que existe algo diferente, dotado de leis e propriedades próprias, a

---

<sup>25</sup> Essas estratégias são: a histerização do corpo feminino, a pedagogização do sexo infantil, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. Cf. V.S., pp. 99-100; (pp. 137-138).

<sup>26</sup> V.S., p. 43; (p. 59).

mais do que órgãos anatômicos, sistemas fisiológicos, prazeres e sensações. Essa é outra hipótese desconcertante de *La volonté de savoir*: o sexo não é um elemento real, mas um "objeto fictício" elaborado nas malhas do dispositivo de sexualidade<sup>27</sup>. Este, por sua vez, seria uma produção "originária e historicamente burguesa"<sup>28</sup>, induzindo efeitos de classe específicos. A sexualidade teria-se estabelecido como meio de auto-afirmação da burguesia, e não como princípio de limitação do prazer e submissão do proletariado. Foucault defende que a burguesia não anulou ou desqualificou seu corpo e sua sexualidade, instituindo-os, antes, como fonte de inquietação e cuidado. Se anteriormente a nobreza se distinguiu pelo "sangue" (garantia das ascendências, valor das alianças), a burguesia marcou sua diferença e hegemonia no século XVIII, atribuindo-se um corpo específico, com saúde, higiene e raça. A valorização de seus prazeres e sensações e a proteção a seu corpo contra perigos e contatos, além de garantirem seu vigor, descendência e longevidade, serviam como emblema de respeito e poder social. Afinal, diz Foucault, sua supremacia, além de depender da exploração econômica, requeria uma dominação física, já que "uma das formas primordiais da consciência de classe é a afirmação do corpo;... [a burguesia] converteu o sangue azul dos nobres em um organismo são e uma sexualidade sadia"<sup>29</sup>. As diferentes trans

<sup>27</sup> A distinção entre sexo e sexualidade gerou dificuldades para o próprio Foucault, que reescreveu várias vezes o primeiro volume de *Histoire de la sexualité*. Inicialmente considerou o sexo como um dado prévio, natural, e a sexualidade como uma formação ao mesmo tempo discursiva e institucional. Posteriormente, passou a conceber o sexo como algo produzido pelo dispositivo de sexualidade. Cf. "Sobre a história da sexualidade", in: M.P., pp. 258-259. Sobre a formação da "idéia do sexo" a partir das diferentes estratégias do dispositivo de sexualidade e as funções que ela aí exerce, cf. V.S., pp. 141-147; (pp. 193-208).

<sup>28</sup> V.S., pp. 120; (p. 168).

<sup>29</sup> V.S., p. 119; (p. 166).

Sobre a relação entre Foucault e o pensamento marxista, especialmente em V.S., ver o interessante artigo BALIBAR, Étienne. "Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme", in: *Michel Foucault, Philosophe*. (Rencontre Internationale Paris, 1988). Paris, Seuil, 1989, pp. 54-76.

formações ocorridas no século XIX - conflitos ligados ao espaço urbano (contaminações, epidemias); urgências econômicas (necessidade de uma mão-de-obra estável e competente, de controlar o fluxo de população e de obter regulações demográficas) - teriam tornado necessária a extensão do dispositivo de sexualidade por toda sociedade. Segundo Foucault, as questões da saúde, do sexo e da reprodução do proletariado passaram, então, a constituir problema, em um momento, porém, em que já não mais existia o risco de sua afirmação por esses meios, pois toda uma tecnologia de vigilância e controle já tinha sido estabelecida (higiene pública, medicina social, política habitacional). O processo de "sexualização" não foi, portanto, homogêneo, nem simétrico, produzindo diferentes efeitos conforme a classe social em que foi implantado: afirmação da burguesia, sujeição do proletariado<sup>30</sup>.

A difusão do dispositivo de sexualidade, ainda segundo Foucault, vai ser compensada pela produção, no fim do século XIX, de um novo elemento diferencial: a interdição da sexualidade. A maneira como ela se exerce e o rigor com que é imposta servirão, então, para estabelecer uma outra forma de distinção social: no lugar da qualidade "sexual" do corpo, a intensidade da sua proibição. Este seria o "ponto de origem" da teoria da repressão, que, aos poucos, teria recoberto todo o dispositivo, dando-lhe o sentido de uma interdição generalizada<sup>31</sup>. Ora, ao situar essa teoria como efeito da expansão do dispositivo de sexualidade, Foucault reavalia o alcance e o papel de-

---

<sup>30</sup> Cf. V.S., pp. 118-120; (pp. 166-168).

Para Gérard Lebrun, essa argumentação entraria em contradição com o propósito de Foucault de descartar toda idéia de estratégia voluntária ou de vetor teleológico em suas análises. Lebrun observa a presença de "uma linguagem quase finalista", que deixa subentender "um objetivo político perseguido [pela burguesia] com bastante consciência". Cf. "O microscópio de Michel Foucault", in: *Passeios ao Léu*. São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 82.

<sup>31</sup> Cf. V.S., p. 120; (p. 169).

sempenhado por certas teses, defendidas especialmente pelos "freudo-marxistas" W. Reich e H. Marcuse e que compõem o que denomina de "hipótese repressiva"<sup>32</sup>. Sem negar que a repressão exista, ele alerta para sua função tática no dispositivo: tornar o poder - entendido como "puro limite traçado à liberdade", como algo que submete e domina os sujeitos, exigindo-lhes somente obediência - tolerável e aceitável, mascarando sua riqueza estratégica, sua eficácia produtiva, ocultando seu "cinismo"<sup>33</sup>. Nesse sentido, o discurso anti-repressivo faria parte da mesma rede histórica que denuncia, representando apenas um de seus deslocamentos e não um abalo às estruturas de dominação.

Por outro lado, a generalização do dispositivo de sexualidade marcaria também a emergência histórica da psicanálise, definida por Foucault, em termos explicitamente lacanianos, como a "teoria da mútua implicação essencial entre a lei e o desejo"<sup>34</sup>. Configura-se, assim, o interlocutor privilegiado de *La volonté de savoir*, em relação ao qual Foucault assume uma

---

<sup>32</sup> A hipótese repressiva parte do pressuposto de que a sexualidade, depois de haver experimentado plena liberdade, foi reprimida - submetida à proibição e ao silêncio - desde a ascensão da economia capitalista. A repressão sexual faria parte da ordem e moral burguesas e estaria direcionada ao proletariado, visando a facilitar a exploração de sua força de trabalho: a produtividade seria incompatível com a intensidade dos prazeres. Essa hipótese também considera que a sexualidade só seria aceita em sua função reprodutora e no interior da relação conjugal. Enfim, segundo seus defensores, uma das formas de combater e destruir a opressão capitalista seria através da luta pela "liberação sexual". Cf. V.S., 2º cap.

W. Reich é citado por Foucault (V.S., p. 123; p. 173), enquanto a referência a H. Marcuse é feita de forma implícita, através da crítica a noções como "dessublimação super-repressiva". Cf. V.S., p. 107; (p. 151).

<sup>33</sup> Cf. V.S., p. 83; (pp. 113-114).

<sup>34</sup> V.S., p. 121; (p. 170).

Jacques-Alain Miller observa que o fato de Foucault nunca citar Lacan nos três volumes de *Histoire de la sexualité* (nem em *Les Mots et les Choses*) não significa que esta não seja uma referência fundamental para a apreensão de todo o projeto de *Histoire de la sexualité*. Cf. "Michel Foucault et la psy

posição bem diferente daquela de *Les Mots et les Choses* (1966)<sup>35</sup>. A psicanálise é agora inserida no dispositivo de sexualidade (sem entretanto, que lhe seja negado o mérito de ter rompido com o conjunto perversão-hereditariedade-degeneração<sup>36</sup>), no qual desempenharia "vários papéis simultâneos"<sup>37</sup>: além de opor-se à teoria da degenerescência, fixaria a sexualidade no sistema da aliança matrimonial e familiar<sup>38</sup> e funcionaria como elemento diferenciador na tecnologia do sexo, permitindo a alguns questionar a interdição e eliminar seus efeitos patológicos<sup>39</sup>.

Em suma, a sexualidade se apresenta como um campo privilegiado de contestação da representação jurídica e negativa do poder - da qual nem Marx nem Freud teriam conseguido se libertar<sup>40</sup> e que, segundo Étienne Balibar, teria possibilitado a combinação de suas teorias<sup>41</sup> -, pois nele, mais do que em qualquer outro, o poder parecia agir pela proibição. Sem

---

chanalyse", in: Michel Foucault, *Philosophe*. Paris, Seuil, 1989, pp. 77-84.

<sup>35</sup> Em *Les Mots et les Choses* (1966), a psicanálise ocupa um "lugar privilegiado", de mérito, aparecendo como "contra-ciência" do homem, que, juntamente com a etnologia e a lingüística, realiza a "contestação mais geral" das ciências humanas (sociologia, psicologia, análise da literatura e dos mitos), desnudando seus limites e fronteiras. Cf. FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966, pp. 385-398 (trad. bras. de Salma Tannus Muchail: *As palavras e as coisas*. 3<sup>a</sup> ed., São Paulo, Martins Fontes, 1985, pp. 390-403). Para J.-A. Miller, a psicanálise ocupa em *La volonté de savoir* um lugar "inverso e simétrico" ao que lhe é atribuído em *Les Mots et les Choses*. Ela não se situa mais, como na pesquisa arqueológica, no princípio da investigação, mas é seu próprio objeto; não é elogiada, mas referida com sarcasmo; enfim, pertence a um dispositivo cuja emergência histórica é contemporânea à das ciências humanas. Cf. MILLER, J.A. *Art. cit.*, pp. 77-79.

<sup>36</sup> Cf. V.S., pp. 112-113; (pp. 156-158).

<sup>37</sup> V.S., p. 123; (p. 172). Para uma exposição mais detalhada da leitura que Foucault faz da psicanálise em V.S., cf. CHAVES, Ernani. *Op. cit.*, pp. 90-121. Sobre a afirmação de Foucault de que a história do dispositivo de sexualidade pode valer como "arqueologia da psicanálise" (V.S., p. 122; p. 172), cf. MEZAN, Renato, "Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise", in: RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 94-125. Uma análise divergente da posição de Mezan sobre essa questão é realizada por Ernani Chaves no apêndice do seu livro.

confundir os adversários, Foucault considera que tanto os reichianos, partidários da temática da "repressão" - que concebe o desejo como algo estranho e exterior ao poder -, quanto os lacanianos, partidários da teoria da "lei" - que estabelece o poder como constitutivo "do desejo e da falta que o instaura"<sup>42</sup> -, apesar de distintos na "maneira de conceber a dinâmica e a natureza das pulsões", são solidários no modo de representar o poder<sup>43</sup>.

Foucault percebe, então, que, questionando a relação entre a concepção jurídica do poder e a sexualidade, estava formulando uma crítica "bem mais radical", a crítica à teoria do desejo<sup>44</sup>. Seu primeiro projeto de *Histoire de la sexualité* percorreria dois caminhos interdependentes: "pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei"<sup>45</sup>. Entretanto, neste momento de suas investigações, a crítica à teoria do desejo está subordinada ao seu interesse em pensar a sexualidade a partir das técnicas positivas do poder. A problemática do desejo só ganha destaque quando, nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité*, Foucault procura traçar uma "genealo-

<sup>38</sup> Cf. V.S., pp. 106-107; (pp. 148-150).

<sup>39</sup> Cf. V.S., pp. 121-122; (pp. 170-172).

<sup>40</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Os intelectuais e o poder", in: M.P., p. 75.

<sup>41</sup> Cf. BALIBAR, Étienne. *Art. cit.*, p. 60.

<sup>42</sup> V.S., p. 79; (p. 108) ("du manque").

<sup>43</sup> Cf. V.S., pp. 79-81; (pp. 107-109).

<sup>44</sup> Cf. V.S., p. 79; (p. 107).

"Ordenei meu argumento em função da desqualificação dessa noção [de um poder essencialmente repressivo], fingindo ignorar que uma crítica estava sendo reformulada além disso, e de modo indubitavelmente bem mais radical: crítica feita em nome da teoria do desejo". Jean Baudrillard certamente não considerou essa passagem de V.S., ao censurar Foucault por falar em poder-saber-prazer, mas não ousar "dizer poder-saber-desejo, quando, no entanto, é desejo, toda teoria do desejo, que está diretamente em questão". Cf. BAUDRILLARD, J. *Op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>45</sup> V.S., p. 87; (p. 120).

gia do homem de desejo"<sup>46</sup>.

### 3. A chave da individualidade

Como a sexualidade tornou-se uma referência fundamental no processo de análise e constituição dos indivíduos? O que teria ocorrido para que seja considerada como o lugar privilegiado em que se aloja a nossa "verdade" de sujeito humano<sup>47</sup>? Por que demonstramos tanto fascínio por ela, uma obstinação em conhecê-la, como se nela fôssemos encontrar "uma verdade pelo menos tão preciosa quanto [a que outros] tinham procurado na terra, nas estrelas e nas formas puras de pensamento..."<sup>48</sup>? A constatação dessa obsessiva "vontade de saber" a respeito da sexualidade é o ponto de partida para a análise histórica de Foucault sobre a articulação entre o sexo, a verdade e a produção da subjetividade.

Embora outras civilizações tenham elaborado procedimentos para produzir a verdade do sexo, a ocidental foi a única a praticar uma "ciência sexual", cuja matriz é dada por "uma forma de poder-saber" que lhe é também própria: a confissão<sup>49</sup>. Desde a Idade Média, diversos acontecimentos teriam contribuí-

<sup>46</sup> Ver cap. IV, pp. 99-100 desta dissertação.

<sup>47</sup> Cf. V.S., pp. 53-62; (pp. 71-84). Ver também a esse respeito, "Não ao sexo rei", *in*: M.P., p. 229 e "Sobre a história da sexualidade", *in*: M.P., p. 258.

<sup>48</sup> V.S., p. 148; (p. 208).

<sup>49</sup> Cf. V.S., pp. 57-58; (pp. 76-78).

Foucault opõe a ciência sexual a um outro procedimento de produção da verdade do sexo - a "arte erótica" -, praticada, por exemplo, na China e no Japão, no qual a verdade é extraída da própria prática sexual, que visa fundamentalmente ao prazer. Posteriormente, ele reconhece a inadequação em estabelecer comparações entre práticas de civilizações diferentes. Cf. "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" (entrev., 1983), *in*: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, pp. 328-329. Ernani Chaves detecta, na contraposição entre a arte erótica e a ciência sexual, a presença de "um certo essencialismo" em Foucault. O sexo, enquanto prazer e sensação,

do para que este procedimento se constituísse em um dos nossos mais importantes rituais de fabricação da verdade, ocupando uma posição central tanto no contexto religioso quanto no civil<sup>50</sup>. Em francês, a própria evolução da palavra (*aveu*) e da função jurídica que designou explicita, segundo Foucault, o processo que inscreveu a confissão da verdade "no âmago dos procedimentos de individualização pelo poder": de declaração escrita atestando a ligação do vassalo ao senhor - o indivíduo era autenticado por seus vínculos de lealdade ou proteção -, passa a significar o reconhecimento, pelo indivíduo, de seus próprios pensamentos e atos - ele é identificado pelo discurso de verdade que é capaz de, ou obrigado a ter sobre si mesmo<sup>51</sup>.

No cristianismo, a confissão possui uma longa história: iniciou-se nos primeiros séculos de nossa era nas instituições monásticas e foi imposta a todos os cristãos depois do IV Concílio de Latrão (1215), que a instituiu como rito obrigatório e periódico. A Reforma e o Concílio de Trento (1545-63) assinalam uma importante transformação na relação entre sexo e discurso, pois além de intensificarem o ritmo anual da confis-

---

funcionaria como "princípio normativo e avaliador" da sexualidade, isto é. do "sexo-desejo". Cf. CHAVES, Ernani. *Op. cit.*, pp. 127-129 e pp. 142-143.

<sup>50</sup> Merecem destaque, entre outros, a codificação do sacramento da penitência no IV Concílio de Latrão; o recuo, na justiça criminal, dos processos acusatórios; o desenvolvimento dos métodos de inquérito e interrogatório; a instauração dos Tribunais de Inquisição. Cf. V.S., p. 58; (p. 78).

<sup>51</sup> Cf. V.S., p. 58; (pp. 78-79).

Sobre o papel da confissão no direito penal, cf. também S. P., pp. 37-39; (pp. 42-43).

Em francês, existe distinção entre *aveu* (confissão na acepção de declarar, atestar algo sobre si mesmo) e *confession* (uma das modalidades de *aveu*, a que ocorre no sacramento da penitência). Como observam os tradutores da edição brasileira de V.S., Foucault emprega quase sempre os dois termos como sinônimos, mas eles ganham conotações diferentes segundo o contexto. Em português, "confissão" traduz tanto *aveu* quanto *confession*, cabendo novamente ao contexto a distinção entre as duas significações.

são, expandiram o seu âmbito, exigindo que se confessassem, além dos atos cometidos contra as leis de Deus (adultério, sodomia, estupro, relações com pessoas interditas pelo sangue), todas as "insinuações da carne"<sup>52</sup> (devaneios, pensamentos, imagens, sensações). Desenvolveram-se novas técnicas de exame de consciência e de direção espiritual, ocorrendo, assim, o deslocamento da atenção, do ato sexual, para os segredos e mistérios do desejo, o qual só poderia ser conhecido e modificado se colocado em discurso. Para Foucault, esses procedimentos penitenciais constituem o "núcleo formador"<sup>53</sup> do dispositivo de sexualidade: "a história [da] sexualidade moderna... já se forma em grande parte com a pastoral cristã"<sup>54</sup>.

A partir do século XVI, a "injunção a confessar" foi, pouco a pouco, ultrapassando os limites jurídicos e eclesiásticos, emigrando para outros domínios, como o pedagógico, o literário, o familiar e especialmente o médico. Assumindo novas formas - relatos autobiográficos, cartas, interrogatórios, entrevistas, consultas -, os procedimentos confessionais expandiram-se pela sociedade, tornando-se uma prática tão difundida que fez do homem um incansável confitente:

*"(...) confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama (...). Tanto a ternura mais desarmada quanto os mais sangrentos poderes têm*

---

<sup>52</sup> V.S., p. 23. (p. 28).

<sup>53</sup> V.S., p. 102; (p. 142).

<sup>54</sup> V.S., p. 25; (p. 32).

Nessa obra, Foucault faz referência ao cristianismo nas épocas medieval e clássica. Seu projeto inicial incluía a análise das práticas confessionais entre os séculos X e XVIII. Cf. "Sobre a história da sexualidade", in: M.P., p. 265. Posteriormente, em função das novas orientações de suas pesquisas, dará maior atenção ao cristianismo primitivo, ver cap. III, pp. 90-93 desta dissertação.

*necessidade de confissões. O homem, no Ocidente, tornou-se um animal de confissão*"<sup>55</sup>.

No século XIX, criam-se as condições para a formação de uma "ciência sexual". A pedagogia, a medicina e a psiquiatria registram com detalhes as confissões, organizando um "grande arquivo dos prazeres do sexo"<sup>56</sup>, que os descreve, sistematiza e classifica: a gestão do sexo passa, então, a depender da produção de discursos com validade científica. O antigo modelo jurídico-religioso da confissão, entretanto, não é abandonado; apenas assimila modificações que o adaptam às novas exigências teóricas e metodológicas. Foucault assinala os mecanismos utilizados para esse ajustamento<sup>57</sup>. 1) A codificação clínica das técnicas de "fazer falar", através da combinação entre a "narração de si mesmo" e o exame (campo de sinais e sintomas decifráveis), que a hipnose e a associação livre testemunhariam. 2) A postulação de que o sexo é a causa geral e difusa das mais diversas enfermidades: seus perigos ilimitados justificam sua submissão a uma inquisição exaustiva. 3) O estabelecimento do princípio de uma latência intrínseca à sexualidade: seu funcionamento é fugidio e obscuro; tudo o que, à primeira vista, não é sexual, pode muito bem sê-lo. Por isso, a presença de um confidente torna-se imprescindível, pois possibilitará àquele que confessa conhecer esse funcionamento. 4) A utilização do "método da interpretação", capaz de postular um sentido à fala lacunar e incompleta: "é preciso duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz", a fim de que se produza uma verdade científica. A confissão deixa, portanto, de ser uma "prova" e torna-se um "sinal". 5) A medicalização dos efeitos da confissão, situando a sexualidade não

---

<sup>55</sup> V.S., p. 59; (pp. 79-80). ("*une bête d'aveu*")

<sup>56</sup> V.S., p. 63; (p. 85).

<sup>57</sup> Cf. V.S., pp. 62-66; (pp. 84-90).

mais apenas em torno do pecado, da culpa, morte ou salvação, mas no registro da vida, da doença, do normal e do patológico.

Porque se fez do sexo o grande enigma, a causa onipresente, o sentido geral e inquietante que, independente de nós mesmos, atravessa nossa conduta e existência, a constituição da verdade e da identidade dos sujeitos na modernidade não pode ser desvinculada de sua interrogação e problematização:

*"É pelo sexo... ponto imaginário fixado pelo dis-  
positivo de sexualidade, que cada um deve pas-  
sar para ter acesso à sua própria inteligibili-  
dade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento  
oculto e o princípio produtor de sentido), à  
totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte  
real e ameaçada deste corpo do qual constitui  
simbolicamente o todo), à sua identidade (já  
que alia a força de uma pulsão à singularidade  
de uma história)"<sup>58</sup>.*

No jogo entre a verdade do sexo produzida pela ciência sexual e a verdade de cada um estabeleceram-se as condições para a formação de uma "ciência do sujeito" - saber que não diz tanto respeito às suas características ou atributos, mas aquilo que o determina e, paradoxalmente, lhe escapa:

*"(...) segundo círculos cada vez mais estreitos, o projeto de uma ciência do sujeito começou a gravitar em torno da questão do sexo. A causalidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder imanentes a tal discurso"<sup>59</sup>.*

A tese de Foucault é clara: a emergência da ciência do sujeito faz parte da expansão do dispositivo de sexualidade, que abre novas e amplas possibilidades para a infiltração, disseminação e intervenção do poder nos aspectos mais particulares e "profundos" da vida do indivíduo. Assim, o que parecia

---

<sup>58</sup> V.S., pp. 145-146; (pp. 205-206). ("... chacun doit passer").

<sup>59</sup> V.S., pp. 68-69; (p. 94). ("... selon des cercles de plus en plus serrés (...)!").

ser liberação do silêncio imposto por um poder "repressivo", emancipação e participação ativa dos sujeitos no processo de sua formação e transformação - uma vez que se colocam a si mesmos como objetos de conhecimento -, revela-se um insidioso mecanismo de sujeição. Presos a uma representação negativa do poder, não percebemos, segundo Foucault, a estrutura de poder imanente à prática "confessante". Se, no campo religioso, aquele que requisita e ouve a confissão tem o poder de perdoar, purificar e viabilizar a salvação, no registro científico a relação entre confitente e confessor se organiza a partir da aspiração a uma vida saudável dentro da normalidade. O poder da quele que escuta advém de seu saber, de sua capacidade em enunciar a significação oculta do sexo, seu sentido implícito. A interpretação aponta para o que o sujeito não pode apreender por si mesmo pela introspecção, liberando aquilo que o define e fixando-o a uma identidade.

Um dos princípios internos mais importantes de funcionamento da sexualidade como dispositivo político é, portanto, o de suscitar o fascínio pelo sexo, o desejo de conhecê-lo, esmiuçando-o nos seus mínimos detalhes, perseguindo-o nas nossas condutas, sonhos e até nos primeiros anos da infância, a fim de dele extrair a "chave da [nossa] individualidade"<sup>60</sup>. O que Foucault vem mostrar é que esta chave já está moldada, que o dispositivo de sexualidade, erotizando os corpos, intensificando os prazeres e incitando ao discurso, determina, de antemão, os "segredos" a serem "desvendados". Em suma, a formação dos sujeitos através da sexualidade é mais um efeito das relações de sujeição, uma produção efetivada no circuito das tramas de poder e saber.

---

<sup>60</sup> V.S., p. 137; (p. 192).

## CAPÍTULO III

## DO PODER AO GOVERNO

Oito anos separam a publicação de *La volonté de savoir* do segundo e terceiro volumes de *Histoire de la sexualité*, que efetuam, como veremos, importantes deslocamentos temáticos e cronológicos com relação às pesquisas inicialmente programadas<sup>1</sup>. Esses deslocamentos, entretanto, não deveriam causar tanta surpresa, pois já no primeiro volume e em entrevistas concedidas logo após sua publicação, Foucault deixou transparecer uma certa hesitação quanto ao prosseguimento de seu plano primitivo<sup>2</sup>. As publicações dos trabalhos desenvolvidos nesse período são dispersas e descontínuas: os resumos de seus cursos e seminários no *Collège de France*, alguns artigos, conferências e entrevistas, a organização e apresentação de um dossiê. Pretendemos, a partir desses fragmentos, refazer alguns percursos, acompanhando as buscas que testemunham a inquietação intelectual de Foucault e que vão imprimir novos rumos em sua história da sexualidade.

Uma coisa é certa: seu plano inicial não é logo abandonado<sup>3</sup>, e são justamente alguns dos problemas suscitados por ele

<sup>1</sup> Ver, cap. II, p. 54, nota 1, desta dissertação.

<sup>2</sup> Cf. V.S., p. 79; (p. 107). Em entrevista, Foucault atribui a V.S. o caráter de um "jogo": "... quis ver se aquilo podia ser dito e até que ponto podia ser dito (...). O que existe de incerto no que escrevi é certamente incerto. Não há artifícios; não há retóricas. E não estou certo quanto ao que escreverei nos próximos volumes. Por isso queria saber qual foi o efeito produzido por este discurso hipotético, geral". "Sobre a história da sexualidade", in: M.P., p. 243.

<sup>3</sup> Cf. "Le souci de la vérité" (1984), entrevista em que Foucault afirma que havia até mesmo começado a escrever dois livros conforme o seu plano primitivo. *Magazine littéraire*, nº 207, mai 1984, p. 18.

que conduzem a novas investigações. Assim, em 1977, Foucault redige o prefácio à tradução francesa de *My secret life*, texto anônimo do final do século XIX, em que um libertino inglês — ao qual são feitas várias referências em *La volonté de savoir*<sup>4</sup> —, narra minuciosamente suas experiências sexuais, e que, segundo Foucault, melhor que a Rainha Vitória, "pode servir como figura central na história [da] sexualidade moderna"<sup>5</sup>. Em 1978, publica *Herculine Barbin dite Alexina B*, livro, pouco citado, sobre um caso de hermafroditismo<sup>6</sup>. O dossiê, apesar de não reunir uma documentação tão rica quanto o de Pierre Rivière<sup>7</sup>, segue a mesma orientação<sup>8</sup>. No prefácio, intitulado "O verdadeiro sexo"<sup>9</sup>, esclarece que seu interesse pelo caso adveio, entre outros motivos, do fato de datar da segunda metade do século XIX, época em que se intensifica, tanto na medicina quanto na justiça, a procura de identidade na ordem sexual. Trata-se, em suma, do "problema do indivíduo e da espécie na ordem das anomalias sexuais"<sup>10</sup> e, com isso, Foucault dá continuidade a

<sup>4</sup> Cf. V.S., por exemplo, pp. 25, 34; (pp. 31, 32, 45).

<sup>5</sup> V.S., p. 25; (p. 32).

<sup>6</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Trad. Irley Franco, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983.

Em síntese, trata-se da história de uma moça criada em internatos e conventos femininos até aos vinte e dois anos de idade, quando foi finalmente reconhecida como um "verdadeiro" rapaz, sendo obrigada, após um processo judiciário, a mudar legalmente de estado civil. Incapaz de adaptar-se à sua nova identidade, Herculine-Alexina, aos 30 anos, suicida-se.

<sup>7</sup> O dossiê sobre o "caso Rivière", jovem camponês francês que em 1835 matou a mãe e dois irmãos, resulta das pesquisas coordenadas por Foucault nos seminários do *Collège de France* em 1972 e 1973. Reúne as peças judiciárias do processo, as perícias médico-legais realizadas por psiquiatras da época e o memorial de Pierre Rivière, em que procura explicar seus crimes. A edição desses documentos é acompanhada por sete ensaios, sobre diferentes aspectos do caso, escritos por Foucault e seus colaboradores. Esse trabalho coletivo obteve grande repercussão, tendo sido realizado em 1975 um filme (do qual Foucault participou representando o papel de um dos juizes) baseado no livro e dirigido por René Allio. Cf. FOUCAULT, M. (org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão* (1973). Trad. Denize Lezan. 2ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 1982.

<sup>8</sup> São apresentadas as memórias de Herculine-Alexina (escritas quando já havia sido estabelecida sua nova identidade), relatórios médicos e psiquiátricos, pareceres jurídicos e jornalísti

uma das linhas de pesquisa apresentadas no primeiro volume de *Histoire de la sexualité*.

Por outro lado, ele se afasta cada vez mais de seu projeto inicial, quando, desenvolvendo a temática da bio-política da população, esboçada no último capítulo de *La volonté de savoir*, constata que ela só poderia ser compreendida se inserida em um tema mais amplo, presente desde o século XVII: a gestão das forças estatais<sup>11</sup>. Assim, uma reflexão específica sobre a ação do Estado, não realizada em *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*, ganha espaço em seu trabalho, ainda que de forma indireta, pois o fio condutor de suas análises será a questão do governo. Tratada, inicialmente, sob o ponto de vista do "governo dos outros", e, depois, na perspectiva do "governo de si", esta nova problemática provocará significativas inflexões em sua genealogia do sujeito.

## 1. A noção de governo

O que designa o termo "governo" em Foucault? Primeiramente, a investigação sobre a emergência histórica da população como objeto de poder e saber o levou a estudar uma série de tratados e doutrinas que, entre os séculos XVI e XVIII, procuravam orientar e avaliar a conduta dos governantes em situa-

---

cos, como também uma novela, baseada no caso, escrita por um psiquiatra alemão.

<sup>9</sup> O prefácio da edição brasileira não faz parte da edição francesa publicada em 1978. Trata-se da introdução feita por Foucault em 1980 para a edição americana. Cf. "Introduction", in: *Herculine Barbin*. New York, Pantheon Books, 1980, pp. VII-XVII.

<sup>10</sup> FOUCAULT, M. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*, p. 5.

<sup>11</sup> Cf. A.C.F., 78<sup>e</sup> année, pp. 448-449.

ções específicas (conflitos internos e interestatais, garantia da segurança e da ordem, promoção do bem-estar). Esses discursos possuíam, portanto, um conteúdo prático e operacional, e foi justamente a partir deles que Foucault elaborou a noção de governo<sup>12</sup>.

Em segundo lugar, para entender a problemática do governo, não se pode desvinculá-la do momento de sua emergência. Segundo Foucault, ela surge, com intensidade, no século XVI, em decorrência da convergência de dois processos históricos. O primeiro refere-se à superação da estrutura feudal, dando lugar a novas relações sócio-econômicas e à formação dos Estados soberanos. Instalou-se então um período incerto de competição econômica e militar, em que cada Estado procurou assegurar sua sobrevivência, buscando desenvolver suas forças e conhecer a de seus rivais. O segundo processo ocorreu no campo religioso, com a Reforma e a Contra-Reforma assinalando momentos de questionamento em torno da maneira como os homens devem ser dirigidos espiritualmente a fim de se garantir a sua salvação. É nesse período de mudanças e indefinições, em que as duas referências universais do período medieval (Império e Igreja) perdem sua força, que o problema geral do governo - como se governar, como ser governado, por quem e com que objetivo - colocou-se de forma incisiva<sup>13</sup>. O governo não se refere, então, apenas ao poder executivo e às estruturas políticas, mas designa a atividade que utiliza um conjunto de procedimentos e técnicas com a finalidade de dirigir a própria ação ou a ação dos outros em um determinado contexto<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. FOUCAULT, M. "A governamentalidade" (Curso do *Collège de France*, 1 de fevereiro de 1978), *in*: M.P., pp. 277-293. Ver também PASQUINO, Pascale. "La problématique du 'gouvernement' et de la 'véridiction'", *Actes*, nº 54, été 1986, pp. 17-18.

<sup>13</sup> Cf. "A governamentalidade", *in*: M.P., pp. 277-278.

<sup>14</sup> Cf. A.C.F., 80<sup>e</sup> année, p. 449.

Em Foucault, o termo guarda o sentido amplo que possuía no século XVI, isto é, o de "conduta" - tanto como modo de conduzir os outros, quanto maneira de se comportar, de guiar a si próprio. Neste sentido, pode-se falar em uma pluralidade de formas de governo: governo de si mesmo, governo das almas, das crianças, de uma família, de um convento ou de um Estado<sup>15</sup>. A noção de governo é, em última instância, uma reformulação, mais refinada e elaborada, da temática do poder, uma tentativa de enfrentar as críticas, reduções e generalizações sofridas pela análise microfísica<sup>16</sup>. Ela lhe permite mostrar como as ações do poder se exercem em todo espaço social, impedindo, de maneira definitiva, que seja considerado um simples "teórico do confinamento" e sua obra, reduzida à denúncia ou crítica das instituições<sup>17</sup>.

No artigo "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il" (1982), as relações de poder são definidas como sendo aquelas em que as ações de alguns homens se exercem sobre as ações atuais ou

---

<sup>15</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?" in: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, pp. 313-314.

<sup>16</sup> Uma das críticas mais corrosivas dirigidas à "microfísica do poder" foi formulada por Jean Baudrillard, que considera insuficiente substituir uma concepção "negativa" do poder por uma "positiva". Para ele, o discurso de Foucault seria também um discurso do poder, só sendo possível porque reforça o "simulacro" de um poder já morto. Cf. BAUDRILLARD, J. *Op. cit.*, pp. 11-99. Uma redução frequentemente sofrida pela análise das relações entre saber e poder consiste em identificar o saber ao poder, desconsiderando que o interesse de Foucault se dirige justamente para a complexidade da relação estabelecida entre ambos. A generalização ficou por conta da tentativa de se fazer uma teoria e um método universais de produção dos saberes a partir das investigações históricas e específicas de Foucault sobre a formação das ciências do homem. Uma boa análise das formulações de Foucault sobre as questões do governo, do poder e do Estado pode ser encontrada em SMART, Barry. *Michel Foucault*. Chichester, Ellis Horwood, 1985, cap. 4.

<sup>17</sup> Foucault considera legítimo o estudo das relações de poder em espaços institucionais fechados (por exemplo: prisões, escolas, hospitais); porém, esse tipo de análise apresenta, segundo ele, uma série de inconvenientes. Em primeiro lugar, como os mecanismos criados por uma instituição têm por finalidade assegurar a sua própria sobrevivência, corre-se o risco de detectar funções basicamente reprodutoras. Em segundo lugar, enfrenta-se o perigo de buscar nas próprias instituições a expli

possíveis de outros<sup>18</sup>. O fato de alguns indivíduos ou grupos (e com isso Foucault resgata o papel dos atores nos mecanismos do poder) poderem determinar, mas nunca de maneira absoluta, a conduta de outros, indica uma relação de poder. Esta não implica mais, necessariamente, o exercício físico e material da dominação, como na disciplina, pois trata-se de "um modo de ação que não atua direta ou imediatamente" sobre indivíduos ou grupos, mas que age sobre suas ações<sup>19</sup>.

Dessa maneira, para que haja uma relação de poder, é preciso que aquele sobre o qual o poder se exerce seja reconhecido e preservado como sujeito livre. Por "sujeitos livres" Foucault entende "sujeitos individuais ou coletivos que têm frente a eles um campo de possibilidade onde várias reações e diversos modos de comportamento podem ocorrer"<sup>20</sup>. O exercício do poder consiste no conjunto de ações que visam a incitar, facilitar ou dificultar outras ações, enfim, a organizar as pos-

---

cação e a origem das relações de poder, ou seja, de explicar o poder pelo próprio poder. Enfim, tal análise corre o risco de ver nas relações de poder apenas modulações da coerção e da lei. A sugestão de Foucault é de que as instituições sejam estudadas a partir das relações de poder e não o inverso. Cf. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?". *Art. cit.*, pp. 315-316.

<sup>18</sup> Nesse artigo, Foucault distingue as relações de poder das de comunicação e das capacidades objetivas (ações exercidas sobre as coisas, visando a transformá-las). Ao realizar essa distinção, reconhece que foi influenciado pelas sugestões de Habermas, sem, porém, deixar de criticá-lo por tomá-las como três "transcendentais". Cf. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?". *Art. cit.*, p. 310, n. 1. Ver também FOUCAULT, M. e SENNET, R. "Sexuality and solitude", *London Review of Books*, III, 9, 21 may-3 june 1981, p. 4. Sobre as relações entre o pensamento de Foucault e Habermas, ver, por exemplo, ROUANET, Sérgio P. "Poder e Comunicação", in: *As Razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 147-192; DREYFUS, H. e RABINOW, P. "Habermas et Foucault: qu'est-ce que l'agê d'homme?", *Critique*, n° 471-472, août-sep. 1986, pp. 857-872; JANICAUD, Dominique. "Rationalité, puissance et pouvoir", in: *Michel Foucault, Philosophe*, pp. 331-352.

<sup>19</sup> Cf. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?". *Art. cit.*, p. 313 ("un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement").

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 314 ("sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place").

sibilidades desse campo. A liberdade aparece, então, como condição de existência do poder: a relação entre ambos não é de exclusão ou antagonismo, mas de provocação constante e incitação recíproca<sup>21</sup>.

Sem negar que o consentimento e a violência estejam muitas vezes presentes nas relações de poder, Foucault não os considera, contudo, como aquilo que as define, sendo, antes, seus instrumentos ou efeitos. Assim, se mais uma vez ele não privilegia a soberania e a lei em sua análise do exercício do poder, agora, concede uma importância menor à disciplina e ao modelo bélico, em favor da problemática do governo. Esta não elimina nem substitui as questões da soberania e da disciplina, porém ganha proeminência<sup>22</sup>, constituindo-se na melhor maneira de explicitar o que há de específico nas relações de poder:

*"Governar... é estruturar o campo de ação possível dos outros. O modo de relação próprio ao poder não deveria, então, ser procurado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e do vínculo voluntário (que não podem ser mais do que instrumentos); mas do lado desse modo de ação singular - nem guerreiro nem jurídico - que é o governo"*<sup>23</sup>.

## 2. Governo dos outros

Nos anos de 1978 a 1980, Foucault desenvolveu pesquisas sobre uma das formas possíveis de governo dos outros - o

<sup>21</sup> Cf. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?" *Art. cit.*, pp. 314-315.

<sup>22</sup> Cf. "A governamentalidade", *in*: M.P., pp. 291-292.

<sup>23</sup> "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?". *Art. cit.*, p. 314. (*Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire [qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments]; mais du côté de ce mode d'action singulier - ni guerrier ni juridique - qui est le gouvernement*).

governo do Estado -, a fim de verificar os processos através dos quais sua administração direciona a conduta dos homens. A progressiva mudança de ênfase do território para a população na gestão estatal, a partir do século XVIII, levou ao surgimento de novos objetivos e, por conseguinte, de novos problemas e técnicas no exercício do poder, os quais Foucault tenta, agora, explicitar. Não se propõe, entretanto, a estudar os diferentes processos (econômicos, políticos e sociais) relacionados ao nascimento dos Estados modernos, nem as diferentes instituições que foram criadas para que eles se afirmassem. Ainda que vários tipos de relações de poder presentes na trama social tenham sido elaborados e racionalizados, desde o século XVI, a partir do modelo estatal<sup>24</sup>, ele considera que mais importante para a modernidade não é tanto essa estatização da sociedade, mas o que chamou de "governamentalização do Estado"<sup>25</sup>. Para Foucault, o Estado é menos uma causa, do que um efeito das múltiplas formas de governo que se sobrepõem, se reforçam e se anulam em uma sociedade. Seu projeto será, então, o de explicar sua gênese a partir das práticas e táticas concretas de governo, que definem o que lhe compete ou não e que constituem a sua materialidade tangível: o Estado só pode ser apreendido em atos e não através de abordagens essencialistas e globalizantes<sup>26</sup>.

O governo dos homens pelos homens - quer se trate do poder de uma classe sobre outra, dos adultos sobre as crianças, dos homens sobre as mulheres ou da administração pública sobre a população - supõe sempre determinada forma de racionalidade. Perguntando-se pelo tipo de racionalidade presente na prática do governo do Estado, Foucault pretende

<sup>24</sup> Cf. "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?" *Art. cit.*, p. 318

<sup>25</sup> "A governamentalidade", *in*: M.P., p. 292.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 292-293.

produzir "uma crítica da razão política"<sup>27</sup>. Entretanto, esse projeto, à primeira vista ambicioso e global, não se contrapõe à sua perspectiva anterior de realizar pesquisas delimitadas e circunscritas, pois ao termo "razão" é concedido um sentido instrumental e relativo. A "razão em geral" não serve de parâmetro para o estudo de práticas concretas, sejam elas econômicas, científicas ou políticas. Se, para Foucault, a relação entre a racionalização e os excessos do poder político é algo evidente - os campos de concentração e a burocracia seriam testemunhos incontestáveis desse vínculo<sup>28</sup> -, ele não se dispõe, entretanto, a participar do "processo da razão", de sua condenação ou absolvição, o que lhe parece ser totalmente estéril:

*"Inicialmente, porque o assunto em questão nada tem a ver com a culpabilidade ou a inocência. Em seguida, porque é absurdo invocar a 'razão' como a entidade contrária à não-razão. Enfim, porque tal processo nos condenaria a representar o papel arbitrário e enfaçonado do racionalista ou do irracionalista"*<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique". Trad. do inglês por P.E. Dauzat, *Le Débat*, nº 41, sep-nov. 1986, pp. 5-35. (Conferências pronunciadas na Universidade de Stanford, nos dias 10 e 16 de outubro de 1979). É a partir dessa época que Foucault ganha maior notoriedade nos meios acadêmicos dos Estados Unidos, país ao qual retornará anualmente até 1983, para pesquisar e pronunciar cursos e conferências relacionados aos temas de sua *Histoire de la sexualité*. (1980, Berkeley, "Truth and subjectivity"; 1981, New York, "Sexuality and solitude" [com Richard Sennett]; 1982, Burlington, "Technologies of the self"; 1983, Berkeley, "The culture of the self"). A esse respeito, cf. ERIBON, Didier. *Op. cit.*, pp. 331-336.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p. 6. Ver também a esse respeito FOUCAULT, M. "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet". *Art. cit.*, p. 299.

<sup>29</sup> "Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique". *Art. cit.*, p. 6. ("*D'abord, parce qu'il n'est question ni de culpabilité ni d'innocence en ce domaine. Ensuite, parce qu'il est absurde d'invoquer la 'raison' comme l'entité contraire de la non-raison. Enfin, parce qu'un tel procès nous piègerait en nous obligeant à jouer le rôle arbitraire et ennuyeux du rationaliste ou de l'irrationaliste*"). No posfácio a *L'impossible prison*, Foucault apresenta três razões (de fato, de método e de princípio) para mostrar por que não buscou fazer a crítica do racionalismo. Afirma que, mesmo se uma das tarefas do Iluminismo foi a de multiplicar os poderes políticos da razão, ele jamais o considerou como "o fator responsável pelo totalitarismo". Cf. PERROT, Michelle (org). *Op. cit.*, pp.

Seu objetivo é o de estudar o tipo específico de racionalidade política produzida pelo Estado moderno. Esta começa a ser elaborada, segundo ele, entre fins do século XVI e início do XVIII, nas teorias sobre a arte de governar - a razão de Estado e a teoria da polícia -, que romperam com modelos tradicionais do pensamento político, estabelecendo uma reflexão que se situa entre os conselhos aos príncipes e a constituição de uma ciência política<sup>30</sup>.

O primeiro desses modelos encontra raízes na adaptação da reflexão aristotélica ao pensamento cristão realizada por São Tomás de Aquino, que concretiza, ao mesmo tempo, uma tradição jurídica e uma cristã. De acordo com este modelo, a política tem um conteúdo ético, está subordinada a valores transcendentais e orienta-se no sentido da realização do bem comum. O soberano deveria pautar-se em virtudes como a sabedoria, a prudência e, fundamentalmente, a justiça, tendo, como parâmetro perfeito de um bom governo, a maneira como Deus regula a natureza.

O outro modelo tradicional de reflexão política encontra-se principalmente em *O Príncipe*, que representa importante ruptura em relação ao anterior, pois nele o exercício do poder aparece desvinculado de qualquer idéia de justiça ou bem comum.

---

317-318 ("*le facteur responsable du totalitarisme*"). Acreditamos que essas colocações rechaçam o rótulo de "irracionalista" imposto a Foucault com afoiteza por alguns críticos, como J. Guilherme Merquior. Sobre o debate entre J. G. Merquior e Sérgio P. Rouanet, em que se discute se Foucault é um traidor ou um herdeiro do Iluminismo, cf. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 1 e 15-2-86 e 1 e 8-3-86. Caderno de Programas e Leituras. Os artigos de Rouanet foram republicados em seu livro *As Razões do Iluminismo*, pp. 193-216.

<sup>30</sup> Cf. "Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique". *Art. cit.*, pp. 22-34. Foucault recorreu a uma série de textos políticos europeus, especialmente os produzidos na Itália e Alemanha (países que enfrentaram maiores dificuldades para se constituírem em Estados), do período acima referido, que tratam do governo do Estado. Lembre-se, ainda, que Foucault usa o termo "arte" (p. 24) para se referir a uma "técnica que se conforma a certas regras". ("*une technique se conformant à certaines règles*").

Segundo Foucault, o foco da reflexão de Maquiavel não é a existência do principado em si, mas o vínculo, não natural ou jurídico, que sustenta a ligação do príncipe com seus súditos e seus territórios. Por isso, *O Príncipe* constituiu-se em um "ponto de repulsão", em relação ao qual se situou grande parte da literatura sobre o governo do Estado, pois, para esta, "ser hábil em conservar [um] principado não é de modo algum possuir a arte de governar"<sup>31</sup>.

As teorias sobre a arte de governar tentam responder operativamente à crescente complexidade da nova ordem política representada pela formação dos Estados modernos. Trata-se de um momento em que as questões relacionadas ao conhecimento e desenvolvimento das forças de um Estado passam a ser mais importantes que aquelas ligadas à legitimidade do poder de um soberano sobre seu território. Conseqüentemente, a segurança interna e externa tornam-se o objeto supremo de um governo que ganha autonomia tanto em relação à ordem ética, quanto à sustentação ou destino individual do príncipe.

O tema da "razão de Estado" seria a "primeira forma de cristalização" da arte de governar, e, se hoje a expressão ganhou um sentido pejorativo - ligado ao arbítrio de certos procedimentos que são justificados pelo interesse exclusivo do Estado -, possuía, nos séculos XVI e XVII, um sentido positivo, pois referia-se à racionalidade própria à administração dos Estados<sup>32</sup>. Postulou-se, então, que o Estado se governa segundo princípios e exigências que lhe são próprios, pois dependem de sua realidade específica, não podendo ser deduzidos de leis naturais ou divinas, nem de virtudes ou tradições.

A razão de Estado, portanto, requer do governante um saber concreto e preciso sobre a situação geográfica de seu

---

<sup>31</sup> "A governamentalidade", *in*: M.P., p. 280.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 285-286.

território, sua história, suas atividades comerciais, seus recursos, exércitos, cidades e habitantes: este modo de governo está intimamente associado ao nascimento de certos saberes como a estatística, a demografia e a geografia. O Estado é, ao mesmo tempo, objeto e lugar de formação de conhecimentos específicos, que, por sua vez, podem ser utilizados posteriormente como tática de governo. Em um contexto de disputas e rivalidades, a preservação e o aumento da potência estatal servem como justificativa para um governo exaustivo e crescente, tanto das situações quanto dos homens.

Contudo, a doutrina da razão de Estado, por estar ainda presa a certas concepções do pensamento político, acabaria constituindo-se, segundo Foucault, em um obstáculo para que a arte de governar encontrasse sua própria dimensão<sup>33</sup>. Por um lado, estava impregnada pelo problema da soberania como questão teórica e como matriz da organização política. Por outro lado, apoiava-se no modelo de governo da família pelo pai, buscando apenas transpor a "economia" - entendida, nessa época, como a sãbia administração da casa, dos bens e dos indivíduos no interior da família<sup>34</sup> - ao nível mais amplo da gestão estatal.

A "doutrina da polícia", por sua vez, ampliará, nos séculos XVII e XVIII, a abrangência das ações estatais. Não possuindo o sentido estritamente repressivo que lhe atribuímos hoje, mas sendo compreendida como uma técnica de governo que visa à majoração das forças coletivas e individuais, a polícia estabeleceu os instrumentos, bem como os domínios e as atividades em que o Estado devia intervir<sup>35</sup>. Foucault constata, en-

<sup>33</sup> Cf. "A governamentalidade", in: M.P., p. 286.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, p. 287.

<sup>35</sup> Cf. "Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique". *Art. cit.*, pp. 27-33. Já em S.P. [pp. 187-188; (pp. 214-25)] e em V.S. [pp. 27-28; (p. 35)] encontramos referências à doutrina da polícia. Sobre o assunto, ver também BARRET-

tão, que a responsabilidade estatal era muito ampla, dirigindo desde a conduta dos indivíduos (moralidade, capacidade profissional, honestidade) até as relações de trabalho e comércio, lazer, ordem pública, higiene e saúde.

É com a tecnologia da polícia que a população, entendida como um conjunto de seres vivos que possuem traços biológicos e patológicos específicos, torna-se um dos principais objetos de intervenção, pois passa a ser considerada como peça essencial do vigor econômico e político de um Estado. Para garantir uma população saudável e ativa, a prática governamental teve de se preocupar com os fenômenos relacionados a ela - reprodução, longevidade, fertilidade - e que dependem de saberes e procedimentos próprios. Assim, como observa Foucault, a preocupação governamental com a vida dos indivíduos e da população não constitui um fim moral ou um objetivo em si, mas um meio prático e instrumental de fortalecimento e consolidação do poder do Estado, tanto interna quanto externamente. Para ele, a concepção do bem-estar, formulada basicamente em termos de questões biológicas, mostra como a política se foi transformando em "bio-política"<sup>36</sup>.

A determinação da população como objeto que o governante deve considerar para conseguir atuar de modo racional e planejado é o que teria contribuído para desbloquear a arte de governar<sup>37</sup>. Em primeiro lugar, a perspectiva da população, com suas características e fenômenos próprios, permitiu suprimir o modelo da família. Em segundo lugar, ao aparecer como objetivo final do governo, a população induziu ao surgimento de novas táticas e procedimentos no exercício do poder. As ações

---

KRIEGEL, Blandine. "Michel Foucault et l'État de police", in: *Michel Foucault, Philosophe*, pp. 222-229.

<sup>36</sup> Cf. A.C.F., 78<sup>e</sup> année, pp. 447-448.

<sup>37</sup> Cf. "A governamentalidade", in: M.P., pp. 288-290.

sobre ela se dão principalmente através de técnicas e "campanhas" sistemáticas, direcionadas para mudanças de atitude e maneira de viver (alimentação, habitat, procriação, educação de filhos), e não de leis e regulamentos. A família torna-se, então, um de seus segmentos internos e um dos instrumentos privilegiados no empreendimento dessas campanhas de controle e regulação. Em terceiro lugar, a população criou as condições para o nascimento de um saber como a economia política. Se a taxa populacional é uma variável que depende de vários fatores, muitos deles não naturais (como, por exemplo, a circulação da riqueza, a repartição dos lucros, o sistema de impostos), ela pode, conseqüentemente, ser analisada racionalmente e modificada artificialmente através de intervenções na economia, entendida não mais como a boa gestão da família, mas como um nível específico da realidade.

Na passagem da arte de governar (dominada pela estrutura da soberania) para a ciência política (dominada pelas técnicas de governo), Foucault observa, portanto, a formação de um conjunto indissociável, que, a partir do século XVIII, contribuiu para que entrássemos na "era da governamentalidade":

*"O que gostaria de mostrar é a relação histórica profunda entre: o movimento que abala a constante da soberania colocando o problema, que se tornou central, do governo; o movimento que faz aparecer a população como um dado, como um campo de intervenção, como o objeto da técnica de governo; e o movimento que isola a economia como setor específico da realidade e a economia política como ciência e como técnica de intervenção do governo neste campo de realidade"*<sup>38</sup>

Por outro lado, suas pesquisas mostram-lhe que, desde sua formação, o Estado exerce uma forma complexa de ação política que obtém êxito por combinar procedimentos totalizadores com técnicas de individualização. Para produzir um meio de controle amplo (sobre a população), o poder estatal depende de

---

38 "A governamentalidade", in: M.P., p. 291.

uma especificação crescente da individualidade: as intervenções reguladoras apóiam-se nos adestramentos individuais. Dessa forma, Foucault realça o fato de que o Estado moderno é uma "matriz de individualização"<sup>39</sup>, opondo-se às concepções que o caracterizam simplesmente como uma organização política centralizada e centralizadora, que se teria afirmado desconsiderando os indivíduos, ocupando-se apenas dos interesses de uma classe ou de um determinado grupo de cidadãos:

*"Eu não creio que seja necessário considerar o 'Estado moderno' como uma entidade que se desenvolveu desprezando os indivíduos, ignorando quem eles são e até sua existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito bem elaborada, na qual os indivíduos podem ser integrados com uma condição: que se atribua a esta individualidade uma nova forma e que a submetam a um conjunto de mecanismos específicos"*<sup>40</sup>.

Assim é que, a partir do século XVIII, através de uma série de agentes e instituições sociais (família, hospitais, escolas), desenvolvem-se técnicas de poder voltadas para os indivíduos. Elaboram-se práticas de tipo educativo, médico e psicológico destinadas a conduzi-los permanentemente, através da produção de sua saúde, educação e, em última instância, de sua própria verdade. Enfim, para direcionar a conduta dos outros, a administração estatal controla a vida cotidiana, determinando a identidade dos indivíduos e classificando-os em categorias definidas como universais e verdadeiras. Nesse sentido, afirma Foucault, a formação do Estado moderno é um episódio de grande importância "na história [do] governo dos indivíduos por

---

<sup>39</sup> "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet". Art. cit., p. 306 ("matrice de l'individualisation")

<sup>40</sup> Ibid., pp. 305-306. ("Je ne crois pas qu'il faille considérer l' 'État moderne' comme une entité qui s'est développée au mépris des individus, en ignorant qui ils sont et jusqu'à leur existence, mais au contraire comme une structure très élaborée, dans laquelle les individus peuvent être intégrés à une condition: qu'on assigne à cette individualité une forme nouvelle et qu'on la soumette à un ensemble de mécanismes spécifiques").

sua própria verdade"<sup>41</sup>.

### 3. Poder pastoral

A problemática do "governo dos outros", do cuidado e da gestão permanente da vida de todos e de cada um, que caracteriza a reflexão política moderna, não é, entretanto, uma novidade na história do Ocidente. Para Foucault, o Estado teria integrado, sob uma nova forma política, a tecnologia de poder das instituições cristãs dos primeiros séculos de nossa era: o poder pastoral<sup>42</sup>.

Ele desloca, então, pela primeira vez de maneira mais radical, seu universo de análise histórica, centrado especialmente nas épocas clássica e moderna, para o período de ascensão do cristianismo na Antigüidade tardia. Suas pesquisas concentram-se em torno dos procedimentos de exame da alma e da confissão, e a questão que as conduz é formulada em seu curso do *Collège de France* (1979-1980) da seguinte maneira:

<sup>41</sup> "Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique". *Art. cit.*, p. 21 ("dans l'histoire de ce gouvernement des individus par leur propre vérité").

<sup>42</sup> Cf. "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet". *Art. cit.*, pp. 304-305. Em "Omnes et Singulatim" (p. 21), Foucault esclarece por que, ao contrário do que se poderia esperar, o poder pastoral não teve a mesma influência e eficácia prática na direção dos homens durante a Idade Média que no cristianismo primitivo e no Estado moderno.

Outra linha de pesquisa sobre a racionalidade política foi traçada por Foucault nos cursos de 1978-1979 no *Collège de France*. Trata-se da racionalidade liberal de governo, elaborada entre fins do século XVIII e o início do XIX. Diferentemente da razão de Estado e da teoria da polícia, que visavam a governar ao máximo com o menor custo (econômico e político) possível, a formulação liberal parte do princípio de que a existência do Estado, por si só, não justifica o exercício do governo. Assim, se a teoria da polícia postula que "on gouverne trop peu", o liberalismo estabelece o princípio de que "on gouverne toujours trop". Essa linha de pesquisa, entretanto, não é desenvolvida; o assunto volta a ser tratado somente no seminário de 1980 do *Collège de France*. Cf. A.C.F., 79<sup>e</sup> année, pp. 367-372 e 80<sup>e</sup> année, p. 452.

"Como, na cultura ocidental cristã, tornou-se possível que o governo dos homens exija da parte daqueles que são dirigidos, além dos atos de obediência e de submissão, 'atos de verdade', que têm de particular o fato de que não só o sujeito é requisitado a dizer a verdade, mas a dizer a verdade a propósito de si mesmo, de suas faltas, de seus desejos, do estado de sua alma, etc.? Como se formou um tipo de governo dos homens em que se é requisitado não só a obedecer, mas a se manifestar, enunciando o que se é?"<sup>43</sup>.

Foucault observa que, na civilização greco-romana, a metáfora pastoral não está associada à atividade política<sup>44</sup>. Não é usada por Isócrates, Demóstenes, nem Aristóteles, aparecendo somente em Platão, que, principalmente em *O Político*, discute o tema do pastor-magistrado, para demonstrar, porém, que os médicos, os pedagogos ou os agricultores podem receber o título de "pastores de homens", nunca os políticos. O papel destes últimos não seria o de tratar, educar ou alimentar, enfim, manter e melhorar a vida dos homens, mas o de conciliar as diferentes virtudes e temperamentos dos cidadãos, a fim de preservar e fortalecer a *pólis*. Isso significa que, no Ocidente, o poder pastoral é introduzido, bem mais tarde, pela Igreja cristã. Postulando-se que certos indivíduos, por suas qualidades religiosas, podem exercer a função pastoral, estabelece-se uma complexa relação moral de dependência e submissão entre cada um dos cristãos e seu pastor<sup>45</sup>. Este é responsável não apenas pelo destino, como também por todas as ações e pensamentos

---

<sup>43</sup> A.C.F., 80<sup>e</sup> année, p. 449. ("Comment se fait-il que dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes de mande de la part de ceux qui sont dirigés en plus des actes d'obéissance et de soumission, des 'actes de vérité' qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, des ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc ? Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'enonçant, ce qu'on est?").

<sup>44</sup> Cf. "Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique". *Art. cit.*, pp. 12-16.

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 16-18.

dos membros de sua comunidade. Para poder "cuidar dos outros", o pastor precisa estar informado não só de suas necessidades materiais e das faltas cometidas, mas principalmente dos segredos mais íntimos de suas consciências: na pastoral eclesiástica, o "governo das almas" é uma atividade central e indispensável à salvação de todos e cada um dos cristãos.

O *pastorat* é, portanto, uma forma de governo que produz um "conhecimento individualizante", assegurado, como Foucault já assinala, pela apropriação e transformação de duas técnicas presentes no pensamento greco-romano: o exame e a direção de consciência<sup>46</sup>. O exame de consciência, impondo a cada cristão o exercício de uma vigilância incansável sobre si através da análise minuciosa de seus pensamentos, imagens e lembranças, faz com que o campo da interioridade e da atividade introspectiva ganhem realce. A investigação dos movimentos do pensamento (suas origens, qualidades, perigos) torna-se essencial ao cumprimento do dever de se revelar inteiramente a seu pastor, que só assim pode dirigir e aconselhar corretamente: a obrigação de descobrir e dizer a verdade de si mesmo é condição indispensável para a formação da identidade cristã<sup>47</sup>. Essa associação entre obediência incondicional a um mestre, análise ininterrupta de si e confissão exaustiva constitui, de acordo com Foucault, um conjunto articulado característico da pastoral cristã<sup>48</sup>. O cristianismo, ao introduzir e desenvol-

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 18-20. Ver também, A.C.F., 80<sup>e</sup> année, p. 451. Sobre o papel do exame e da direção de consciência nas escolas filosóficas da Antiguidade, cf. cap. IV, pp. 133-134 desta dissertação.

<sup>47</sup> O cristianismo acentua, segundo Foucault, a questão da "verdade como dever". Impõe numerosas obrigações de verdade à seus praticantes: além daquelas referentes a si mesmo, o cristão deve ainda aceitar a Bíblia, certos dogmas e as decisões das autoridades eclesiásticas como verdade. "Sexuality and solitude". *Art. cit.*, p. 5.

<sup>48</sup> Cf. A.C.F., 80<sup>e</sup> année, pp. 451-452. Foucault centra sua análise da história das práticas penitenciais, da codificação do exame e da direção de consciência na literatura cristã dos primeiros séculos (Jerônimo, Cipriano, Ambrósio) e especialmente nos escritos do monge João Cassiano. A organização da vida

ver a tecnologia pastoral no Ocidente, não só rompeu com as estruturas políticas da civilização greco-romana, como estabeleceu algo de totalmente original nas relações de poder e na forma de dirigir os homens. O governo dos indivíduos através da produção de sua própria verdade é a grande novidade trazida pela pastoral cristã<sup>49</sup>.

Até nesse momento, portanto, as pesquisas sobre a racionalidade política produzida pelo Estado moderno não imprimiram mudanças significativas na maneira como Foucault trata da constituição dos sujeitos. É o que fica claro em "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet" (1982), quando, tendo explicitado as técnicas individualizantes que caracterizam o Estado como "uma nova forma de poder pastoral"<sup>50</sup> e lhe permitem controlar a vida cotidiana de cada um, a elas atribui a transformação dos "indivíduos em sujeitos", frisando que:

*"Há dois sentidos para a palavra 'sujeito': sujeito submetido ao outro pelo controle e dependência, e sujeito fixado à sua própria identidade pela consciência ou conhecimento de si. Nos dois casos, a palavra sugere uma forma de poder que subjuga e sujeita"*<sup>51</sup>.

Esta é a primeira vez em suas análises genealógicas que é marcada uma distinção entre "indivíduo" e "sujeito", dando anterioridade ao primeiro e definindo o último pela submissão

---

dos monges, separada da dos leigos, foi, segundo ele, de fundamental importância no desenvolvimento das técnicas cristãs de direção espiritual. Cf. "O combate da castidade" (1982), in: ARIES, P. e BÉJIN, A. (orgs). *Sexualidades Ocidentais*. Trad. Lygia A. Watanabe e Theresa F. Stummer, S.Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 25-38.

<sup>49</sup> Cf. Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique". *Art. cit.*, p. 20 e "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet. *Art. cit.*, p. 305.

<sup>50</sup> "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet". *Art. cit.*, p. 306.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 302-303. ("Il y a deux sens au mot 'sujet': sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjuge et assujettit").

aos mecanismos de sujeição. Porém, o próprio Foucault não atribui maior importância a essa distinção (que pode também ser percebida em outras passagens), já que continuará a tomar um termo pelo outro. O interesse do trecho citado consiste, então, na definição dada ao sujeito, pois ela demonstra que sua produção ainda é pensada a partir das relações de poder e saber.

#### 4. Governo de si

Embora Foucault tenha redigido um volume com o material de suas pesquisas sobre o poder pastoral, intitulado *Les aveux de la chair*, nunca chegou a publicá-lo<sup>52</sup>. Seus estudos sobre as técnicas cristãs do exame e da direção de consciência lhe mostraram que seria difícil compreender o cristianismo primitivo sem se interrogar sobre o período que o havia imediatamente precedido<sup>53</sup>. Assim, os esforços de publicação daquele que seria o segundo volume de *Histoire de la sexualité* cedem lugar a novas investigações. O contato mais íntimo com textos gregos e latinos dos primeiros séculos d.C. (particularmente Sêneca, Plutarco, Epiteto) levam-no a reconhecer que suas idéias iniciais sobre a moral pagã estavam impregnadas dos "clichês" que a caracterizam pela licenciosidade e tolerância. Não é, portanto, sem surpresa que constata na cultura pagã a presença

---

<sup>52</sup> Cf. ERIBON, Didier. *Op. cit.*, pp. 339-340. Ver também a respeito, FOUCAULT, M. "O retorno da moral" (entrev. 1984), in: ESCOBAR, Carlos H. (org). *O Dossier: últimas entrevistas*. Trad. Ana M. Lima e Maria da Glória da Silva. Rio de Janeiro, Taurus, 1984, pp. 128 e 136; DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, p. 349.

<sup>53</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Sobre a genealogia da Ética: uma visão do trabalho em andamento" (entrev. 1983), in: ESCOBAR, Carlos H. (org). *Op. cit.*, pp. 42-43. Entrevista traduzida da 2ª ed. (1983) americana do livro de H. Dreyfus e P. Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, University of Chicago Press. A edição francesa (*Michel Foucault: un parcours philosophique*, 1984) insere algumas mudanças no texto, em função das modificações no próprio projeto de *Histoire de la sexualité*.

de muitos dos temas de austeridade postulados pelo cristianismo. Chama-lhe a atenção, principalmente, o fato de que a problematização moral do comportamento sexual não gira tanto em torno de um conjunto de regras ou códigos de austeridade, mas do que denomina de "técnicas de si".

O redirecionamento de suas pesquisas reflete-se no curso do *Collège de France* de 1980-1981<sup>54</sup>, durante o qual passa a focalizar a problemática do governo sob outra perspectiva. A questão deixa de ser o modo de conduzir os outros para centrar-se no modo de guiar a si próprio. Sob o título geral de "Subjetividade e verdade", inicia uma investigação sobre as formas instituídas do conhecimento de si e sua história. O fio condutor dessa série de estudos são justamente as técnicas de si, procedimentos - existentes em toda civilização, com diferentes níveis de valorização - propostos ou prescritos aos indivíduos para que realizem por si mesmos uma série de operações sobre seus corpos, pensamentos ou condutas, a fim de estabelecer ou modificar sua identidade em função de certos objetivos<sup>55</sup>. Sua intenção é realizar uma história geral dessas técnicas, que, segundo ele, perderam parte de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício do poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico<sup>56</sup>. O imperativo característico de nossa civilização, do "conhece-te a ti mesmo", é, então, recolocado por Foucault em uma interrogação mais ampla que lhe serve de contexto, a do governo de si mesmo:

*"Que fazer de si mesmo? Que trabalho efetuar sobre si? Como 'se governar', exercendo ações em que somos, ao mesmo tempo, o próprio objetivo dessas ações, o domínio em que se apli-*

---

<sup>54</sup> Cf. A.C.F., 81<sup>e</sup> année, pp. 385-389.

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, p. 385.

<sup>56</sup> Cf. U.P., p. 15; (p. 17).

cam, o instrumento ao qual recorrem e o sujeito que age?"<sup>57</sup>.

Em uma primeira delimitação histórica, propõe-se a estudar aquilo que, do primeiro século a.C. ao segundo século de nossa era, os filósofos, médicos e moralistas desenvolveram como "técnicas da existência"; estabelece também uma delimitação de domínio, analisando-as em sua ligação com o regime dos atos sexuais<sup>58</sup>. O curso de 1981-1982 articula as práticas do "cuidado de si" com a "formação do tema da hermenêutica de si"<sup>59</sup> — Foucault recua, então, até a Antigüidade clássica. Confrontando textos do pensamento estóico tardio com o *Alcebiades* de Platão, analisa uma série de importantes transformações na relação entre o governo de si e o governo dos outros<sup>60</sup>.

Qual o impacto dessas pesquisas sobre as técnicas e o cuidado de si no projeto de *Histoire de la sexualité*? Em entrevista concedida em abril de 1983, Foucault afirma que está "muito mais interessado nos problemas colocados pelas técnicas de si... do que na sexualidade"<sup>61</sup>. Informa que seriam publicados dois livros na série sobre a sexualidade: o primeiro, que se intitularia *L'usage des plaisirs*, trataria da ética sexual grega; o segundo - *Les aveux de la chair* -, consagrado ao cristianismo primitivo, abordaria as técnicas cristãs de análise e controle de si. Um outro livro - *Le souci de soi* - autônomo em relação a *Histoire de la sexualité*, seria publicado a

<sup>57</sup> A.C.F., 81<sup>e</sup> année, p. 385 ("Que faire de soi-même? Quel travail opérer sur soi? Comment 'se gouverner' en exerçant des actions où on est soi-même l'objectif des ces actions, le domaine où elles s'appliquent, l'instrument auquel elles ont recours et le sujet qui agit?").

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, p. 386.

<sup>59</sup> A.C.F., 82<sup>e</sup> année, p. 395 ("formation du thème de l'herméneutique de soi").

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 397-406.

<sup>61</sup> FOUCAULT, M. "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours". In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, p. 322 ("je m'intéresse beaucoup plus aux problèmes posés par les techniques de soi... qu'à la sexualité").

seguir e se comporia de diferentes trabalhos sobre o cuidado de si<sup>62</sup>. Esse projeto será, entretanto, novamente abandonado, na tentativa de integrar as duas problemáticas. As dificuldades em conciliá-las ficam patentes quando Foucault comenta sobre a elaboração do livro que afinal constituiu o segundo volume de *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*:

"primeiramente escrevi um livro sobre a sexualidade, que coloquei de lado. Depois escrevi um livro sobre a noção de si e sobre as técnicas de si, no qual a sexualidade havia desaparecido, e fui obrigado a reescrever, pela terceira vez, um livro no qual tentei manter equilíbrio entre um e outro"<sup>63</sup>.

Essa mesma solução - a integração das duas problemáticas - foi adotada para o conjunto de *Histoire de la sexualité*. Mais uma vez reorganizado, o projeto será finalmente publicado, de acordo com a seguinte distribuição<sup>64</sup>. *L'usage des plaisirs* trata da problematização moral da atividade sexual no pensamento grego clássico; o terceiro volume (*Le souci de soi*) analisa essa mesma problematização nos textos gregos e latinos nos dois primeiros séculos de nossa era. O quarto volume (*Les aveux de la chair*), dedicado à formação da doutrina e da pastoral da carne nos séculos IV e V d.C. e escrito, como vimos, antes dos outros e sob uma outra perspectiva, deveria ainda ser reajustado em função do novo projeto e acabou por não chegar ao domínio público.

Os anos que separam *La volonté de savoir* dos volumes seguintes de *Histoire de la sexualité* não foram, portanto, de inatividade e silêncio. Pelo contrário, avançando em linhas

<sup>62</sup> Cf. "Sobre a genealogia da Ética: uma visão do trabalho em andamento". In: ESCOBAR, Carlos H. (org). *Op. cit.*, pp. 43, 58.

<sup>63</sup> "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours". In: *Op. cit.*, p. 323 ("J'ai d'abord écrit un livre sur la sexualité que j'ai mis ensuite de côté. Puis j'ai écrit un livre sur la notion de soi et sur les techniques de soi où la sexualité avait disparu et j'ai été obligé de ré-écrire pour la troisième fois un livre dans lequel j'ai essayé de maintenir un équilibre entre l'un et l'autre").

<sup>64</sup> Cf. U.P., p. 16; (p. 18).

dísparos de trabalho, sob o comando de "uma lógica da descoberta"<sup>65</sup>. Foucault parecia buscar uma hipótese que merecesse maior concentração de seus esforços. *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi* materializam, de forma rigorosa e detalhada, o desenvolvimento das pesquisas nas quais se engajou com intensidade nos últimos anos de sua vida.

---

<sup>65</sup> Expressão utilizada por Didier, Eribon. Cf. *Michel Foucault (1926-1984)*, p. 341.. ("... au fil des ans, le projet de Foucault a été transformé par les aléas d'une 'logique de la découverte', où les hésitations et les erreurs, les errements et les repentirs jouent leur rôle, avant d'être surmontés et dépassés par de nouvelles intuitions et de nouvelles trouvailles". Grifo nosso)

## CAPÍTULO IV

## SUBJETIVAÇÃO E PRÁTICAS DE SI

Na primeira parte da introdução de *L'usage des plaisirs* (1984), Foucault esclarece que, apesar das modificações temáticas e cronológicas em seu projeto de *Histoire de la sexualité*, o objeto de investigação continua sendo a "sexualidade", uma vez que seu livro anterior não tinha sido suficiente para compreendê-la como uma experiência historicamente singular, isto é, como correlação, na moderna cultura ocidental, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade<sup>1</sup>. Faltava dar conta deste terceiro eixo, que diz respeito aos "modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais..."<sup>2</sup>.

A teoria do desejo, já questionada em *La volonté de savoir* (1976)<sup>3</sup>, torna-se, agora, o alvo principal de seu empreendimento genealógico, que se dirige para a análise das

*"práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser..."*<sup>4</sup>.

Sob a mira da suspeita de Foucault está, portanto, a identificação do sujeito sexual ao "sujeito desejante", pois, para ele, o desejo não é um dado imediato, constante, a-histórico, mas uma categoria isolada somente a partir da experiência cristã

---

<sup>1</sup> Cf. U.P., p. 10; (p. 10).

<sup>2</sup> U.P., p. 10; (p. 11).

<sup>3</sup> Ver cap. II, p. 68 desta dissertação.

<sup>4</sup> U.P., p. 11; (p. 11).

da carne (como marca originária da natureza decaída) e herdada pela experiência moderna da sexualidade (como estrutura própria ao ser humano)<sup>5</sup>. Por isso, considera que, para entender a maneira como o indivíduo moderno se reconhece como sujeito sexual, é indispensável apreender, previamente, como o homem ocidental foi conduzido a exercer uma hermenêutica do desejo a partir do comportamento sexual.

A fim de empreender a genealogia do sujeito desejante e acompanhar o processo da "lenta formação" de uma hermenêutica de si, Foucault se volta para um momento histórico em que o desejo não era ainda o foco das problematizações sexuais, a Antiguidade grega e greco-romana<sup>6</sup>. Por outro lado, privilegia uma nova questão em suas pesquisas: como e por que a conduta sexual e os prazeres a ela ligados tornaram-se o mais importante objeto de "preocupação moral" e de "cuidado ético"<sup>7</sup>? A resposta de que as relações sexuais estariam sujeitas a regras e prescrições porque sua transgressão constitui falta grave contra interdições fundamentais não resolve o problema, pois dá como "solução a própria questão"<sup>8</sup>; além disso, e principalmente, desconsidera que, muitas vezes, a reflexão moral não mantém relação direta com os sistemas de obrigações e proibições.

Um dos argumentos centrais de *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi* é o de que existe uma permanência das exigências de austeridade sexual em nossa civilização muito maior do que frequentemente se supõe. Tradicionalmente, admite-se a oposição entre o pensamento pagão, tolerante e permissivo aos prazeres sexuais, e as morais restritivas e punitivas que a

---

<sup>5</sup> Cf. U.P., pp. 41-42; (pp. 51-53).

<sup>6</sup> Cf. U.P., p. 11; (p. 12).

<sup>7</sup> Cf. U.P., p. 14; (pp. 15-16).

<sup>8</sup> U.P., p. 14; (p. 16).

ele se seguirão. Conseqüentemente, atribui-se à doutrina judaico-cristã a origem de alguns elementos constitutivos de nossa moral sexual "repressiva" (pertinência do prazer ao campo perigoso do mal, obrigação da fidelidade monogâmica, exclusão de parceiros do mesmo sexo). Foucault vem mostrar que, ao contrário, muitos desses princípios que marcam o cristianismo e a moral sexual das sociedades européias modernas já podem ser encontrados nas reflexões da Antigüidade clássica<sup>9</sup>. Filósofos e médicos gregos consideravam a atividade sexual perigosa e dispendiosa, sugerindo que deveria ser submetida a certas restrições a fim de se evitarem efeitos nocivos sobre o corpo e a saúde. Platão e Aristóteles, entre outros, recomendavam, cada um à sua maneira e por razões diversas, que os maridos só tivessem como parceira sexual a sua própria esposa. E, apesar de os gregos atribuírem alto valor ao amor pelos rapazes, deste também se esperava a renúncia à relação física, o que, para alguns, constituía a marca visível do domínio exercido sobre si e, para outros, um modo de adquirir sabedoria. Destacam-se, assim, quatro temas de austeridade que, apesar das diversidades teóricas, preceituais e institucionais, percorrem, segundo Foucault, a história da moral sexual no mundo ocidental: a associação entre prazer sexual e morte; a questão da fidelidade recíproca no casamento; a apreciação desqualificadora e negativa das relações com o mesmo sexo e a valorização da abstinência sexual como forma de acesso à verdade<sup>10</sup>.

Essas aproximações não significam, contudo, que a moral sexual cristã estaria, de certa maneira, "pré-formada" no

---

<sup>9</sup> Marca-se, aqui, uma discordância com Nietzsche: para Foucault, a austeridade não teve início com o cristianismo e, nesse sentido, a chamada moral judaico-cristã seria uma "ficção". [U.P., p. 218; (p. 275)]. Ver também FOUCAULT, M. "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", in: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, pp. 341-342.

<sup>10</sup> Cf. U.P., pp. 17-23; (pp. 20-27) e S.S., pp. 232-233; (pp. 271-272).

pensamento grego clássico, pois, ainda que os temas sejam os mesmos, possuem lugar e valor totalmente diferentes<sup>11</sup>. Portanto, se a idéia de que o rigor de uma moral está diretamente relacionado às suas proibições pode ser válida para a história do cristianismo (e da Europa moderna), ela não o é para a Antiguidade, onde a reflexão moral da conduta sexual se deu de modo intenso em pontos que não coincidem com os elementos prescritivos dos códigos civis, sociais ou religiosos. Assim, enquanto as restrições legais e institucionais dirigiam-se às mulheres, as exortações à austeridade não eram endereçadas a elas, mas aos homens. Além disso, foi sobretudo nos domínios em que estes tinham a possibilidade de exercerem seu poder e autoridade que sua conduta tornou-se objeto de preocupação moral. Ou seja, onde o cidadão era mais livre é que ele se sentia estimulado a agir moralmente.

Colocando a questão da problematização moral da atividade sexual às culturas grega e greco-latina, Foucault percebe que ela não se orientou para a codificação das condutas, enfatizando, antes, o que denomina de "artes da existência", por ele definidas como:

*"práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram transformar-se, 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"*<sup>12</sup>.

É preciso, portanto, distinguir os vários sentidos em que a palavra "moral" pode ser considerada<sup>13</sup>. Designa-se com ela um conjunto de valores e regras de ação - um código - proposto aos grupos e indivíduos por intermédio de diferentes ins

---

<sup>11</sup> Cf. U.P., pp. 23-25; (pp. 27-31).

<sup>12</sup> U.P., p. 15; (pp. 16-17).

<sup>13</sup> Cf. U.P., pp. 26-27; (pp. 32-33).

tâncias de autoridade (família, escola, exército, seitas religiosas), encarregadas de implementá-lo, de ensiná-lo e de sancionar as infrações. Por moral entende-se também o comportamento efetivo dos indivíduos em relação às prescrições — o grau de conformidade ou de divergência face aos códigos determina a moralidade dos comportamentos. Enfim, pode ainda designar algo que geralmente é pouco destacado: as diferentes maneiras como, na relação que estabelece consigo em suas ações, pensamentos ou sentimentos, o indivíduo "se conduz" frente às prescrições dos códigos, a fim de se constituir não só em mero agente (alguém que cumpre regras de conduta), mas como sujeito moral de suas ações, ou seja, as formas ou modos de subjetivação.

Fazendo, como afirma, uma "opção de método"<sup>14</sup>, Foucault direciona suas pesquisas para este último sentido - que, não estando inteiramente dissociado dos outros, se desenvolve com relativa autonomia -, por considerar que a história dos códigos ou dos comportamentos não são tão ricas e decisivas para a compreensão das problematizações morais no Ocidente quanto a história das formas de subjetivação ou da "ética"<sup>15</sup>. Dessa maneira, continua-se, como em *La volonté de savoir*, a não privilegiar a lei, a repressão e o código. A proposta principal de

<sup>14</sup> U.P., p. 30; (p. 38).

Talvez uma razão menor para o desinteresse de Foucault em traçar uma história dos códigos ou dos comportamentos estaria no propósito de não percorrer caminhos já trilhados. Como observa Francis Wolff, a história dos códigos e dos comportamentos da Antiguidade grega e greco-romana já existem. No primeiro caso, encontraríamos, por exemplo, trabalhos de Léon Robin e Werner Jaeger e, no segundo caso, os de Paul Veyne, Peter Brown e K.J. Dover. Cf. "A genealogia da moral segundo Michel Foucault". *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 agosto 1984. *Folhetim*, pp. 8-10.

<sup>15</sup> Foucault usa indistintamente os termos "subjetivação", "ética" e "relação consigo", opondo-os sempre aos elementos do "código" de uma moral. Cf., por exemplo, U.P., pp. 29-31, 84, 218-219; (pp. 36-39, 106, 274-275) e S.S., pp. 146, 235; (pp. 168-169, 274). John Rajchman parte exatamente dessa oposição para distinguir a ética da moral nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité*. (Cf. "Foucault: l'éthique et l'oeuvre", in: *Michel Foucault, Philosophe*. Paris, Seuil, 1989, pp. 252-255). A nosso ver, porém, não se pode desconsiderar que

sua nova *Histoire de la sexualité* é analisar de que maneira, desde o pensamento grego clássico até a formação da doutrina e da pastoral da carne, o processo de subjetivação - a relação consigo constitutiva do sujeito moral - se definiu e se transformou<sup>16</sup>, tentando mostrar que

*"A evolução que se produzirá, aliás com muita lentidão, entre paganismo e cristianismo, não consistirá numa interiorização progressiva da regra, do ato e da falta; ela operará, antes de mais nada, uma reestruturação das formas de relação consigo e uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais essa relação se apoiava"*<sup>17</sup>.

A subjetivação envolve, segundo Foucault, quatro aspectos principais ou dimensões de análise da relação consigo, que, apesar de inter-relacionados, mantêm certa independência<sup>18</sup>. De um período histórico para outro, esses aspectos, não necessariamente em conjunto, podem variar, e são essas modificações que determinam as diferenças nas formas de subjetivação na cultura ocidental.

---

apesar de definir a ética como "elaboração de uma forma de relação consigo que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral" [U.P., p. 219; (p. 275)], considerando-a, portanto, como um dos aspectos que toda moral, no sentido amplo, comporta, os termos ética e moral são utilizados em U.P. e S.S., na maioria das vezes, de forma indiscriminada. Cf., por exemplo, ["... nessa ética (a qual é sempre necessário lembrar que é uma moral de homem...)". U.P., p. 45; (p. 56); grifo nosso]; ["ética dos prazeres", U.P., pp. 67, 176; (pp. 83, 219) e S.S., pp. 77, 234; (pp. 89, 273)]; ["moral dos prazeres", U.P., p. 75; (p. 94) e S.S., p. 71; (p. 84)]

<sup>16</sup> Cf. U.P., p. 31; (p. 39).

Foucault estudou, basicamente, textos de autores gregos e latinos que - não importando a sua forma (diários, discursos, tratados, cartas) - tinham como objetivo primordial dar conselhos e propor regras de conduta sexual, preparando o indivíduo para agir eticamente na vida cotidiana, ou seja, textos "prescritivos" e eminentemente "práticos". Cf. U.P., p. 16; (pp. 18-19). Os mais citados são quase sempre os de autores mais conhecidos: Platão, Aristóteles, Xenofonte, Hipócrates, Plutarco, Marco Aurélio, Sêneca, entre outros. Sua posição diante desses "documentos" não é a de um latinista ou helenista [cf. U.P., p. 12; (p. 13, nota 1)]; não procura também o sentido particular e valor diferencial de cada um deles, pois seu objetivo é o de restituir o "campo de problematização" que lhes foi comum e que os tornou possíveis. Cf. U.P., p. 36; (p. 45).

<sup>17</sup> U.P., p. 60; (p. 74).

<sup>18</sup> Cf. U.P., pp. 27-28; (pp. 33-35). Ver também FOUCAULT, M.

A substância ética refere-se à "parte" do indivíduo ou de seu comportamento (prazeres, desejos, atos, sentimentos) privilegiada como a matéria mais relevante a ser trabalhada em sua conduta moral. O modo de sujeição, à maneira segundo a qual o indivíduo estabelece sua relação com o código e reconhece seu dever de colocá-lo em prática. Assim, por exemplo, pode-se submeter a um determinado preceito por considerar-se herdeiro de uma tradição espiritual que se deseja preservar, ou por sentir-se integrante de um grupo social que a aceita. É preciso notar, desde já, que o termo "sujeição", nesta acepção, assume um sentido mais amplo daquele que possui em *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*, quando a produção do sujeito é pensada a partir da submissão às relações de poder e saber. A ascética ou o trabalho ético diz respeito ao modo como o indivíduo elabora a substância ética, a fim de se tornar a si mesmo sujeito moral de sua própria conduta. Esse trabalho pode, por exemplo, consistir em confrontar e dominar os prazeres ou em renunciar a eles; pode também tratar-se de uma decifração cuidadosa dos desejos. O quarto aspecto, possível de estabelecer diferenças na forma em que se dá a relação consigo, é denominado por Foucault de teleologia moral. Refere-se ao objetivo que o indivíduo visa a atingir na totalidade de suas ações (ser livre, mestre de si mesmo, ou puro e imortal), constituindo um modo de ser característico que significa sua própria realização moral.

Sintetizando, toda ação moral comporta, para Foucault, além de uma relação ao real e ao código, uma relação a si, que não é dada como uma substância, não se confunde com uma relação monológica, nem se limita à "consciência de si", uma vez que é algo que se forma e se transforma a partir de diferentes atividades e práticas. Desse modo, não vemos por que motivo

---

"A propos de la g n alogie de l' thique: un aperçu du travail en cours", in: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, pp. 332-335.

identificar a análise histórica da relação consigo (ou subjetivação), realizada em *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, com a proposta de um retorno ao sujeito, tal como o concebe a modernidade<sup>19</sup>:

"[a relação consigo] não é simplesmente 'consciência de si', mas constituição de si enquanto 'sujeito moral', na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral [substância ética], define sua posição em relação ao preceito que respeita [modo de sujeição], estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo [teleologia]; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se [ascética]"<sup>20</sup>.

É importante ressaltar que, na passagem citada, Foucault inclui a ascética (ou o trabalho ético) como um dos aspectos da relação consigo, enquanto que, mais adiante, vai defini-la como aquilo que assegura a subjetivação: "Eis aí o que se poderia chamar uma história da 'ética' e da 'ascética', entendida como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la"<sup>21</sup>. Daí, poder-se concluir que seu enfoque teórico concede privilégio à questão das práticas de si na análise dos modos de subjetivação, cuja formação e variação histórica coincidem, então, com "a história das problematizações éticas, feita a partir das práticas de

<sup>19</sup> Luc Ferry e Alain Renaut, talvez por preferirem fazer um apinhado de entrevistas a analisar com cuidado as formulações de U.P. e S.S., assinalam uma "falta de nitidez no uso da noção de sujeito" no último Foucault. De maneira confusa e arbitrária, tentam sanar uma suposta ambigüidade a partir da delimitação de dois registros: um em que a subjetividade designa apenas a relação consigo e outro em que designa a modalidade moderna da relação consigo. Cf. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. Trad. Roberto Markenson e Nelci Gonçalves. São Paulo, Ensaio, 1988, pp. 135-139.

Sérgio Rouanet, por sua vez, assumindo a perspectiva de Habermas, considera que o segundo e terceiro volumes de H.S. "significam um retrocesso para quem já havia ultrapassado o paradigma do sujeito". Argumenta que, "a dar crédito a Foucault, era através de uma relação monológica consigo mesmo (*les pratiques de soi*) e não pela relação dialógica que o homem da Antigüidade atingia a plenitude do ser". Cf. "Poder e Comunicação", in: *Op. cit.*, p. 187.

<sup>20</sup> U.P., p. 28; (p. 35).

<sup>21</sup> U.P., p. 29; (p. 36). Cf. também, p. 60; (p. 74).

si"<sup>22</sup>. Compreende-se, então, por que a história da constituição do sujeito sexual traça, em Foucault, também a história do sujeito moral. E, principalmente, por que a pesquisa sobre "as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui" representa o "deslocamento" necessário para a análise do que, na modernidade, é designado como "o sujeito"<sup>23</sup>.

### 1. Ética como estética

Para analisar o processo de subjetivação do homem livre, Foucault parte de noções elaboradas pela própria reflexão grega sobre a experiência moral dos prazeres - *aphrodisia*, *chrēsis*, *enkrateia*, *sōphrosunē* -, obedecendo, assim, ao que suas pesquisas lhe ensinaram, ou seja, que o uso de categorias semelhantes à da "carne" ou à da "sexualidade" é totalmente inadequado para designar as "coisas do amor" na Antiguidade clássica. Os gregos (como também os latinos) não possuíam um termo geral e único sob o qual todos os comportamentos, sensações e práticas sexuais seriam subsumidos. Utilizavam um adjetivo substantivado, *ta aphrodisia*, o qual não se preocuparam em definir rigorosamente, e que Foucault prefere manter em grego, por considerar difícil sua tradução exata<sup>24</sup>. Basicamente, os *aphrodisia* seriam os atos, gestos ou contatos que proporcionam prazer<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> U.P., p. 16; (p. 19).

<sup>23</sup> Cf. U.P., p. 11; (p. 12).

<sup>24</sup> Para Foucault, o termo latino *venerea* é uma tradução aproximada de *ta aphrodisia*; indica alguns equivalentes possíveis em francês: "*choses*" ou "*plaisirs de l'amour*", "*rapports sexuels*", "*voluptés*" ("coisas" ou "prazeres do amor", "relações sexuais", "volúpias"). cf. U.P., p. 35; (pp. 43-44).

<sup>25</sup> Cf. U.P., p. 39; (p. 49).

Fazendo um paralelo - que percorre os dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité* - com a experiência da carne e a da sexualidade, Foucault observa que o tipo de interrogação endereçada pelos médicos e moralistas gregos aos *aphrodisia* não dizia respeito ao próprio ato sexual (suas diferentes modalidades), nem ao desejo (sua origem ou direção), tampouco ao prazer (objetos ou práticas que poderiam proporcioná-lo). A classificação ou decifração não caracterizam sua reflexão, que se dirige muito mais para a dinâmica do que para a morfologia dos atos de prazer. Essa dinâmica é definida pelo movimento que une, de maneira indissolúvel e circular, desejo - ato - prazer, e é essa força que constitui a substância ética da experiência moral dos *aphrodisia*:

*"A questão ética colocada não é: quais desejos? quais atos? quais prazeres? Mas: com que força se é levado 'pelos prazeres e pelos desejos?' A ontologia a que se refere essa ética do comportamento sexual não é, pelo menos em sua forma geral, uma ontologia da falta ou do desejo; não é a de uma natureza fixando a norma dos atos; mas sim a de uma força que liga entre si atos, prazeres e desejos"*<sup>26</sup>.

A avaliação moral desse conjunto é realizada, segundo Foucault, a partir de duas grandes variáveis<sup>27</sup>. Uma refere-se ao papel que convém a cada parceiro na cena dos prazeres, conforme seja ativo (homens adultos e livres) ou passivo (mulheres, escravos). Papéis que representam valores de posição distintos - a dos sujeitos, que exercem a atividade sexual, e a dos parceiros-objetos, sobre os quais e com os quais ela se exerce. A outra variável diz respeito à intensidade da prática sexual, analisada em termos de gradações quantitativas (mais ou menos), com a valorização do comedimento. Dessa maneira, as duas maiores formas de imoralidade para um homem livre grego seriam a passividade e o excesso.

<sup>26</sup> U.P., p. 42; (p. 53).

<sup>27</sup> Cf. U.P., pp. 43-46; (pp. 53-57).

O fato de a conduta sexual ser objeto de inquietação moral não significa, ressaltava Foucault, que seja percebida como um mal a ser neutralizado - diferença radical entre a experiência dos *aphrodisia* e a da carne. A atividade sexual é considerada natural e indispensável, pois possibilita a procriação, assegura a sobrevivência da espécie, das descendências e das cidades. Entretanto, a essa prática fundamental, a natureza teria vinculado um prazer que, se por um lado é "qualitativamente inferior"<sup>28</sup>, por outro, em razão de seus objetivos, é intensamente vivo. E é justamente essa vivacidade que pode vir a perturbar toda a dinâmica do conjunto.

Assim, a atividade sexual aparece sob a forma de "um jogo de forças cuja origem e finalidade são naturais, mas cujas virtualidades, devido à sua energia própria, levam à revolta e ao excesso"<sup>29</sup>. O motivo de os *aphrodisia* requererem uma delimitação que permita fixar em que medida é conveniente praticá-los está, portanto, no fato de instaurarem forças naturais que tendem sempre a serem excessivas. A problematização moral consiste, então, em saber como dominar essa força virtualmente excessiva, e, ao mesmo tempo, dispor de sua energia, ou seja, em "como obter o gozo sem que isso resulte num desregramento"<sup>30</sup>. Nesse sentido, para se conduzir de forma racional e moralmente admissível, torna-se imprescindível saber fazer um bom "uso dos prazeres" (*chrēsis aphrodision*).

Essa regulação e limitação não se dão, entretanto, a partir da sujeição a um código sistemático e preciso que deter

<sup>28</sup> Analisando textos de Xenofonte, Platão e Aristóteles, Foucault observa que o prazer sexual era considerado qualitativamente inferior por ser comum aos homens e animais, por ser dependente do corpo e de suas necessidades, por estar misturado à privação e ao sofrimento, além de estar destinado a reestabelecer no organismo seu estado anterior à necessidade. Cf. U.P., p. 47; (pp. 58-59).

<sup>29</sup> U.P., p. 62; (p. 77).

<sup>30</sup> U.P., p. 49; (p. 61).

minaria os atos permitidos e proibidos. Sem desconsiderar as grandes leis da cidade, da natureza e da religião, o homem livre modera sua atividade sexual principalmente através de um *savoir-faire*, de uma arte que prescreve as condições e modalidades de sua prática em função de diferentes variáveis. Nesse campo de criatividade, e não de obediência, o bom uso dos prazeres depende de um ajustamento que deve considerar uma "tríplice estratégia": a da necessidade, a do momento e a do status<sup>31</sup>. A regulação da prática dos *aphrodisia* pela necessidade não significa, é bom notar, a anulação do prazer, mas, ao contrário, a sua exclusiva sustentação pela necessidade que o desejo suscita. Já o momento oportuno é definido em função de várias escalas (por exemplo: a da vida como um todo, a do ano com suas estações, a do dia com seus diversos períodos), levando-se também em conta outras atividades, que não devem ser prejudicadas em favor dos prazeres. Finalmente, a moral sexual faz parte do modo de vida de cada grego, determinado por seu status e pelos fins que procura dar à sua existência. É uma escolha "estético-política", baseada no princípio geralmente admitido de que quanto mais se tem posição e responsabilidade na cidade, mais é preciso se impor preceitos rigorosos de conduta. Sintetizando, o tipo de austeridade sexual na Grécia clássica não tende a sujeitar, sob uma lei universal, todos os indivíduos; pelo contrário, é uma questão de ajustamento, circunstância e posição pessoal:

*"... nessa forma de moral, não é universalizando a regra de sua ação que o indivíduo se constitui como sujeito ético; é, ao contrário, através de uma atitude e de uma procura que individualizam sua ação, a modulam e podem até lhe dar um brilho singular pela estrutura racional e refletida que lhe confere"*<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Cf. U.P., pp. 52-57; (pp. 64-71).

<sup>32</sup> U.P., p. 59; (p. 73). (*"Ce n'est donc pas en universalisant la règle de son action que, dans cette forme de morale... ; c'est au contraire par une attitude et par une recherche qui individualisent son action, la modulent, et peuvent même lui donner..."*).

Essa forma de relação consigo, necessária à constituição do sujeito ético - designada na língua clássica pelo termo *enkrateia* - refere-se à dinâmica de uma dominação de si por si e ao esforço exigido por ela. O tipo de trabalho que o indivíduo deve realizar sobre si implica em uma luta com os próprios desejos e prazeres que difere, entretanto, daquela da experiência cristã da carne: nesse confronto, o adversário não é uma "outra potência, ontologicamente estranha"<sup>33</sup>; é uma parte do próprio indivíduo. Nessa atitude "polêmica" diante de si, a vitória e a derrota são, conseqüentemente, processos que ocorrem de si para consigo, e o triunfo não significa a eliminação ou purificação dos desejos e prazeres, mas o domínio de forças intensas capazes de subjugar o indivíduo se usadas de modo impróprio<sup>34</sup>. Na ordem dos *aphrodisia*, a virtude, portanto, é concebida como o resultado de uma disputa (e não como um estado de integridade), estabelecendo-se o que Foucault denomina de "estrutura heautocrática do sujeito" na prática moral:

*"... para se constituir como sujeito virtuoso e temperante no uso dos prazeres, o indivíduo deve instaurar uma relação de si para consigo que é do tipo 'dominação-obediência', 'comando-submissão', 'domínio-docilidade' (e não, como será o caso na espiritualidade cristã, uma relação do tipo 'elucidação-renúncia', 'decifração-purificação')"*<sup>35</sup>.

A fim de participar, resistir e sair vitorioso do confronto com os próprios prazeres, o indivíduo precisa se preparar através de diferentes exercícios. Foucault ressalta, então, o valor da *askêsis* e contesta uma leitura apressada da moral socrática, segundo a qual Sócrates consideraria suficiente conhecer o mal para não praticá-lo. Em sua opinião, uma das grandes lições socráticas está em conferir a esse saber uma

---

<sup>33</sup> U.P., p. 64; (p. 79).

<sup>34</sup> Cf. U.P., pp. 60-66; (pp. 74-82).

<sup>35</sup> U.P., p. 66; (p. 82).

forma que, não se reduzindo unicamente ao conhecimento de um princípio, se apóia em diversas atividades e tarefas práticas, associadas à idéia de que é preciso cuidar de si (*epimeleia heautou*). Este preceito, amplamente difundido e valorizado na cultura grega, não se confunde, nem se limita ao conhecimento de si - designa uma ocupação regrada, um conjunto de procedimentos e práticas bem elaboradas<sup>36</sup>. No entanto, apesar da importância do tema da *askēsis* - como preparação prática indispensável no processo de formação do sujeito moral - Foucault assinala que no pensamento grego clássico a ascética não foi concebida e organizada "como um *corpus* de práticas singulares que constituiriam uma espécie de arte específica da alma, com suas técnicas, seus procedimentos, suas receitas"<sup>37</sup>. Como entender essa situação, à primeira vista paradoxal?

Segundo Foucault, existiriam duas razões para que os gregos não tenham produzido uma técnica detalhada e própria de *askēsis* moral. Primeiro, devido à indiferenciação entre a ascética e a própria prática da virtude, ou seja, o exercício não se distingue da virtude para a qual ele prepara (o corajoso aprende a coragem praticando-a). Segundo, porque o governo de si e o governo dos outros possuem a mesma forma: "assegurar a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas do mesmo tipo"<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cf. U.P., pp. 68-72; (pp. 85-90) e S.S., pp. 49-50; (pp. 59-60).

*Epimeleia* é, segundo Foucault, um termo muito abrangente, não significando simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações. Era utilizado, por exemplo, para designar as atividades do dono-da-casa, a responsabilidade do príncipe para com seus súditos, os cuidados que se deve ter para com um doente ou ferido. Cf. S.S., pp. 55-56; (p. 65).

<sup>37</sup> U.P., p. 72; (p. 89).

Os pitagóricos constituiriam uma exceção, pois exigiam numerosos exercícios, como práticas de meditação, inventário das faltas no fim do dia, regimes alimentares. Cf. U.P., pp. 69-70; (p. 86). Eles ocupam, para Foucault, um lugar diferenciado no pensamento grego clássico por estabelecerem também relações inéditas entre a pureza e o acesso ao conhecimento. Cf. U.P., p. 73, nota 126, p. 202; (p. 91, nota 2, p. 252).

<sup>38</sup> U.P., p. 71; (p. 88).

Para o homem livre, tudo o que viabiliza a formação das virtudes pessoais participa também de sua educação política enquanto cidadão e vice-versa. Em outras palavras, o cuidado de si não se distingue da *paideia*:

*"A askēsis moral faz parte da paideia do homem livre que tem um papel a desempenhar na cidade e com relação aos outros; ela não tem que utilizar procedimentos diferentes; a ginástica e as provas de resistência, a música e a aprendizagem dos ritmos viris e vigorosos, a prática da caça e das armas... - tudo isso é, ao mesmo tempo, formação do homem que será útil para a cidade, e exercício moral daquele que quer se dominar a si mesmo"*<sup>39</sup>.

A temperança, *sōphrosunē*, - finalidade do domínio de si e da moderação no uso dos prazeres - é, portanto, uma virtude intrinsecamente ligada à liberdade, pensada como forma de soberania sobre si mesmo. Com acuidade, Foucault desconstrói a idéia de que na reflexão grega a liberdade se refere apenas à independência da cidade, enquanto que "os cidadãos seriam, por si mesmos, elementos sem individualidade nem interioridade"<sup>40</sup>. Além de ser aquela dos cidadãos em seu conjunto, a liberdade é também uma forma de relação consigo - uma atitude de autodeterminação que, acrescenta ele, não teria pouca importância para a felicidade e a boa ordem da cidade. Ela não se confunde, então, com a independência de um livre arbítrio, uma vez que não se opõe a um determinismo natural, nem à vontade de uma onipotência, mas à escravidão de si para consigo. Em sua forma "plena e positiva", a liberdade é "um poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os ou-

---

<sup>39</sup> U.P., p. 71; (p. 89).

<sup>40</sup> U.P., p. 74; (pp. 91-92).

Para Foucault, essa idéia é uma vulgarização, "mais ou menos derivada de Hegel, segundo a qual a liberdade do indivíduo não teria nenhuma importância frente à nobre totalidade da cidade". Cf. "The ethic of care for the self as a practice of freedom" (entrev. 1984). Trad. do francês por J.D. Gauthier. In: BERNAUER, J. e RASMUSSEN, D. (orgs). *The final Foucault*. Massachusetts, Cambridge: The Mit Press, 1988 p. 5. ("The platitude more or less derived from Hegel, according to which the liberty of the individual would have no importance when faced with the noble totality of the city...")

tros"<sup>41</sup>. Ou seja, a liberdade individual está diretamente ligada ao contexto cívico, pois somente o homem capaz de dominar seus próprios desejos e prazeres está apto a governar os outros. É o domínio de si que modera o domínio sobre os outros, eliminando o perigo da violência e da tirania. A temperança constitui-se, então, como um "princípio de regulação interna" do exercício do poder político, uma virtude qualificadora para os que querem exercer o governo dos outros<sup>42</sup>.

O desdobramento da análise da temperança vem mostrar sua articulação com a verdade, ou, mais especificamente, que o homem temperante - o sujeito moral e livre - possui um certo saber que o constitui, ao mesmo tempo, como sujeito de conhecimento. A relação com o *logos* na prática dos prazeres, de acordo com Foucault, foi descrita pela filosofia grega do século IV sob três formas principais<sup>43</sup>. Uma estrutural, que postula a superioridade da razão sobre os desejos e prazeres na estrutura hierárquica do ser humano. Uma instrumental, em que o *logos* funciona como uma "razão prática", determinando as circunstâncias mais oportunas ao uso dos prazeres. Finalmente, em Platão, o exercício do *logos* na temperança assume a forma do "reconhecimento ontológico de si por si": a necessidade de conhecer a si mesmo torna-se indispensável para quem quer ser virtuoso. Que se diferencie, porém, essa relação com a verdade daquela que induz a uma decifração de si por si e a uma hermenêutica do desejo, como ocorre na espiritualidade cristã:

*"... é preciso ver que essa relação com o verdadeiro (...) não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio; [ele] nunca abre a alma como um domínio de conhecimento possível onde as marcas dificilmente perceptíveis do desejo deveriam ser*

---

<sup>41</sup> U.P., p. 75; (p. 93).

<sup>42</sup> Cf. U.P., pp. 74-75; (pp. 92-93).

<sup>43</sup> Cf. U.P., pp. 80-82; (pp. 100-102).

*lidas e interpretadas (...); ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado"*<sup>44</sup>.

Por conseguinte, o cuidado de si grego não implica em uma volta para "o interior de si", em uma atitude de exame, exploração e suspeita, mas em um trabalho orientado para "fora de si", visando à configuração de uma superfície, à elaboração criativa de uma obra. Nesse sentido, ele também não é uma versão das formas modernas de trabalho sobre si:

*"No que poderíamos chamar de culto contemporâneo de si, a questão é descobrir seu verdadeiro eu, separando-o do que poderia torná-lo obscuro ou aliená-lo, decifrando sua verdade graças a um saber psicológico ou a um trabalho psicanalítico. Portanto, além de não identificar a cultura antiga de si com o que se poderia chamar o culto contemporâneo de si, eu os considero diametralmente opostos"*<sup>45</sup>.

A relação com a verdade, constitutiva do sujeito temperante, está inserida no que Foucault chama de "estética da existência". Fazer da vida uma obra de arte é o objetivo de uma minoria privilegiada, formada pelos adultos livres do sexo masculino e que, liberada de toda função de reprodução material da sociedade, pode valorizar, em sua maneira de viver, "certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que deles se faz, nos limites que se observa e na hierarquia que se respeita"<sup>46</sup>. É este objetivo que explica, segundo Foucault, por que a reflexão moral não se orienta para uma co-

---

<sup>44</sup> U.P., p. 82; (pp. 102-103).

<sup>45</sup> FOUCAULT, M. "À propos de la g n alogie de l' thique: un aperçu du travail en cours", in: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, p. 339. ("*Dans ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de moi, l'enjeu, c'est de découvrir son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner, en déchiffrant sa vérité gr ce à un savoir psychologique ou à un travail psychanalytique. Aussi, non seulement je n'identifie pas la culture antique de soi   ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, mais je pense qu'ils sont diam tralement oppos s*").

<sup>46</sup> U.P., p. 82; (p. 103).

dificação dos atos, nem para uma hermenêutica do sujeito. Essa "moral de homens feita para homens"<sup>47</sup> constitui-se, sobretudo, em uma maneira de estilizar uma liberdade, na busca da produção e da afirmação de uma existência bela, assegurando o renome e a memória dos outros<sup>48</sup>. Por isso, Foucault assinala que, se o lugar dos *aphrodisia* no regime dos prazeres é restrito e pouco detalhado, quando comparado à atenção dada aos exercícios e principalmente à alimentação<sup>49</sup>, trata-se, porém, de um lugar privilegiado, imprescindível para a formação ética do sujeito:

*"Porque é o mais violento dentre todos os prazeres, porque é mais custoso do que a maior parte das atividades físicas, porque diz respeito ao jogo da vida e da morte, [o prazer sexual] constitui um domínio privilegiado para a formação ética do sujeito: de um sujeito que deve se caracterizar por sua capacidade de dominar as forças que nele se desencadeiam, de guardar a livre disposição de sua energia, e de fazer de sua vida uma obra que sobreviverá além de sua existência passageira"*<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> U.P., p. 77; (p. 96).

<sup>48</sup> Cf. U.P., pp. 82-84; (pp. 103-105).

Embora Foucault tenha-se detido na análise das "artes da existência" cultivadas pelas culturas grega e greco-romana, ressalta que a idéia de se fazer da vida uma obra de arte esteve presente em outros momentos da história da civilização ocidental, como atestam os estudos de Burckhardt e Greenblatt sobre o Renascimento, os de Walter Benjamin sobre Baudelaire e o movimento "dandy" no século XIX. Cf. U.P., p. 15, nota 2; (p. 17, nota 1) e "À propos de la gènealogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", in: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, pp. 338-339, 345. Para outras referências a Baudelaire e ao trabalho de "invenção de si" na modernidade, cf. FOUCAULT, M. "What Is Enlightenment?", in: RABINOW, P. (éd.). *The Foucault Reader*. Trad. C. Porter. New York, Pantheon Books, 1984, pp. 39-42.

<sup>49</sup> Cf. U.P., p. 104; (p. 130). Foucault sugere que seria "interessante seguir a longa história das relações entre moral alimentar e moral sexual" através das doutrinas, dos ritos religiosos ou das regras dietéticas. Cf. U.P., pp. 49-50; (pp. 61-62). Um primeiro esboço dessa história mostraria, segundo ele, que nas épocas grega e greco-romana as preocupações morais em torno da alimentação eram bem mais intensas do que em torno das relações sexuais, com estas últimas sendo problematizadas em termos semelhantes ao do apetite alimentar. Nos tempos do monasticismo cristão (a partir do séc. IV d.C.), teria ocorrido o início de um equilíbrio entre o cuidado com o sexo e com a comida, ainda que os jejuns alimentares continuassem sendo muito importantes. Seria só bem mais tarde, a partir do século XVIII, que a conduta sexual tornar-se-ia mais preocupante que

Em *L'usage des plaisirs*, são estudadas as artes de se conduzir desenvolvidas pelo pensamento grego em torno de três núcleos de problematização - a relação com o corpo e a questão da saúde, a relação com a esposa e a instituição do casamento, a relação com o rapaz e a questão da liberdade -, visando à elaboração das exigências de austeridade sexual. Essas artes de viver (*technê tou biou*) - no sentido lato de técnicas que se conformam a certas regras, objetivando a obtenção de determinado fim - propõem "uma modulação singular da conduta sexual" e, ainda que todas se baseiem em um mesmo estilo de moral (o domínio de si), não se organizam em um único conjunto de princípios teóricos e práticos. Cada uma delas solicita uma forma de temperança e requer diferentes regras e procedimentos<sup>51</sup>.

A Dietética - "arte da relação cotidiana do indivíduo com o próprio corpo"<sup>52</sup> - procura definir um regime para os *aphrodisia* (suas condições favoráveis, sua prática útil e sua justa distribuição), em função de uma certa maneira de o indivíduo cuidar ativamente de seu corpo, buscando integrar o melhor possível o comportamento sexual à gestão da saúde e da vida<sup>53</sup>.

A Econômica - "arte da conduta do homem enquanto chefe de família"<sup>54</sup> - insere a problematização dos prazeres sexuais e de seus usos no contexto mais amplo da gestão do *oikos* (casa, escravos, propriedade). Os princípios de regulação da conduta provêm da relação estatutária que reserva ao homem o poder de os comportamentos alimentares e o desejo sexual seria interrogado de modo específico. Cf. S.S., pp. 143-144; (pp. 165-166). A esse respeito, cf. também FOUCAULT, M. "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, pp. 322-323.

<sup>50</sup> U.P., pp. 125-126; (p. 156).

<sup>51</sup> Cf. U.P., p. 219; (pp. 275-276).

<sup>52</sup> U.P., p. 86; (p. 107).

<sup>53</sup> Cf. U.P., Cap. II.

<sup>54</sup> U.P., p. 86; (p. 107).

dirigir a mulher e o patrimônio. Exige-se do homem casado moderação na sua atividade sexual na medida em que seu status e sua autoridade como chefe de família o introduzem em um jogo de exigências onde se trata de sua reputação e de seu prestígio na *pólis*: a austeridade é uma forma de exercitar o poder sobre si na prática do poder que se exerce sobre a mulher<sup>55</sup>.

A Erótica - "arte da conduta recíproca entre o homem e o rapaz na relação de amor"<sup>56</sup> - é, segundo Foucault, a mais refinada e completa. Enquanto na Dietética e na Econômica a moderação voluntária do homem fundamenta-se basicamente em sua relação consigo mesmo, a Erótica diz respeito a um vínculo entre duas moderações, a um jogo entre duas liberdades<sup>57</sup>. Além disso, é a partir desse jogo que se desenvolve a problematização sobre as relações entre "o amor, a renúncia aos prazeres e o acesso à verdade"<sup>58</sup> - o quarto dos grandes temas de austeridade - na forma de uma interrogação sobre que deve ser "o verdadeiro amor". E é por constituir-se no "ponto mais delicado e núcleo mais ativo de reflexão e de elaboração" do pensamento grego para a definição de uma estilística da existência, que a relação com os rapazes exigiu as formas de austeridade mais sutis e rigorosas<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. U.P., cap. III.

<sup>56</sup> U.P., p. 86; (p. 107).

<sup>57</sup> Cf. U.P., pp. 179-180; (pp. 223-224).

<sup>58</sup> U.P., p. 220; (p. 276).

<sup>59</sup> U.P., p. 220; (p. 277). Cf. também a esse respeito pp. 189, 214; (pp. 235-236, 268-269).

Para Foucault, esse núcleo de problematização deslocou-se pouco a pouco em direção à relação com a mulher, que passou a suscitar as reflexões morais mais intensas sobre os prazeres sexuais: questões da virgindade, da conduta no casamento, entre outras. Nos séculos XVII e XVIII, um novo deslocamento do foco de interesse - da mulher para o corpo - fez com que as relações entre sexualidade, saúde e normalidade ganhassem proeminência. Cf. U.P., p. 220; (pp. 277-278).

## 2. Amores masculinos: da honra à verdade

A fim de se aproximar da complexidade e da singularidade da atenção dirigida ao amor pelos rapazes, Foucault se afasta dos "esquemas lineares e simples"<sup>60</sup>, tradicionalmente utilizados para abordá-lo. A interpretação de conjunto, segundo a qual os gregos teriam sido "tolerantes" com as práticas de "homossexualismo" parece-lhe particularmente inadequada. Por um lado, a noção de homossexualidade não pode ser aplicada a uma relação entre parceiros do mesmo sexo que não seja interrogada a partir da "singularidade de um desejo que não se dirige ao outro sexo". Para os gregos, tratava-se sempre de um "mesmo desejo", que "se dirigia a tudo o que era desejável - rapaz ou moça"<sup>61</sup>. A escolha por uma ou outra atividade sexual era uma "questão de gosto" e não de tipologia - um homem que amava rapazes não possuía uma natureza "outra" daquele que preferia as mulheres<sup>62</sup>. No caso daquele que amava os dois sexos, simultânea ou alternadamente, tampouco reconheciam-se "duas espécies de 'desejo', 'duas pulsões', diferentes ou concorrentes" em coexistência num mesmo indivíduo. Na livre escolha entre um homem e uma mulher, buscavam-se diferentes formas de obtenção de prazer e essa possibilidade não se referendava em uma "estrutura dupla, ambivalente e 'bissexual' do desejo": tanto como a noção de "homossexualidade", a de "bissexualidade" não é adequada para a compreensão das práticas de prazer na Grécia<sup>63</sup>. Por outro lado, se a relação sexual com rapazes era culturalmente valorizada, encontrando apoio em diversas instituições militares e pedagógicas, era também alvo de atitudes bem diferen

---

<sup>60</sup> U.P., p. 171; (p. 212).

<sup>61</sup> U.P., p. 171; (pp. 212-213).

<sup>62</sup> Cf. U.P., p. 172; (p. 213).

<sup>63</sup> Cf. U.P., p. 168; (pp. 208-209).

tes, como o desprezo pelos jovens fáceis e a desqualificação dos homens efeminados. Trata-se, portanto, de um intrincado jogo de apreciações sobre os amores masculinos que não pode ser reduzido às noções de "tolerância" ou de "intolerância"<sup>64</sup>.

Foucault retoma a questão em outros termos, procurando saber como e por que uma prática difundida e aceita, não condenada pelas leis, assumiu grande importância nos debates teóricos, tornando-se objeto de "uma problematização moral singularmente complexa"<sup>65</sup>. A particularidade histórica da apreciação dos prazeres masculinos na civilização grega não está no fato de que ela os aceitava ou os considerava legítimos, mas em toda a elaboração cultural produzida em torno deles. Por isso, Foucault não se pergunta

*"por que os gregos tinham gosto pelos rapazes, mas sim por que eles tinham uma 'pederastia': isto é, por que, em torno desse gosto, eles elaboraram uma prática de corte, uma reflexão moral e... um ascetismo filosófico"*<sup>66</sup>.

Apesar de considerar muito reduzido o número de textos conservados de pensadores gregos que escreveram sobre os amores masculinos e de, em sua maioria, estarem ligados à tradição socrático-platônica, Foucault acredita que, através deles, é possível se ter uma idéia daquilo que se discutiu e se interrogou a propósito desse tema. Observa, inicialmente, que não eram todas as relações sexuais entre homens que provocavam preocupações teóricas e morais: somente aquelas que implicavam diferença de idade e distinção na posição social dos parceiros suscitavam a atenção e o interesse de filósofos e moralistas. O que constitui problema é essa defasagem entre um homem mais velho - com formação consolidada, mérito reconhecido e papel social e sexual ativo - e um jovem livre, que necessita de

<sup>64</sup> Cf. U.P., pp. 170-171; (p. 211-212).

<sup>65</sup> U.P., p. 172; (p. 213).

<sup>66</sup> U.P., p. 189; (p. 236).

apoio e conselhos para completar sua formação e atingir seu status definitivo<sup>67</sup>.

O privilégio concedido a esse tipo particular de relação masculina não pode ser apenas explicado pela sua função pedagógica, como convida a personagem de Sócrates, pois segundo Foucault, "antes mesmo de serem levadas em conta pela reflexão filosófica, essas relações já eram pretexto de todo um jogo social"<sup>68</sup>. As práticas de "corte", socialmente difundidas e reconhecidas, ritualizavam essa ligação, mais do que qualquer outra, fazendo-a acompanhar-se de uma série de regras de comportamento, convenções e precauções<sup>69</sup>. Foucault assinala também que entre *erasta* (homem adulto) e *erômeno* (rapaz) estabelecia-se um tipo de "jogo aberto" que, diferentemente da ligação matrimonial, não se baseava em nenhum poder estatutário, pautando-se, antes, na persuasão e no consentimento. Além disso, as reflexões sobre essa forma de amor marcavam o sentido da fugacidade, a precariedade e dissemetria desse vínculo que, por isso, deveria ser acompanhado, já em sua fase de ardor, por um cuidado moral de convertê-lo em uma relação mais duradoura, em que existiria afinidade na maneira de viver e reciprocidade de pensamentos e sentimentos - a relação de *philia*<sup>70</sup>.

Surpreendentemente, Foucault vem mostrar que, no Ocidente, a reflexão sobre o amor não nasce da relação entre um homem e uma mulher, uma vez que esta é definida, *a priori*, por vínculos estatutários. É a interrogação sobre a ligação entre

---

<sup>67</sup> Cf. U.P., p. 172-174; (pp. 214-216).

<sup>68</sup> U.P., p. 174; (p. 216).

<sup>69</sup> Foucault estabelece analogias entre os cuidados relacionados à posição do rapaz (sua honra corporal, beleza e sabedoria) na Grécia clássica e os relacionados à posição da moça e da mulher casada (sua conduta, virtude e beleza) na cultura européia medieval e moderna. Cf. U.P., pp. 174-175, 183, 189; (pp. 216-217, 227, 235).

<sup>70</sup> Cf. U.P., pp. 178-179; (pp. 221-222).

homem e rapaz, a busca de se definir o que ela deve ser para atingir "a mais bela e a mais perfeita forma", que fornece os elementos para essa reflexão:

"... entre um homem e um rapaz, que estão em posição de independência recíproca, e entre os quais não existe constrição institucional, mas um jogo aberto (com preferências, escolha, liberdade de movimento, desfecho incerto), o princípio de regulação das condutas deve ser buscado na própria relação, na natureza do movimento que os leva um para o outro, e da afeição que os liga reciprocamente. A problematização por tanto, se fará na forma de uma reflexão sobre a própria relação: interrogação ao mesmo tempo teórica sobre o amor e prescritiva sobre a maneira de amar".

Dessa maneira, em *L'usage des plaisirs*, distinguem-se dois momentos na reflexão sobre Eros na Grécia clássica: a erótica concebida enquanto "arte de cortejar"<sup>72</sup>, centrada na problemática do consentimento e da honra, em que se privilegia uma questão deontológica; e a erótica filosófica, com uma interrogação ontológica, expressa na problemática da ascese e da verdade<sup>73</sup>.

#### A arte de cortejar

A erótica como "arte da justa entre aquele que corteja e aquele que é cortejado"<sup>74</sup> é elaborada, de acordo com Foucault, em textos como o *Eroticos*, atribuído a Demóstenes, em grande parte do *Banquete* (discursos-testemunhos de Fedro, Pausânias, Aristófanes, Erixímaco e Ágaton) e do *Fedro* (discurso de Lísias e contra-discurso de Sócrates), de Platão. Essa forma de reflexão expressa os debates correntes em torno do amor

<sup>71</sup> U.P., p. 179; (p. 223).

<sup>72</sup> Cf. U.P., por exemplo, pp. 203, 207, 210; (pp. 254, 259, 264).

<sup>73</sup> Cf. U.P., pp. 202, 207, 213; (pp. 253, 259, 267).

<sup>74</sup> U.P., p. 202; (p. 253).

e tenta responder às dificuldades e temores ligados ao uso dos prazeres na relação com os rapazes. Centra-se, essencialmente, na interrogação sobre a boa conduta do jovem e seu pretendente, que devem agir mutuamente de maneira honrosa. Entretanto, apesar da responsabilidade recíproca no respeito à prática da corte, Foucault assinala que a conduta do rapaz é mais interrogada, pois a ela se dirige um maior número de conselhos e preceitos<sup>75</sup>.

O comportamento do adolescente é foco de interesse e questionamento justamente por ele estar em processo de formação "como sujeito de conduta moral"<sup>76</sup>. Porque a "honra do rapaz", avaliada a partir do uso que faz de seu corpo, especialmente no campo amoroso, determina, em certa medida, sua reputação e seu status futuro é que existe dificuldade em pensá-lo como "objeto de prazer"<sup>77</sup>. Explica-se, assim, o privilégio da posição do amado e a questão do consentimento - a quem e quando ceder, e em que condições? Entre o que é vergonhoso e o que é conveniente, demarcam-se limites, ainda que pouco precisos: "nem tudo deve ser recusado (o jovem 'concede favores'), mas nem tudo deve ser aceito"<sup>78</sup>. Para afirmar sua dignidade e independência, o rapaz deve mostrar-se superior a seus pretendentes, não se submetendo a eles facilmente. O máximo de resistência e recusa visa à escolha do momento oportuno de assumir a posição de objeto de prazer - sem contrariedade ou precipitação - e à certificação das virtudes de seu amante e dos benefícios, sobretudo sociais, que pode obter da ligação. Seu consentimento é "uma resposta ; não é o compartilhar de uma sensação"<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Cf. U.P., pp. 202-204; (pp. 253-255).

<sup>76</sup> U.P., p. 180; (p. 224).

<sup>77</sup> Cf. U.P., pp. 181-194; (pp. 225-243).

<sup>78</sup> U.P., p. 185; (p. 230).

<sup>79</sup> U.P., p. 197; (p. 246).

A necessidade da conduta dissimétrica do jovem face às volúpias de seu amante baseia-se na analogia, familiar à cultura grega, entre as relações sociais e a forma das relações sexuais. Um "princípio de isomorfismo" polariza, no espaço político da *pólis*, o superior e o inferior, os que comandam e os que obedecem, os que dominam e os que são dominados, tal como, na relação sexual, há de se assumir a posição dominante ou a dominada, ativa ou passiva, segundo o esquema da penetração, exercida pelos homens e sofrida por seus parceiros. Em suma, há uma incompatibilidade moral e legal entre certos papéis sexuais e o exercício do poder e das responsabilidades políticas: "Quando, no jogo das relações de prazer, desempenha-se o papel do dominado, não se poderia ocupar, de maneira válida, o lugar do dominante no jogo da atividade cívica e política"<sup>80</sup>.

A prática da corte procura resolver essa dificuldade pelo jogo de afirmação de si do rapaz no campo amoroso e pelos benefícios exigidos do amante, em termos de aprendizagem, de apoio social ou de amizade. Nesse sentido, a relação com os rapazes ocupa um "ponto estratégico" na sociedade grega clássica, funcionando como iniciação à cidadania, pois integra o jovem na relação simétrica e igual estabelecida entre os homens livres no espaço político da cidade. A "antinomia do rapaz"<sup>81</sup>, expressão forjada por Foucault para se referir a essa situação que atinge aquele que ocupa o papel de objeto de prazer, mas não pode e nem deve reconhecer-se nele, será o ponto de partida da reflexão socrático-platônica. Também ela procurará responder à questão que subjaz a essa antinomia: "como fazer, do objeto de prazer, o sujeito senhor de seus prazeres"<sup>82</sup>?

---

<sup>80</sup> U.P., p. 194; (p. 242).

<sup>81</sup> U.P., p. 194; (p. 243).

<sup>82</sup> U.P., p. 198; (p. 248).

## A erótica filosófica

Se a mesma questão incita o pensamento socrático-platônico sobre o amor, ela, contudo, é solucionada e, principalmente, problematizada de maneira diferente. Por ainda se ocupar desse problema, mas colocando-o sob um novo enfoque, a distância entre a arte de cortejar e a erótica filosófica é analisada por Foucault em termos de transição e não de ruptura súbita e definitiva:

*"Não se tratará mais, para saber o que é o verdadeiro amor, de responder à questão: quem convém amar e em que condições o amor pode ser honroso tanto para o amado como para o amante? Ou, pelo menos, todas essas questões se encontrarão subordinadas a uma outra, primeira e fundamental: o que é o amor em seu ser mesmo?"*<sup>83</sup>

Fazendo um paralelo com a erótica tradicional, Foucault aponta quatro principais deslocamentos efetuados pelos discursos de Diotima no *Banquete* e de Sócrates no *Fedro*<sup>84</sup>. O primeiro refere-se à "passagem da questão da conduta amorosa à interrogação sobre o ser do amor". Enquanto a arte de cortejar preocupava-se, essencialmente, com a conduta dos parceiros, considerando o amor um dado preexistente, a erótica platônica se pergunta pela origem, natureza e força do amor. O que implica, inicialmente, em "um deslocamento do próprio objeto do discurso"<sup>85</sup>: a interrogação é dirigida, agora, àquele que ama e não ao que é amado. E, como consequência, o discurso sobre o amor não será mais, necessariamente um "elogio" - o louvor de sua potência e de suas qualidades -, uma vez que, marcado pela "falta", caracteriza-se também pela imperfeição. Assim, no *Banquete*, afirma-se a natureza intermediária do amor entre o bom e o mau, o belo e o feio, o saber e a ignorância e, no *Fedro*, dis-

<sup>83</sup> U.P., p. 204; (p. 256).

<sup>84</sup> Cf. U.P., pp. 207-212; (pp. 259-265).

<sup>85</sup> U.P., p. 207; (p. 259).

cute-se de que maneira nele se misturam o esquecimento e a lembrança do espetáculo supraceleste.

O segundo deslocamento diz respeito à "passagem da questão da honra para a questão do amor da verdade". Nos debates tradicionais, a dignidade do jovem constituía-se no eixo dos questionamentos, o qual é modificado no momento em que Platão não quer mais cantar o que o amor ama, mas dizer o que é o seu ser. Sua interrogação fixa a verdade como o novo objeto do amor, fazendo com que este se dirija mais à alma - que, no movimento ascensional, guarda maior proximidade com o "belo em si mesmo" - do que ao corpo dos rapazes. A originalidade platônica não está, porém, nessa demarcação, mas na maneira como estabelece a inferioridade do amor pelos corpos, fundamentando-a "sobre o que, no próprio amante, determina o ser e a forma de seu amor (seu desejo de imortalidade, sua aspiração ao belo em sua pureza, a reminiscência do que viu acima do céu)"<sup>86</sup>.

A "passagem da questão da dissimetria dos parceiros para a questão da convergência do amor" realiza o terceiro deslocamento. A arte de cortejar entendia que Eros vinha do amante e que o amado deveria responder de maneira dissimétrica aos desejos e prazeres de seu pretendente. A relação de Eros com a verdade abala essa concepção: a "dialética do amor" requer dos dois parceiros condutas simétricas, pois o amor que os conduz ao verdadeiro é um só. Dessa forma, o rapaz, antes objeto, torna-se também sujeito nessa relação de amor.

O quarto e último deslocamento, a "passagem da virtude do rapaz amado para o amor do mestre e para a sua sabedoria", provoca uma inversão de papéis. Quando a verdade passa a estruturar a relação amorosa, aquele que "está mais verdadeiramente enamorado da verdade" é quem melhor pode conduzi-la. A sabedoria do mestre, que lhe permite exercer o domínio sobre

<sup>86</sup> U.P., p. 209; (p. 261).

si, renunciando aos *aphrodisia*, e não mais a honra do rapaz, é, agora, o objeto do verdadeiro amor. O mestre ocupa, portanto, a posição de *erômeno*, e o jovem a de *erasta*, enamorado da sabedoria que lhe ensinará a dirigir seu amor à verdade.

A introdução da questão da verdade na relação amorosa modifica o tipo de trabalho a ser efetuado sobre si mesmo - o indivíduo deve esforçar-se não só para se conduzir de maneira conveniente, mas para "descobrir e sustentar" sua relação com o ser verdadeiro. Desse modo, o pensamento socrático-platônico tende a se desligar da problematização em torno da honra e liberdade do objeto amado "para abrir um questionamento sobre o amor, que gravitará em torno do sujeito e da verdade de que é capaz"<sup>87</sup>. Na erótica platônica, "um dos pontos onde se formará a interrogação do homem de desejo"<sup>88</sup>, o sujeito encontra condições para combater a violência dos prazeres a partir de "uma dupla relação com a verdade: relação com seu próprio desejo, questionado em seu ser, e relação com o objeto de seu desejo reconhecido como ser verdadeiro"<sup>89</sup>. Assim, se a reflexão de Platão não significa, como vimos, um rompimento com a ética dos prazeres - que continuará a se desenvolver e modificar nas épocas helenística e romana -, introduz determinadas questões que irão desempenhar importante papel na formulação posterior da ética sexual cristã, na "transformação [da ética dos prazeres] numa moral da renúncia e [na] constituição de uma hermenêutica do desejo"<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> U.P., p. 212; (p. 267).

<sup>88</sup> U.P., p. 213; (p. 268). ("*Un des points où se formera l'interrogation de l'homme de désir*"). A edição brasileira omite as últimas palavras da frase.

<sup>89</sup> *Ibid.*

Para uma análise vigorosa do trabalho de Foucault em U.P., especialmente sobre sua interpretação dos textos platônicos, cf. JOLY, Henri. "Retour aux Grecs". *Le Débat*, n° 41, sep.-nov., 1986, pp. 100-120.

<sup>90</sup> U.P., p. 202; (p. 252). Cf. também p. 214; (pp. 268-269).

### 3. Uma nova estilística da existência: intensificação do cuidado de si

*Le souci de soi*, segundo ato da história da constituição do sujeito moral da conduta sexual, concentra-se na passagem do helenismo para o cristianismo, acompanhando o desenvolvimento do processo de subjetivação nos dois primeiros séculos de nossa era, bem como as transformações nas práticas de si que o asseguram.

As diferenças que o pensamento médico e filosófico sobre as práticas sexuais do período helenístico e romano guardam em relação às doutrinas de austeridade do século IV a.C. não con-figuram, segundo Foucault, uma ruptura ou mudança radical, mas uma tendência para um estilo mais rigoroso de moral sexual. Os temas de austeridade são reforçados, tornando-se mais exigentes: acentua-se a atenção dirigida às condutas sexuais e a seus efeitos nocivos sobre o corpo e a alma, concede-se maior importância ao casamento, às exigências conjugais e às condutas de abstinência e, ao mesmo tempo, menor valor ao amor pelos rapazes<sup>91</sup>.

Uma das explicações tradicionais para essa problematização moral mais intensa dos *aphrodisia* a relaciona com o aumento das proibições e coerções públicas, ocorrido principalmente a partir das reformas morais impostas pelo Imperador Augusto. Trata-se de uma hipótese que evidentemente não satisfaz a Foucault, que não se interessa pela análise dos códigos, por ele considerados pobres e monótonos.

Outra explicação consiste em vinculá-la ao declínio das cidades-Estado. A perda de sua autonomia a partir do século III a.C., com a organização das monarquias helenísticas e, posteriormente, com a formação do Império Romano, teria reduzido as atividades cívicas e políticas dos homens livres. Isso explicaria a volta do indivíduo para si mesmo e sua preocupação com a

<sup>91</sup> Cf. S.S., pp. 42, 45, 233-234; (pp. 50, 53, 271-273).

vida privada e a existência pessoal. A ascensão do "individualismo" teria conduzido o homem pagão a elaborar uma nova imagem de si mesmo e a se situar de uma outra maneira em relação ao mundo<sup>92</sup>.

Antes de verificar a posição de Foucault nessa discussão, é importante considerar as distinções por ele estabelecidas no campo semântico de um termo que, invocado frequentemente, acaba por explicar, "em épocas diferentes, fenômenos diversos". O "individualismo" pode significar pelo menos três atitudes bem diferentes<sup>93</sup>: a) a atitude individualista, caracterizada pela exaltação da singularidade do indivíduo e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo de que é membro ou às instituições das quais depende; b) uma maior valorização da vida privada (tarefas domésticas, laços familiares e patrimônio) frente às atividades públicas; c) a intensificação das relações consigo mesmo, isto é, "das formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação"<sup>94</sup>. Foucault observa que essas três atitudes podem estar associadas, mas não de forma constante ou necessária. Assim, nas aristocracias militares, o guerreiro afirma seu valor e sua singularidade como indivíduo a partir de atos heróicos, sem, portanto, que se atribua importância à sua vida privada ou às relações de si para consigo. Inversamente, essas relações podem ser intensificadas, sem que por isso os valores da vida privada sejam reforçados, como é o caso, por exemplo, do movimento ascético cristão dos primeiros séculos que, quando assumindo a forma do cenobitismo, recusa também toda atitude individualista na prática da anacorese<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> cf. S.S., p. 47; (pp. 55-56).

<sup>93</sup> cf. S.S., pp. 47-48; (pp. 56-57).

<sup>94</sup> S.S., p. 48; (p. 56).

<sup>95</sup> Enquanto o anacoreta vive em solidão, afastado do convívio

Apesar de não discordar inteiramente, Foucault considera inadequada a hipótese de que o enfraquecimento do quadro político e social teria conduzido os indivíduos a buscarem na filosofia regras de conduta mais pessoais. Argumenta que, embora a atividade cívica e política tenha mudado de forma, não deixou de ser parte importante da vida das aristocracias tradicionais. As articulações e os conflitos locais, as relações de clientela e amizade, os vínculos familiares continuaram a existir, pois tanto as monarquias helenísticas quanto o Império não teriam buscado reorganizar os poderes locais, mas preservar o funcionamento de suas instituições, a fim de se apoiarem e se servirem delas como intermediários. Por outro lado, se havia, na época, doutrinas que propunham uma conduta mais austera, principalmente o estoicismo (o qual, para Foucault, como observa Gérard Lebrun, seria uma filosofia política e não apenas uma ideologia de exilado ou solitário<sup>96</sup>), elas não eximiam os indivíduos de seus deveres para com a humanidade, concidadãos e familiares.

Tendo em vista essas considerações, Foucault procura compreender as transformações ocorridas na reflexão moral sobre os prazeres nos dois primeiros séculos da era cristã a partir de um fenômeno histórico que, iniciado no período helenístico, tem seu apogeu na Roma imperial.

### A cultura de si

Na época imperial, o preceito socrático de que é conveniente ocupar-se de si mesmo (*epimeleia heautou*) assume novos contornos, dominando a arte da existência - a *techne tou biou* sob

---

social, o cenobita também leva uma vida retirada, porém em comum com outros monges.

<sup>96</sup> Cf. LEBRUN, Gérard. "O outono do paganismo", *Jornal da Tarde*, São Paulo, 4-8-84, Caderno de Programas e Leituras, p. 4.

as suas diferentes formas - e levando à configuração do que Foucault chama "cultura de si", expressão que designa a ampla expansão e alcance que atingiu<sup>97</sup>. Circulando em diversas doutrinas filosóficas<sup>98</sup>, constituindo-se em uma maneira de se comportar, o cuidado de si desenvolveu-se em diferentes atividades e procedimentos (regimes de saúde, leituras, anotações<sup>99</sup>, memórias, exames de consciência, meditações, entre outros) que foram aperfeiçoados e ensinados. Enfim, tornou-se uma importante prática que conduziu a "uma intensificação das relações sociais"<sup>100</sup>, encontrando suporte em uma multiplicidade de relações interpessoais (de amizade, de parentesco) e institucionais (escolas, conselheiros profissionais).

O princípio do cuidado de si distanciou-se, portanto, de suas significações filosóficas primeiras, passando a ser uma recomendação válida para todos, em qualquer idade ou fase da existência, ainda que somente alguns grupos efetivamente a tenham adotado: aqueles para os quais a arte de viver tinha valor e sentido. Ocupar-se de si é um privilégio, marca uma superioridade social, uma vez que, não designando simplesmente uma ati

<sup>97</sup> S.S., pp. 49-50; (pp. 57-59).

Foucault reconhece a importância que os trabalhos de Pierre Hadot, especialmente *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981), tiveram no desenvolvimento de suas pesquisas sobre a "cultura de si". Cf. S.S., p. 49, nota 3; (p. 57, nota 1) e U.P., p. 12; (p. 14).

<sup>98</sup> Dentre os filósofos das várias correntes (platônica, epicurista, cínica, estoica) que recomendavam o cuidado de si, Epicteto é, para Foucault, o autor da "mais alta elaboração filosófica" sobre o tema. Ele diferenciava o homem dos outros seres vivos, definindo-o como o ser a quem foi dado o privilégio e o dever de se ocupar de si mesmo. Cf. S.S., pp. 50-53; (pp. 59-62).

<sup>99</sup> A atividade de escrita para si e para os outros exerceu importante papel na cultura de si, aparecendo em duas formas principais - as correspondências e os *hypomnēmata*. Estes últimos eram cadernos de notas onde se reuniam conselhos, fragmentos de textos, pensamentos, exemplos de atos presenciados, ou seja, consistiam em uma "memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas", servindo como instrumento de meditação e guia de ação. Cf. FOUCAULT, M. "L'écriture de soi", *Corps écrit*, n.º 5, fev. 1983, pp. 3-23. Ver também "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", in: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, pp. 339-341.

<sup>100</sup> S.S., pp. 58-59; (p. 69).

tude de consciência, mas um trabalho que implica atenção, conhecimento e técnica, requer tempo para ser exercitado.

Já presente na cultura grega, a correlação entre o cuidado de si e o pensamento médico amplia-se no período imperial: a filosofia e a medicina aproximam-se teórica e praticamente, especialmente através dos estóicos, passando a utilizar, com frequência, um mesmo conjunto de noções e um mesmo esquema de abordagem para as desordens morais e os distúrbios físicos. O conceito de *pathos* foi, segundo Foucault, essencial nessa aproximação, pois era aplicado tanto à paixão - perturbação da alma - quanto à doença física - perturbação do corpo -, sendo que em ambos os casos referia-se a um estado de passividade<sup>101</sup>. Nessa época, a formação, a *paideia*, é, então, orientada mais para a conquista de uma cura que para a aquisição de um saber: "o aperfeiçoamento da alma que se busca na filosofia, a *paideia* que esta deve assegurar, é tingida cada vez mais com cores médicas. Formar-se e tratar-se são atividades solidárias"<sup>102</sup>.

A presença marcante do pensamento médico na cultura de si traduziu-se por uma intensa atenção dirigida ao corpo, diferente daquela da Grécia clássica, em que se valorizava sua potência e seu vigor<sup>103</sup>. O corpo passa a ser percebido como frágil, ameaçado por uma série de perigos, podendo prejudicar a alma mais por sua debilidade do que por suas exigências excessivas e violentas. O mais importante, para Foucault, nessa aproximação teórica e prática entre a medicina e a filosofia, é o fato de que, nas diferentes práticas de si, o indivíduo é levado a instaurar uma relação consigo enquanto um ser doente ou ameaçado pela doença:

<sup>101</sup> cf. S.S., pp. 59-60, 144; (pp. 69-71, 162-163).

<sup>102</sup> S.S., p. 60; (p. 71) ("*se soigner*").

<sup>103</sup> Sobre a importância da medicina como uma forma elevada de cultura e como prática de interesse público na época imperial, cf. S.S., pp. 105-109; (pp. 121-126).

"A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência. Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade, e que lhe é necessário receber medicação e assistência"<sup>104</sup>.

E assim que o conhecimento de si ganha destaque, levando à elaboração e ao desenvolvimento de uma série de técnicas e exercícios específicos de exame e controle de si, tradicionalmente atribuídos ao cristianismo que, segundo Foucault, na realidade apenas os retomou, dando-lhes novo conteúdo e objetivo. Entre eles, destacam-se os procedimentos de provação, o exame de consciência e o controle das representações<sup>105</sup>.

Os procedimentos de provação (práticas de abstinência, de resistência física, exercícios de pobreza fictícia) visam à aquisição de uma virtude e, ao mesmo tempo, medem o estágio a que se chegou. Seu objetivo principal não é, contudo, o de praticar a renúncia por si mesma, mas o de estabelecer e testar a capacidade de prescindir do que não é indispensável e essencial para a vida. O exame de consciência leva ao confronto das ações diárias com certas regras e preceitos que asseguram condutas sábias e racionais e faz do indivíduo um "inspetor" de si mesmo. Entretanto, a lembrança dos fracassos não pretende, como na espiritualidade cristã, fixar uma culpabilidade, estimulando a autopunição e o remorso, mas reforçar, pela memorização, a assimilação de certos princípios racionais que o habilitarão a lidar de maneira mais adequada com o sofrimento, a doença, a vida política, a morte. Já o controle das representações implica um trabalho de discriminação ao nível do pensamento, assumindo a forma de uma "filtragem" constante das próprias representações

---

<sup>104</sup> S.S., pp. 62-63; (pp. 73-74). ("*de recevoir médication et secours*").

<sup>105</sup> Cf. S.S., pp. 63-69; (pp. 74-81).

ou idêias. Esse tipo de exame diferencia-se da proposição socrática, pois não significa a avaliação do saber e da ignorância de cada um; difere também do procedimento cristão, pois não interroga a origem da idêia ou imagem que surge, nem tenta decifrar seu sentido oculto. Sua finalidade é, antes, a de ensinar o indivíduo a selecionar suas representações, a fim de que acolha somente aquelas que dependam do seu domínio e ação, garantindo, assim, sua liberdade.

Apesar de todas as suas diferenças, essas práticas apresentam, segundo Foucault, um objetivo comum que pode ser caracterizado pelo princípio da "conversão a si"; a meta principal a alcançar encontra-se na própria relação consigo: o sujeito volta-se para si mesmo, a fim de se tornar um centro autárquico. Assim, a relação consigo, na época imperial, diz respeito ainda, como na Grécia clássica, a uma ética do domínio sobre si; contudo, este já não é pensado apenas a partir do esquema agonístico de uma vitória sobre forças violentas, mas segundo o "modelo jurídico" da posse - ser dono de si, pertencer a si, depender sô de si. A partir desse modelo, a relação consigo é também definida como uma relação que permite ao sujeito "gozar de si", visando a um estado de plenitude, de serenidade, em que nada perturba seu corpo ou sua alma, pois depende, em qualquer circunstância, sô de si para obter prazer e felicidade<sup>106</sup>.

Por outro lado, se na época clássica o governo de si era uma condição prévia e indispensável para o exercício do governo dos outros, no período imperial o domínio sobre si visa sobretu

---

<sup>106</sup> Cf. S.S., pp. 69-71; (pp. 81-84).

Para Pierre Hadot, a análise de Foucault sobre o tema do "cuidado de si" no pensamento estoico estaria centrada em "uma certa concepção de si" (de volta para si, de interiorização), insistindo pouco em sua dimensão universalista, que conduziria a uma liberação da individualidade, visando a uma integração ao Todo cósmico. Na interpretação de Hadot, o movimento de interiorização é inseparável de um movimento em direção ao exterior, que consiste em tomar consciência de si como parte da natureza, da Razão universal. Cf. "Réflexions sur la notion de culture de soi", in: Michel Foucault, *Philosophe*. Paris, Seuil, 1989, pp. 261-270.

do a assegurar a própria independência do indivíduo frente aos acontecimentos exteriores e ao poder dos outros. Ou seja, o cuidado de si, ao postular como principal finalidade o bem-estar individual, começa a adquirir "uma autonomia parcial e relativa", desvinculando-se da formação política do homem: a arte de si assume, então, "sua própria figura em relação à *paideia* que forma seu contexto e em relação à conduta moral que lhe serve de objetivo"<sup>107</sup>.

Para compreendermos essas inflexões na ética do domínio de si, a maior valorização e autonomia concedidas ao problema de "si mesmo", é preciso perguntar, com Foucault, sobre as condições de emergência e as razões do desenvolvimeto da cultura de si.

Analisando textos das épocas helenística e romana e, principalmente, estudos históricos contemporâneos sobre o período<sup>108</sup>, Foucault constata que as mudanças na reflexão sobre a moral dos prazeres podem ser associadas a vários motivos, dentre os quais destaca dois: as modificações na prática matrimonial e nas regras do jogo político<sup>109</sup>. Não se trata, entretanto, de conceber a cultura de si como puro reflexo dessas alterações sociais, "sua expressão na ordem da ideologia", mas, antes, de "uma resposta original" a elas, "sob a forma de uma nova estilística da existência"<sup>110</sup>. Sua hipótese é que essas modificações transformaram as condições da relação consigo, presentes na moral grega do uso dos prazeres, suscitando uma "crise" no

---

<sup>107</sup> U.P., p. 72; (p. 90).

<sup>108</sup> Foucault recorre a trabalhos de historiadores como Paul Veyne, Claude Vatin, S.B. Pomeroy, R. MacMullen, entre outros, como indica a bibliografia de S.S.

<sup>109</sup> Cf. S.S., pp. 79-101; (pp. 90.117).

<sup>110</sup> S.S., p. 77; (p. 89).

processo de subjetivação e, conseqüentemente, um esforço de re-elaboração da ética do domínio de si<sup>111</sup>. Provocaram, portanto, um novo modo de o indivíduo se pensar "na própria relação com a mulher, com os outros, com os acontecimentos e com as atividades cívicas e políticas, e uma outra forma de se considerar como sujeito dos próprios prazeres"<sup>112</sup>.

Tanto do ponto de vista institucional quanto no nível da organização e do valor moral atribuído às relações conjugais, ocorreram significativas mudanças na prática do casamento. Sinteticamente, as pesquisas de Foucault sobre o matrimônio no período helenístico e romano o levaram à seguinte conclusão:

*"O casamento passaria a ser mais geral enquanto prática, mais público enquanto instituição, mais privado enquanto modo de existência, mais forte para ligar os cônjuges e, portanto, mais eficaz para isolar o casal no campo das outras relações sociais"*<sup>113</sup>.

Adquirindo maior autonomia face aos objetivos sociais e políticos (formação de uma descendência, transmissão do patrimônio, união de fortunas) envolvidos na vida matrimonial, a relação conjugal é singularizada: possui sua própria força, dificuldades, obrigações e benefícios. Passa a ser, cada vez mais, uma aliança livremente consentida entre dois parceiros, que nela se engajam pessoalmente a fim de viver uma existência compartilhada. Para o homem, o casamento - entendido principalmente como um modo de vida - é agora foco de experiências intensas e complexas, decisivas para a definição de uma estilística da vida moral. Se, na Grécia clássica - de acordo com o perfil traçado pelos grandes textos que tratam do assunto<sup>114</sup> -, a moderação da conduta sexual do marido era uma exigência que respondia a seu

<sup>111</sup> Cf. S.S., p. 101; (pp. 116-117).

<sup>112</sup> S.S., p. 77; (p. 89).

<sup>113</sup> S.S., p. 84; (p. 96).

<sup>114</sup> Foucault destaca a *Econômica* de Xenofonte, a *República* e as *Leis* de Platão, a *Política* e a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, e a *Econômica* do Pseudo-Aristóteles.

status de chefe de família e de cidadão, um pré-requisito para exercer o governo dos outros, na época imperial, a posição de esposo é mais problemática. Para se conduzir adequadamente na vida de casamento, ele tem de saber lidar com a tensão entre uma desigualdade natural e estatutária e uma simetria e reciprocidade afetivas. Já que a boa conduta no casamento não tem mais seus princípios estabelecidos em relação direta à gestão do *oikos*, é preciso "definir a maneira pela qual o homem poderá constituir-se enquanto sujeito moral na relação de conjugalidade"<sup>115</sup>.

Como vimos anteriormente, Foucault não reduz o essencial das transformações políticas que ocorreram nas épocas helenística e romana ao declínio das cidades-Estado enquanto entidades autônomas. Para ele, não teria havido uma diminuição ou destruição das atividades políticas locais - efeito de um imperialismo centralizado<sup>116</sup> -, mas a "organização de um espaço complexo: muito mais vasto, muito mais descontínuo, muito menos fechado do que poderia sê-lo o espaço das pequenas cidades-Estado..."<sup>117</sup>. Os focos de poder são múltiplos, as tensões e os conflitos numerosos, e os equilíbrios e as articulações obtidos através de transações variadas; tudo isso conduzindo, necessariamente, a mudanças nas condições de exercício do poder. Primeiramente, essa organização mais extensa e complexa demanda um maior número de administradores. Em segundo lugar, modificam-se o papel desempenhado e o lugar ocupado por estes administradores, pois seus encargos são revogáveis e sua posição, intermediária entre um poder superior (cujas ordens devem ser transmitidas) e indivíduos ou grupos inferiores (dos quais é preciso obter obediên

---

<sup>115</sup> S.S., p. 87; (p. 100).

<sup>116</sup> Foucault suspeita de que "a angústia face a um universo demasiado amplo, que teria perdido suas comunidades políticas constituintes" pode ser apenas um sentimento atribuído "retrospectivamente" aos homens do mundo greco-romano. Cf. S.S., p. 89; (p. 102).

<sup>117</sup> S.S., p. 89; (p. 102).

cia)<sup>118</sup>.

Dessa maneira, o interesse de alguns grupos pela moral do comportamento cotidiano, pelos valores da conduta pessoal e pela existência privada não pode ser compreendido simplesmente como a expressão de uma frustração pela redução de sua participação cívica e política, mas como uma outra "maneira de refletir a relação que convém ter com o próprio status", encargos, poderes e deveres. As novas condições da vida política dificultam

*"a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática"*<sup>119</sup>.

Nesse sentido, as importantes transformações políticas do período, mesmo que tenham induzido a certas condutas de retraimento e afastamento dos negócios públicos, promoveram, sobretudo, inovações na ordem moral da problematização da atividade política<sup>120</sup>. Por um lado, ocorreu a relativização, em dois sentidos, do exercício do poder. Deixando de ser a consequência natural e necessária do status, a participação na vida política passa a requerer uma escolha livre e voluntária. Além disso, como o poder é exercido no interior de uma trama, a relação entre comando e submissão flexibiliza-se: com exceção do príncipe, todos os que governam são também governados. Por outro lado, quando a estrutura política da cidade e as leis perdem parte de sua importância, a autoridade e as decisões pessoais dos indivíduos ganham proeminência, evidenciando o valor da arte de governar a si próprio como fator político. Assim, ainda que por razões diferentes das do pensamento grego, a virtude do governante continua sendo necessária. E suas ações po-

<sup>118</sup> cf. S.S., pp. 90-91; (pp. 103-105).

<sup>119</sup> S.S., p. 91; (p. 105).

<sup>120</sup> cf. S.S., pp. 93-101; (pp. 107-116).

líticas serão virtuosas se ele, não se fixando em identificações sociais (qualificação estatutária, cargo exercido, posição ocupada), aceitar e reconhecer como guia um princípio universal - a razão, o *logos*: agindo como ser racional, o governante saberá conduzir, como convém, aos outros.

Em síntese, se a reflexão moral sobre os prazeres na Grécia clássica estabelecia a estreita correlação entre o domínio sobre si, sobre a casa e sobre os outros, sendo a prática da superioridade sobre si a garantia de um bom governo doméstico e político, no período imperial, rompe-se a ligação imediata entre essas relações. A partir da valorização do vínculo conjugal, com sua exigência de simetria, e da formação de um campo de relações de poder mais complexo e vasto, o princípio de superioridade sobre si - como "núcleo ético essencial" - teve que se reestruturar. Sem desaparecer, deu lugar, na relação matrimonial, "a um certo equilíbrio entre desigualdade e reciprocidade"; e, "na vida social, cívica e política, [fez] funcionar uma certa dissociação entre poder sobre si e poder sobre os outros"<sup>121</sup>.

Os efeitos do desenvolvimento da cultura de si sobre a ética são evidenciados por Foucault através das modificações ocorridas nos "elementos constitutivos da subjetividade moral"<sup>122</sup>. Assim, se o prazer sexual enquanto substância ética continua a ser pensado na forma dos *aphrodisia*, referindo-se, portanto, a uma força difícil de ser dominada, acentua-se, nesse jogo agnóstico consigo mesmo, a fragilidade do indivíduo face aos diversos males que a atividade sexual pode provocar. O modo de sujeição, por sua vez, diz respeito ainda a critérios estéticos; porém, a arte de viver referencia-se, cada vez mais, principalmente devido à influência do pensamento estóico, em princí

---

<sup>121</sup> S.S., p. 101; (p. 116).

<sup>122</sup> cf. S.S., p. 72; (pp. 84-85).

pios universais da natureza ou da razão, aos quais todos, independentemente do status, devem submeter-se. O trabalho ético sofre também algumas transformações, pois a importância atribuída ao conhecimento de si conduz à valorização, nos diversos exercícios de abstinência, exame ou controle de si, da "questão da verdade - da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer - [colocando-a] no cerne da constituição do sujeito moral"<sup>123</sup>. Porém, não se trata, é importante ressaltar, nem do que prescrevia Platão quando determinava que a alma devia voltar-se sobre si mesma para reencontrar sua verdadeira natureza; nem de se desvelar uma verdade sobre o próprio sujeito na atividade sexual: a hermenêutica do desejo ainda não foi formulada. Trata-se, antes, da assimilação pelo indivíduo de certas regras universais da natureza, que lhe servirão como constante prescrição para que possa orientar-se da maneira mais adequada em sua existência. Por fim, a teleologia moral é ainda definida pela soberania sobre si mesmo; contudo, esse domínio não é mais somente a manifestação de um poder viril, mas de "um gozo sem desejo e sem perturbação"<sup>124</sup>.

A nova "estilística da existência" proposta pela cultura de si - que manifesta o esforço de reelaboração da ética do domínio de si frente a essas inflexões na forma e nos objetivos da relação consigo - é analisada por Foucault a partir do modo como o pensamento latino desenvolve a problematização moral dos prazeres nas relações com o corpo e a saúde<sup>125</sup>, com as mulheres e o casamento<sup>126</sup> e com os rapazes<sup>127</sup>. Se a austeridade sexual

<sup>123</sup> S.S., p. 72; (p. 85).

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Cf. S.S., cap. IV.

<sup>126</sup> Cf. S.S., cap. V.

Também na discussão em torno das relações entre a atividade filosófica e o casamento se pode perceber mudanças na problematização do tema. De acordo com Foucault, na época clássica, o debate sobre o casamento do filósofo girava em torno da heterogeneidade do estilo da vida filosófica em relação às outras formas de existência e da incompatibilidade entre os objetivos de

formulada pelos filósofos e médicos dos dois primeiros séculos de nossa era encontra suas raízes na tradição clássica, estabelecendo com ela uma linha de continuidade, não deixa, porém, de alterá-la de maneira sensível:

*"Do lado da Dietética e da problematização da saúde, a mudança marcou-se por meio de uma inquietação mais intensa, uma definição mais extensa e mais detalhada das correlações entre o ato sexual e o corpo, uma atenção mais viva à ambivalência de seus efeitos e a suas consequências perturbadoras... Trata-se de uma outra maneira de focalizar a atividade sexual, e de temê-la pelo conjunto de seus parentescos com as doenças e o mal. Do lado da mulher e da problematização do casamento, a modificação consiste sobretudo na valorização do vínculo conjugal e da relação dual que o constitui; a justa conduta do marido e a moderação que ele deve se impor não se justificam simplesmente por considerações de status, mas pela natureza do vínculo, sua forma universal e as obrigações recíprocas que dele decorrem. E finalmente, do lado dos rapazes, a necessidade da abstinência é cada vez menos percebida como uma maneira de dar, a formas de amor, os mais altos valores espirituais, e cada vez mais como o signo de uma imperfeição que lhe é própria"*<sup>128</sup>.

É nesse reforço de temas de austeridade preexistentes que Foucault reconhece o "desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência..."<sup>129</sup>. Sua hipótese é clara: a emergência de uma moral sexual mais rigorosa e coercitiva na

---

se modo de viver (procura da tranquilidade de espírito, domínio das paixões, cuidados com a própria alma) e as exigências e perturbações do casamento. Os estoicos (Musonius) estabelecem um vínculo de "pertinência essencial" entre a vida de casado e a existência filosófica. A vida matrimonial seria uma inclinação natural e racional e, por isso, "longe de ser incompatível com a filosofia, constitui para ela uma obrigação redobrada: face a si mesmo, é o dever de dar à própria existência uma forma universalmente válida e, face aos outros, a necessidade de oferecer-lhes um modelo de vida". Epicteto, por sua vez, ao traçar o perfil ideal do cínico, considera que o filósofo deveria renunciar às relações pessoais, não para poder reservar os próprios cuidados a si mesmo, mas para manter vínculos com todo o gênero humano: o filósofo "não tem família porque sua família é a humanidade". Cf. S.S., pp. 158-159; (pp. 184-186).

<sup>127</sup> cf. S.S., cap. VI.

<sup>128</sup> S.S., pp. 233-234; (p. 272).

<sup>129</sup> S.S., p. 234; (p. 273).

época imperial deveu-se, muito mais do que a um aumento das interdições, a essa valorização e intensificação da relação consigo<sup>130</sup>. Valorização e intensificação que indicam "uma modificação de outro tipo", que diz respeito "à maneira pela qual o pensamento moral define a relação do sujeito com a própria atividade sexual"<sup>131</sup>. Por um lado, esta passa a requerer maior atenção e interesse, devido a seus possíveis efeitos sobre o corpo, a seu lugar e papel no casamento e a seu valor e dificuldades na relação com os rapazes. Por outro lado, a prática sexual suscita maior inquietação, forçando a um controle e a uma vigilância mais intensos por parte do sujeito, uma vez que, manifestando um núcleo permanente de males possíveis, pode comprometer a relação consigo que pretende instaurar<sup>132</sup>.

#### 4. A ética da renúncia e sua hermenêutica do desejo

Os textos gregos e latinos dos dois primeiros séculos de nossa era testemunham, portanto, uma série de transformações que culminarão no desenvolvimento da experiência cristã dos prazeres sexuais, uma vez que neles já se pode perceber

*"... de que maneira a questão do mal começa a trabalhar o antigo tema da força, de que maneira a questão da lei começa a desviar o tema da arte e da techné, de que maneira a questão da verdade e o princípio do conhecimento desi desenvolveram-se nas práticas da ascese"<sup>133</sup>.*

Entretanto, ainda que essas analogias possam ser traçadas, Foucault não considera que a moral sexual cristã estaria

---

<sup>130</sup> cf. S.S., pp. 47, 71-72, 234; (pp. 55, 84-85, 272-273).

<sup>131</sup> S.S., p. 42; (p. 50).

<sup>132</sup> cf. S.S., p. 234; (p. 273).

<sup>133</sup> S.S., pp. 72-73; (p. 85).

instaurada, pelo menos em alguns de seus preceitos principais, na moral imperial. Torná-las semelhantes seria desconhecer as diferenças fundamentais que distinguem o processo de subjetivação na época imperial daquele que ocorre com o cristianismo primitivo<sup>134</sup>. A forma de relação consigo proposta pela experiência cristã da carne possui contornos próprios, não se confundindo, portanto, com as experiências grega e latina dos *aphrodisia*.

Embora *Les aveux de la chair*, o quarto volume de *Histoire de la sexualité*, que, como vimos, trataria da formação da doutrina e da pastoral da carne<sup>135</sup>, não tenha sido publicado, tanto em *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi* são traçados paralelos que delineam diferenças entre o modo de constituição do sujeito moral da conduta sexual na Antigüidade grega, greco-latina e cristã<sup>136</sup>. Nos séculos IV e V d.C., a relação consigo encontra-se sensivelmente redefinida. A substância ética é caracterizada a partir da finitude, da queda e do mal, não sendo mais definida pelo conjunto dinâmico dos *aphrodisia* (ato-prazer-desejo), mas por um campo de desejos ocultos e por um conjunto de atos cuidadosamente descritos em sua forma e em suas condições. A sujeição configura-se como submissão a uma lei universal e obediência a autoridade pastoral. O trabalho ético comporta formas precisas de atenção, de suspeita, de verbalização, de confissão, de combate espiritual, de luta contra as tentações. Implica na decifração da alma e na hermenêutica purificadora dos desejos. A teleologia moral visa a renúncia de si e a pureza, na busca da imortalidade.

Por outro lado, Foucault observa uma convergência de elementos que se encontravam distribuídos nas diferentes artes

---

<sup>134</sup> cf. S.S., pp. 146, 231-235; (pp. 168-169, 269-274).

<sup>135</sup> Ver cap. III, pp. 94 e 96 desta dissertação.

<sup>136</sup> cf. U.P., por exemplo, pp. 60, 66, 84-85; (pp. 74, 82, 106) e S.S., pp. 72, 235; (pp. 85, 274).

gregas e romanas do uso dos prazeres. A unificação doutrinal, elaborada especialmente por Santo Agostinho<sup>137</sup>, "permitiu pensar, no mesmo conjunto teórico, o jogo da morte e da imortalidade, a instituição do casamento e as condições de acesso à verdade"; houve também uma unificação "prática", que organizou as diferentes artes da existência em torno da decifração de si e dos combates contra a concupiscência. Com a organização desse conjunto unificado de princípios teóricos e práticos, o que veio a se encontrar, segundo Foucault, "no centro da problematização da conduta, não foi mais o prazer, com a estética do seu uso, mas o desejo, com sua hermenêutica purificadora"<sup>138</sup>.

Assim, se a *Histoire de la sexualité* estabelece efetivamente que as raízes das exigências de austeridade da moral sexual moderna remontam à Antiguidade grega e greco-romana, evidencia, principalmente, que, sob a continuidade dos códigos e regras, as formas de subjetivação e as práticas de si a elas associadas produziram um movimento intenso de transformações. Da época clássica à imperial, as mudanças ocorreram especialmente no modo de sujeição (com a aparição, através do pensamento estoico, de uma lei universal da natureza ou da razão) e na definição da teleologia moral (com o movimento de independência e conversão a si). Da filosofia greco-romana ao cristianismo, as mutações referem-se, sobretudo, à substância ética (definida a partir da concupiscência, da carne) e ao trabalho sobre si (centrado na hermenêutica do desejo)<sup>139</sup>. Portanto, ainda que a moral cristã não tenha introduzido novos princípios de austeridade sexual na sociedade ocidental, alterou a forma de integração desses preceitos na experiência que o indivíduo faz dele próprio

<sup>137</sup> Cf. U.P., p. 221; (p. 278). Cf. Também outras referências feitas a Santo Agostinho, U.P., pp. 39, 125; (pp. 49, 155) e S.S., p. 146; (p. 168).

<sup>138</sup> U.P., p. 221; (p. 278).

<sup>139</sup> Cf. FOUCAULT, M. "À propos de la g n alogie de l' thique : un aperçu du travail en cours", in: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Op. cit.*, p. 336.

enquanto sujeito moral de suas condutas. Estabeleceu um novo tipo de vínculo entre sexo e subjetividade, no qual a ênfase recai menos sobre a necessidade de exercer um domínio sobre si do que na de descobrir, no desejo, a verdade sobre si mesmo, através de uma permanente hermenêutica de si como ser sexual. Essa relação entre sexualidade-subjetividade-verdade percorrerá um longo e lento itinerário. Viabilizada pela tecnologia pastoral de poder, será, na modernidade, integrada em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico que, como vimos, efetivarão a produção do sujeito através de diferentes procedimentos de sujeição.

## CONCLUSÃO

Ao iniciar suas atividades no *Collège de France*, Foucault explicitou a influência do pensamento nietzschiano em sua obra; em um de seus últimos cursos, uma outra filiação é anunciada. Discutindo o ensaio de Kant intitulado "Was ist Aufklärung?" (1784), declara que esse texto, ao realizar uma reflexão inédita sobre a modernidade, inaugura uma nova maneira de filosofar<sup>1</sup>. Com Kant, afirma, a questão da modernidade passa a ser formulada não mais em termos de uma relação "longitudinal" com o passado (perspectiva que procura determinar se ela instaura um período de decadência ou de prosperidade face à Antiguidade clássica), mas de uma relação "sagital" com o presente. A atualidade pode, então, aparecer em si mesma como objeto de investigação filosófica e a própria filosofia é interrogada como parte dessa atualidade, como algo que tem a um papel a desempenhar. De modo surpreendente - e, segundo Paul Veyne<sup>2</sup>, em grande parte circunstancial - Foucault apresenta novos subsídios para a compreensão da história da filosofia moderna e contemporânea, filiando-se, juntamente com Hegel, Nietzsche, Max Weber e a Escola de Frankfurt, a uma das tradições críticas fundadas por Kant, aquela de um pensamento que se faz como problematização de uma conjuntura histórica, isto é, uma reflexão filosófica que assume a forma de uma "ontologia da atualidade"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Qu'est-ce les Lumières?" (extrait du cours du *Collège de France*, 5 jan. 1983). *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp. 35-39. Esse mesmo texto de Kant é trabalhado por Foucault em um outro artigo. Cf. "What is Enlightenment?" Trad. do francês por Catherine Porter. In: RABINOW, P. (éd.). *The Foucault Reader*. New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

<sup>2</sup> Cf. VEYNE, Paul. "Le dernier Foucault et sa morale". *Critique*, n° 471-472, août-sep. 1986, p. 934.

<sup>3</sup> A outra tradição crítica inaugurada por Kant, e da qual Foucault se afasta radicalmente, seria a de uma "analítica da verdade", concebida como um estudo das condições universais sob as

De fato, um dos traços marcantes de toda a atividade filosófica de Foucault é sua estreita ligação com o presente, a partir do interesse em analisar os problemas suscitados nos domínios epistemológico, político e ético, por questões tradicionalmente estranhas à filosofia, como a da loucura, da doença, da criminalidade, da sexualidade. E nesse sentido, seu objetivo não é apenas caracterizar o que somos, mas principalmente problematizar tudo aquilo que se apresenta como evidente e familiar no momento em que vivemos, a fim de mostrar seu caráter contingente e arbitrário. Para ele, empreender uma "ontologia do presente" implica, portanto, em realizar um exercício crítico permanente, investigando as condições históricas das práticas que nos impõem uma certa maneira de pensar, de agir, de ser.

A demonstração de que aquilo que é nem sempre foi apontada - sem que Foucault se proponha a prescrever como fazê-lo - para a possibilidade de pensarmos, agirmos e sermos diferentemente. É significativo, pois, que em "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet" (1982), Foucault tenha definido a tarefa filosófica atual nos seguintes termos:

*"Sem dúvida, o objetivo principal, hoje, não é descobrir, mas recusar o que somos. É preciso imaginar e construir o que poderíamos ser para nos desvencilhar... [da] individualização e [da] totalização simultâneas das estruturas do poder moderno. Poder-se-ia dizer... que o problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se coloca a nós atualmente não é o de tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de liberar a nós mesmos do Estado e do tipo de individualização a ele ligado. É preciso promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos foi imposto durante séculos"*<sup>4</sup>.

quais o conhecimento é possível. Cf. FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que les Lumières?". Art. cit., p. 39.

<sup>4</sup> FOUCAULT, M. "Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet". Art. cit., p. 308. (Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser, ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser... [de] l'individualisation et [de] la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. On pourrait dire... que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et des ses

As análises genealógicas do sujeito empreendidas por Foucault ocupam, portanto, um lugar privilegiado em um projeto que não é apenas teórico, mas também político e ético. Elas partem, evidentemente, de uma mesma tese - a de que o sujeito não é uma essência, um dado, mas uma realidade produzida historicamente. Diferenciam-se, porém, no modo como se realizam, configurando, como tentamos mostrar, duas perspectivas.

Na primeira delas, Foucault centra a problematização em torno das relações de poder e de saber, mostrando as diferentes formas de sujeição através das quais o sujeito é produzido na modernidade. *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir* concretizam esse projeto de maneira homogênea, sem, contudo, se confundirem. Em *Surveiller et punir*, a pesquisa sobre a formação, função histórica e mecanismos da disciplina é essencial à formulação da tese de que o indivíduo é um efeito do poder. Ainda que não se restrinja a esse aspecto, Foucault privilegia os procedimentos de sujeição a que são submetidos as crianças, os doentes, operários e criminosos em diferentes instituições. A investigação das técnicas disciplinares de vigilância, adestramento e exame dos corpos e comportamentos explicita, por sua vez, as condições de emergência histórica das ciências do homem que legitimam as normas que se impõem a todos os indivíduos, ao mesmo tempo homogeneizando-os e diferenciando-os. *La volonté de savoir* avança a pesquisa das relações entre poder, saber e corpo e da expansão dos mecanismos de normalização nas sociedades modernas, imprimindo maior sutileza e flexibilidade na problematização do poder. Através da análise do dispositivo da sexualidade, Foucault pretende mostrar que o poder atua de forma ainda mais penetrante, singularizando os indivíduos a partir da produção de seus próprios desejos.

---

*institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles.)*

Os textos que se seguem à publicação do primeiro volume de *Histoire de la sexualité* investigam as ações mais amplas do poder, que dizem respeito à temática, esboçada no último capítulo de *La volonté de savoir*, da regulação das populações por meio de uma bio-política. A questão do "governo" ganha proeminência e é através dela que Foucault se distancia definitivamente do rótulo de teórico das instituições ou do confinamento. Suas pesquisas sobre o governo do Estado mostram-lhe, entretanto, que este, desde a sua formação, exerce uma forma complexa de poder, na qual combinam-se ações totalizantes e individualizantes. E o interesse em estudar essa problemática da gestão da vida de todos e de cada um o conduz, especialmente a partir do curso de 1979-80 no *Collège de France*, a deslocar o universo histórico de suas pesquisas. Passa, então, a analisar a tecnologia pastoral elaborada no cristianismo primitivo, uma vez que reconhece, nos procedimentos do exame de consciência e da confissão, a matriz das técnicas modernas de poder que procuram explorar e decifrar uma realidade secreta no interior dos indivíduos.

Porém, se Foucault pretendia estudar as relações de poder partindo das técnicas de si, quando avança a investigação sobre o poder pastoral, percebe não só que o cristianismo havia-se apropriado de procedimentos presentes já no pensamento greco-latino, mas também que, nessa época, as técnicas ou práticas de si possuíam uma importância e autonomia muito maior do que supunha. Sua curiosidade intelectual, o ensaísta que nele existe, o levam, então, se não a abandonar, a pelo menos a se desinteressar da problemática do poder, dirigindo-se para o estudo das artes da existência, pelas quais os homens livres na Antiguidade grega e greco-romana procuravam governar ou cuidar de si mesmos.

Desse modo, discordamos de Gilles Deleuze, que, na tentativa de compreender essa mudança de enfoque, formula a hipótese

se de que, após a publicação de *La volonté de savoir*, Foucault teria "percebido um certo equívoco ligado a esse livro: não estaria ele preso nas relações de poder?"<sup>5</sup> A opção, segundo Deleuze, pelo desenvolvimento de um novo eixo - o da ética - teria tido a finalidade de liberar sua obra de um "impasse", criado pelas tramas das relações de poder e saber<sup>6</sup>. O trabalho desenvolvido por Foucault entre 1976 e 1984, porém, mostra que as mudanças efetivadas nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité* não surgem de uma tentativa de se descartar de uma questão que se teria tornado incômoda. Ao contrário, suas próprias pesquisas sobre o poder, à medida que se desenvolviam, o levavam a enfrentar o desafio de "pensar diferentemente". Esse período de intensa busca intelectual, em que determinados conceitos e hipóteses cedem lugar a outros, é um momento de fundamental importância para a elaboração de uma nova perspectiva na genealogia do sujeito.

Formulada em *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, essa perspectiva assinala uma intensificação da problemática do sujeito, tratada por um novo viés, o da subjetivação, ou da ética. A crítica de Foucault assume, então, maior positividade: após haver, em *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*, desmontado e recusado o tipo de individualidade produzida na modernidade - e, conseqüentemente, o modo de subjetivação que nos constitui como sujeito -, ele nos incita, agora, a "imaginar e construir o que poderíamos ser". Sem que assuma uma postura prescritiva ou profética, Foucault sugere, a partir do testemunho da experiência dos *aphrodisia*, a possibilidade de pensarmos novos modos de formação dos sujeitos, para além daqueles forjados pelas relações de sujeição determinadas pelo poder e o saber. No deslocamento da hipótese da sujeição para a da subjeti

<sup>5</sup> DELEUZE, G. *Foucault*, p. 101.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 101-111.

vação, a moral sexual grega é valorizada como um momento do pensamento ocidental em que a problemática da verdade, do poder e da liberdade se fez de maneira articulada. A experiência da estética da existência atrai Foucault sobretudo porque nela se formula a idéia de que cada um pode, a partir de um cuidado ético e estético, conduzir criativamente a sua própria existência, dando-lhe estilo através de um trabalho cotidiano sobre si.

Essa valorização, entretanto, não significa que Foucault, nostalgicamente, proponha um retorno à experiência grega como alternativa para as questões éticas atuais. E isso, não apenas porque a sociedade grega alicerçava-se em um sistema de desigualdades e coerções (particularmente em relação às mulheres e aos escravos), mas porque Foucault nunca acreditou que o passado pudesse resolver os problemas do presente, ou que a solução encontrada por uma época pudesse ser transposta para outra. O que o pensamento grego oferece é a evidência de que a problematização moral pode ser realizada com certa autonomia tanto em relação a preceitos religiosos quanto a obrigações legais. Por mais que este seja um problema em muitos aspectos atual - uma vez que, hoje, muitos de nós já não acreditam ser possível fundar uma moral na religião, na tradição, num sistema legal ou mesmo no saber científico -, não se trata de buscar um modelo.

Construir uma nova ética, inventar novos modos de ação é um desafio a ser enfrentado e, para Foucault, não é preciso esperar por mudanças nas grandes estruturas econômicas, políticas e sociais para começar a atuar: não há um vínculo analítico ou necessário entre esses fatores. As lutas contra os mecanismos de sujeição - os quais não são simplesmente uma consequência de mecanismos mais globais, como os de exploração - teriam um importante papel nessa tarefa. As ações pontuais, que afirmam o direito à diferença, não pressupondo a fixação a uma identidade ou o isolamento da vida comunitária, mas buscando, an-

tes, a produção de outros modos e estilos de existência apresentam-se como uma estratégia possível. Certamente, sem configurar-se como uma solução definitiva, pois, como qualquer outra, comporta seus próprios perigos e por isso deve ser também problematizada.

De qualquer maneira, Foucault estava plenamente consciente de que nunca tinha escrito nada além de ficções e acreditava ser possível fazê-las funcionar no interior da verdade<sup>7</sup>. Se seu discurso fabrica uma história, uma política e uma ética, sua obra só pode ser avaliada pelos efeitos de verdade que é capaz de produzir no pensamento e nas lutas sociais da vida contemporânea.

---

<sup>7</sup> Cf. FOUCAULT, M. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps" (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, Paris, n° 247, 1-15 jan. 1977, pp. 4-6.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, Tomás et alii. Foucault y la ética. Buenos Aires: Ed. Biblos, 1988.
- ARIÈS, Philippe e BEJIN, André (orgs.). Sexualidades Ocidentais. Trad. Lygia Watanabe e Thereza C. Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- AUZIAS, Jean-Marie. Michel Foucault. Paris: La Manufacture, 1986 (Qui suis-je?).
- BALIBAR, Étienne. "Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme". In: Michel Foucault, Philosophe. (Rencontre Internationale. Paris, 9, 10, 11 janvier 1988). Paris: Seuil, 1989.
- BARRET-KRIEGEL, Blandine. "Michel Foucault et l'État de police". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- BAUDRILLARD, Jean. Esquecer Foucault. Trad. Cláudio Mesquita e Herbert Daniel. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- BELLOUR, Raymond. "Une rêverie morale". Magazine littéraire. Paris, (207): 27-29, mai 1984.
- BERNAUER, James. "Par-delà vie et mort". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- BLANCHOT, Maurice. Michel Foucault tel que je l'imagine. Montpellier: Fata Morgana, 1986.
- BOBBIO, Norberto et alii. Dicionário de Política. Trad. João Ferreira et alii. 2ª ed., Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986.
- BODEI, Remo. "Foucault: Pouvoir, politique et maîtrise de soi". Critique. Paris, (471-472): 898-917, août-sep. 1986.
- BUZON, Frédéric. "L'individu et le sujet". In: Penser le sujet aujourd'hui. Colloque de Cerisy. Paris: Klincksieck, 1988. Meridiens
- CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. "Da arqueologia do saber ao ensaio filosófico: a problemática de uma ontologia do presente em Foucault". Síntese. Belo Horizonte, (40): 59-83, 1987.
- CASTEL, Robert. "Les aventures de la pratique". Le débat. Paris, (41): 41-51, sep-nov. 1986.
- CHAUI, Marilena. Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida. 4ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CHAVES, Ernani. Foucault e a Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.
- DARAKI, Maria. "Le voyage en Grèce de Michel Foucault". Esprit. Paris, (100): 55-83, avril 1985.
- DEFERT, Daniel. "Centres, cercle, labyrinthe". Actes. Paris, (54): 48-49, été 1986.

- DELEUZE, Gilles. "Un entretien avec Gilles Deleuze". Le nouvel observateur. Paris, 29 août-4 sep. 1986.
- . Foucault. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- . "Foucault, historien du present". Magazine littéraire. Paris, (257): 51-52, sep. 1988.
- DEWS, Peter. "Power and subjectivity in Foucault". New Left Review. Londres, (144): 72-95, 1984.
- DIAS, Maria Vitória. História e Discurso: A Arqueologia de Michel Foucault. Belo Horizonte, 1989. Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada na Universidade Federal de Minas Gerais.
- DONNELLY, Michael. "Des divers usages de la notion de biopouvoir". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul. Michel Foucault: un parcours philosophique. Trad. do inglês por Fabienne Durand-Bogaert. Paris: Gallimard, 1984.
- . "Habermas et Foucault: qu'est-ce que l'âge d'homme?" Critique. Paris, (471-472): 857-872, août-sep. 1986.
- ERIBON, Didier. Michel Foucault (1926-1984). Paris: Flammarion, 1989.
- ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). O Dossier: últimas entrevistas. Trad. Ana Maria de A. Lima e Maria da Gloria R. da Silva. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.
- EWALD, François. "Anatomie et corps politiques". Critique. Paris, (343): 1228-1265, déc. 1975.
- . "Foucault, um pensamento inconfesso". In: BROCHIER, Jean-Jacques et alii. Os deuses na cozinha. Trad. José Martins Garcia. Lisboa: Arcádia, 1980.
- . "La fin d'un monde". Magazine littéraire. Paris, (207): 30-33, mai 1984.
- . "Un pouvoir sans dehors". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- FERRY, Luc e RENAUT, Alain. Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. Trad. Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.
- FLYNN, Bernard. "Sexuality, knowledge and power in the thought of Michel Foucault". Philosophy & Social Criticism. Boston, 8(3): 329-48, 1981.
- FOUCAULT, Michel. Doença mental e psicologia (1962). Trad. Lilian R. Shalders. 2ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- . Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Plon, 1961; 2ª ed., Gallimard, 1972.
- . O nascimento da clínica (1963). Trad. Roberto Machado. 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1980.

- FOUCAULT, Michel. Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.
- . As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas (1966). Trad. Salma Tannus Muchail. 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1985.
- . "Nietzsche, Freud, Marx". In: Nietzsche - Cahiers de Royaumont, Philosophie, VI, Paris: Minuit, 1967.
- . L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969.
- . A Arqueologia do Saber (1969). Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.
- . L'ordre du discours. (Leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970). Paris: Gallimard, 1971.
- . "Nietzsche, la gènealogie, l'histoire". In: Hommage à Jean Hyppolite. Paris: P.U.F., 1971; trad. bras. Marcelo Cattan, In: Microfísica do Poder. 3ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- . Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão (1973). Trad. Denize Lezan. 2ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- . A verdade e as formas jurídicas. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim. 4ª ed., Rio de Janeiro: Cadernos da PUC, 1979. (Transcrição das cinco conferências proferidas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, no período de 21 a 25 de maio de 1973).
- . Surveiller et punir: naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.
- . Vigiar e Punir. Trad. Lígia M. Pondê Vassalo. 2ª ed., Petropolis: Vozes, 1983.
- . Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.
- . História da sexualidade I: A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhom Albuquerque. 3ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- . Microfísica do Poder. Coletânea de artigos, conferências e entrevistas. Org., intr. e rev. técnica de Roberto Machado. 3ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- . "Resumé des cours et Travaux" Annuaire du Collège de France. Paris, 76<sup>e</sup>, 78<sup>e</sup>, 79<sup>e</sup>, 80<sup>e</sup>, 81<sup>e</sup>, 82<sup>e</sup> années.
- . "L'Anti-Oedipe: une introduction a la vie non fasciste". Trad. do inglês por Fabienne Durand-Bogaert. Magazine littéraire. Paris, (257): 49-50, sep. 1988. (Publicado inicialmente como prefácio à edição americana Anti-Oedipe: Capitalism and Schizophrenia [1977] de G. Deleuze e F. Guattari).
- . "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps" (entretien avec L. Finas). La Quinzaine littéraire. Paris, (247): 4-6, 1-15 jan. 1977.
- . Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita (1978). Trad. Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

FOUCAULT, Michel. "Table ronde du 20 mai 1978" (entretien avec A. Fontana et alii). In: PERROT, M. (org.). L'impossible prison. Paris: Seuil, 1980.

. "La vie: l'expérience et la science". Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, 90 (1): 3-14, jan-mar. 1985. (Publicado inicialmente como introdução à ed. americana On the Normal and the Pathological [1978] de G. Canguilhem).

. "Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique". Trad. P.E. Dauzat. Le débat. Paris, (41): 5-35, sep-nov. 1986. (Conferências pronunciadas em inglês na Universidade de Stanford em 10 e 16-10-1979).

. "La poussière et le nuage" e "Posfácio". In: PERROT, M. (org.). L'impossible prison. Paris: Seuil, 1980.

. "Truth and Subjectivity", mimeo. (Conferências pronunciadas na Universidade de Berkeley, Califórnia, em 20 e 21-10-1980).

. "Face aux gouvernements les droits de l'homme". Actes. Paris, (54): 22, été 1986. (Conferência pronunciada em Genebra, junho 1981).

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard. "Sexuality and Solitude". London Review of Books. Londres, III (9): 3-7, 21 may - 3 June 1981.

FOUCAULT, Michel. "De l'amitié comme mode de vie" (entretien avec R. de Ceccatty et alii). Le Gai Pied. Paris, (25): 38-39, 1981.

. "O combate da castidade" (1982). In: ARIES, P. e BÉJIN, A. (orgs.). Sexualidades Ocidentais. Trad. Lygia Watanabe e Thereza Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985.

. "Space, Knowledge and Power" (interview with Paul Rabinow, mar. 1982). In: RABINOW, Paul (org.). The Foucault Reader. New York: Pantheon Books, 1984.

. "L'homosexualité dans l'antiquité" (entretien avec J. -P. Joecker et alii). Masques. Paris, (13): 15-24, printemps 1982.

. "Sexual Choice, Sexual Act". (interview with J. O'Higgins). Salmagundi. New York, (58-59): 10-24, winter 1982.

. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir: I. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet; II. Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?" (1982). In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. Michel Foucault: un parcours philosophique. Trad. do inglês por Fabienne Durand-Bogaert. Paris: Gallimard, 1984.

. "Qu'est-ce que les Lumières?" (extrait du cours du Collège de France, 5-1-83). Magazine littéraire. Paris, (207): 35-39, mai 1984.

. "What is Enlightenment?" Trad. do francês por Catherine Porter. In: RABINOW, Paul (éd.). The Foucault Reader. New York: Pantheon Books, 1984.

. "L'écriture de soi". Corps écrit. Paris, (5): 3-23, 1983.

- HABERMAS, Jürgen. "Une flèche dans le coeur du temps présent". Critique. Paris, (471-472): 794-799, août-sep. 1986.
- . "Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison: Foucault". Le débat. Paris, (41): 70-92, sep - nov. 1986.
- HADOT, Pierre. "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- HILEY, David R. "Foucault and the question of enlightenment". Philosophy & Social Criticism. Boston, 11(1): 63-83, 1985.
- JAMBET, Christian. "Une esthétique de l'amour". Magazine littéraire. Paris, (207): 24-26, mai 1984.
- . "Constitution du sujet et pratique spirituelle". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- JANICAUD, Dominique. "Rationalité, puissance et pouvoir". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- JOLY, Henri. "Retour aux Grecs". Le débat. Paris, (41): 100-120, sep-nov. 1986.
- LALANDE, André. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 9<sup>è</sup> ed., Paris: P.U.F., 1962.
- LEBRUN, Gérard. "O microscópio de Michel Foucault". In: Passagens ao Léu. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- . O que é Poder. Trad. Renato J. Ribeiro e Sílvia Lara. 5<sup>ª</sup> ed., São Paulo: Brasiliense, 1983. (Primeiros Passos).
- . "Foucault ao vivo". Jornal da Tarde. São Paulo, 30-6-1984. Caderno de Programas e Leituras.
- . "Uma viagem ao centro do paganismo". Jornal da Tarde. São Paulo, 28-7-1984. Caderno de Programas e Leituras.
- . "O outono do paganismo". Jornal da Tarde. São Paulo, 4-8-1984. Caderno de Programas e Leituras.
- . "Transgredir a finitude". In: RIBEIRO, Renato J. (org.). Recordar Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- . "Foucault no purgatório". Jornal da Tarde. São Paulo, 24-5-1986. Caderno de Programas e Leituras.
- LÉONARD, Jacques. "L'historien et le philosophe. A propos de: *Surveiller et punir: naissance de la prison*". In: PERROT, M. (org.). L'impossible prison. Paris: Seuil, 1980.
- LEPARGNEUR, Hubert. Antropologia do Prazer. Campinas: Papyrus, 1985.
- LEROUX, Georges. "Le sujet du souci: à propos de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault". Philosophiques. Québec, XIV (1): 5-32, printemps 1987.
- MACHADO, Roberto. Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- . "Por uma genealogia do poder". Introdução a FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. 3<sup>ª</sup> ed., Rio de Janeiro: Graal, 1982.

- MACHADO, Roberto. Nietzsche e a Verdade. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- . "Archéologie et épistémologie". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- MACHEREY, Pierre. "Pour une histoire naturelle des normes". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- MARIETTI, A.-Kreemer. Introdução ao pensamento de Michel Foucault. Trad. César Augusto C. Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- . Michel Foucault: Archéologie et Généalogie. Paris: Le Livre de Poche, 1985.
- MERQUIOR, José Guilherme. Michel Foucault ou o niilismo de cátedra. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- . "Foucault e a questão do Iluminismo". Jornal da Tarde. São Paulo, 15-2-86. Caderno de Programas e Leituras.
- . "Rouanet, Foucault e o Iluminismo". Jornal da Tarde. São Paulo, 8-3-86. Caderno de Programas e Leituras.
- MEZAN, Renato. "Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise". In: RIBEIRO, Renato J. (org.). Recordar Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MILLER, Jacques-Alain. "Michel Foucault et la psychanalyse". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- MOTA, Carlos Guilherme. História moderna e contemporânea. São Paulo: Moderna, 1986.
- MURICY, Kátia. "A questão da verdade em Michel Foucault". Revista Filosófica Brasileira. Rio de Janeiro, III (1): 124-132, julho 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. Obras Incompletas. Seleção de textos de Gérard Lebrun; trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)
- . Genealogia da Moral. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PASQUINO, Pasquale. "La volonté de savoir". Le débat. Paris, (41): 93-99, sep.-nov. 1986.
- . "La problématique du 'gouvernement' et de la 'véridiction'". Actes. Paris, (54): 16-21, été 1986.
- PEREIRA, M.H. Rocha. Estudos de História da Cultura Clássica. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1979-1982, 2 vols.
- PERROT, Michelle (org.). L'impossible prison (recherches sur le système pénitentiaire au XIX<sup>e</sup> siècle). Paris: Seuil, 1980.
- . "La leçon des ténèbres: Michel Foucault et la prison". Actes. Paris, (54): 74-79, été 1986.
- PETERS, F.E. Termos Filosóficos Gregos. Trad. Beatriz R. Barbosa. 2ª ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, s.d.

- PIZZORNO, Alessandro. "Foucault et la conception libérale de l'individu". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- PLATAO. O Banquete. Trad. e notas José Cavalcante de Souza. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)
- . Fedro. Trad. e notas Pinharanda Gomes. 3ª ed., Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- POSTER, Mark. "Foucault, le présent et l'histoire". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- RABINOW, Paul. "Introduction". In: The Foucault Reader. New York: Pantheon Books, 1984.
- RAJCHMAN, John. Foucault: a liberdade da filosofia. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- . "Foucault: l'éthique et l'oeuvre". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- RENAUT, Alain. "Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet". In: Penser le sujet aujourd'hui. Colloque de Cerisy. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988.
- RIBEIRO, Renato Janine (org.). Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ROCHLITZ, Rainer. "Esthétique de l'existence". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- ROLLET, Jacques. "Michel Foucault et la question du pouvoir". Archives de Philosophie. Paris, 51(4): 647-663, oct.-déc. 1988.
- RORTY, Richard. "Identité morale et autonomie privée". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- ROUANET, Sérgio Paulo. As Razões do Iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROVATTI, Pier A. "D'un lieu risqué du sujet". Critique. Paris, (471-472): 918-924, août-sep. 1986.
- SCHMID, Wilhelm. "Foucault: la forme de l'individu". Magazine littéraire. Paris, (264): 54-56, abril 1989.
- SCHURMANN, Reiner. "Se constituer soi-même comme sujet anarchique". Les Études Philosophiques. Paris, (4): 451-471, 1986.
- SHERIDAN, Alan. Discours, Sexualité et Pouvoir: initiation à Michel Foucault. Trad. et présentation Philip Miller. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1985.
- SICHÈRE, Bernard. "L'autre histoire: à partir de Michel Foucault". Tel Quel. Paris, (86): 71-95, 1980.
- SMART, Barry. Michel Foucault. Chichester: Ellis Horwood, 1985.
- TRONCA, Italo A. (org.). Foucault Vivo. Campinas: Pontes, 1987.

- VAINFAS, Ronaldo. Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1986. (Serie Principios)
- VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura. São Paulo: Loyola, 1988.
- VAZ, Paulo R. Gibaldi. Um pensamento infame. Rio de Janeiro, 1988. Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- VEGETTI, Mário. "Foucault et les Anciens". Critique. Paris, (471-472): 925-932, août.sep. 1986.
- VERNANT, Jean Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. "Esboços da vontade na tragédia grega". Trad. Anna Lia de Almeida Prado. In: Mito e Tragédia na Grécia Antiga. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- VERNANT, Jean Pierre. "L'individu dans la cité". In: Sur l'individu. Colloque du Royaume. Paris: Seuil, juin 1987.
- VEYNE, Paul. "Foucault révolutionne l'histoire". Apêndice a Comment on écrit l'histoire. Paris: Seuil, 1978.
- . "Le dernier Foucault et sa morale". Critique. Paris, (471-472): 933-941, août-sept. 1986.
- . "L'individu atteint au coeur par la puissance publique". In: Sur l'individu. Colloque de Royaume. Paris: Seuil, juin 1987.
- . "Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme". In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- WAHL, François. "Hors ou dans la philosophie?" In: Michel Foucault, Philosophe. Paris: Seuil, 1989.
- WALDENFELS, Bernhard. "Division ou Dispersion de la raison? Un débat entre Habermas et Foucault". Les Études Philosophiques. Paris, (4): 473-484, 1986.
- WOLFF, Francis. "Michel Foucault: uma gaia sem nome". Dados. Rio de Janeiro, 27(2): 121-124, 1984.
- . "A genealogia da moral segundo Michel Foucault". Folha de São Paulo. São Paulo, 26-8-84. Folhetim.