

FOUCAULT, HERDEIRO DE NIETZSCHE, E A VONTADE DE LIBERDADE: GENEALOGIA DA BIOPOLÍTICA

[FOUCAULT, NIETZSCHE'S HEIR, AND THE WILL TO FREEDOM OF BIOPOLITICS]

Benjamim Julião de Góis Filho

benjamimgois@uern.br

Graduado em Filosofia, História e Teologia. Especialista em Ética e Filosofia Política. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC e Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN/Campus Caicó. Membro do grupo de pesquisa NEFHEM Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística (UERN/CNPq)

DOI: [10.25244/tf.v14i2.4495](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.4495)

Recebido em: 30 de junho de 2022. Aprovado em: 10 de Novembro de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 145-164
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.4495](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.4495)
Dossiê Nietzsche - Fluxo Contínuo



Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar o “biopolítico” em Michel Foucault como uma chave hermenêutica, uma ferramenta conceitual, ou mesmo um princípio de inteligibilidade para leitura de sua obra. Uma biopolítica de resistência como uma “indocilidade refletida” que é a força-motriz de uma ética de atitudes, uma postura que dá sentido ao seu programa de pesquisa. A biopolítica é apresentada como um conceito que se desenvolve, estando presente já, não somente em *Vigiar e Punir*, como assinala Revel (2006), mas encontra-se aquém e além desta, sendo possível encontrar seus traços em obras e pesquisas anteriores e posteriores. Essa biopolítica de resistência é a evidência prática dessa ética de atitude contestatória que não aceita a dominação/sujeição, dos primeiros escritos até a ética do cuidado de si.

Palavras-chave: Biopolítica. Resistência. Cuidado de si.

Abstract: This article aims to present the “biopolitics” in Michel Foucault as a hermeneutic key, a conceptual tool, or even a principle of intelligibility for reading his work. A biopolitics of resistance as a “reflected indolence” that is the driving force of an ethics of attitudes, a posture that gives meaning to his research program. Biopolitics is presented as a concept that develops, being already present, not only in *Discipline and Punish*, as Revel (2006) points out, but it is below and beyond it, being possible to find its traces in previous and later works and research. . This biopolitics of resistance is the practical evidence of this ethics of a contesting attitude that does not accept domination/subjection, from the first writings to the ethics of caring for the self.

Keywords: Biopolitics. Resistance. Take care of yourself.

Visto por muitos como o arqueólogo dos sistemas de pensamento, do poder, da verdade e da cultura, Michel Foucault se configura como um pensador cujas reflexões apresentam as mais diversificadas facetas. Esse pensador pode ser inserido – não classificado ou enquadrado, numa tradição crítica de uma filosofia analítica da política. O conjunto de suas pesquisas representa uma ruptura com a tradição da filosofia política, inclusive com a dos anos 70 do século XX, que traz os traços da juridicização da filosofia política, com John Rawls e Jürgen Habermas, por exemplo.

A importância do pensamento político de Foucault pode ser vislumbrada pela radicalidade de seus trabalhos que se apresentam como uma alternativa frente às concepções de poder dominantes no pensamento político contemporâneo. Sua concepção de poder como móvel e dinâmico ao mesmo tempo em que se faz crítica, denunciando espaços de resistências, serve como espaço e possibilidade de resistências. Como bem pôs em relevo Rajchman (1987, p. 7), a obra de Foucault era perturbadoramente precisa e concreta, ao ponto de ser debatida por filósofos analíticos que buscavam racionalidade e referência, como lida por prisioneiros na França cujas preocupações se relacionavam muito mais com as suas condições cotidianas de vida.

Foucault advoga uma filosofia analítico-política que tem como tarefa analisar o que se passa no cotidiano das relações de poder. Uma filosofia cujo campo de atuação seria as relações de poder e não os jogos de linguagem, preocupação dos filósofos analíticos da linguagem. A preocupação do filósofo analítico-político é com as relações que perpassam o corpo social e não meramente com os efeitos de linguagem que atravessam e dão sustentabilidade ao pensamento. Ao invés de analisar o grande Leviatã (O Estado) com os súditos (cidadãos), trata-se de estudar os jogos de poder muito mais limitados, mais discretos, mais humildes e que não tem status de nobreza, de legitimidade como as grandes questões com as quais a filosofia costuma se ocupar. Trata-se dos jogos de poder em torno de questões concretas e cotidianas como a loucura, a doença, a penalidade, a prisão e a sexualidade. O que está em questão aqui é o status da razão e da desrazão, do crime e da lei, da vida e da morte, ou seja, de uma gama de questões que dizem respeito à trama da vida concreta dos indivíduos. É exatamente a partir do momento em que a vida é tomada como um problema no campo do pensamento político que nasce a biopolítica. Enquanto persistiam as antigas teorias políticas, Foucault constata que na Época Clássica desenvolveu-se uma racionalidade técnica e política, fruto de uma aliança entre as ciências do homem e as estruturas de poder cuja preocupação era a vida, trata-se das tecnologias do biopoder. “Deveríamos falar de ‘bio-política’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana (...) O homem moderno é um animal em cuja política sua vida, enquanto ser vivo, está em questão” (FOUCAULT, 1999, pp. 155-156).

Essa nova racionalidade política de poder, ou seja, essa transformação da política em biopoder se manifesta também quando a política da vida passa a ser localizada, como destaca Dreyfus (1995, p. 152), quando “a vida das populações, assim como sua destruição tornou-se escolha política. Visto que estas populações não eram nada além daquilo que o Estado cuida para seu próprio proveito. O Estado se arroga o direito de as reposicionar ou massacrar, caso lhe interesse”.

A análise histórica empreendida por Foucault (1988, pp.151-152) demonstra que o biopoder lança suas bases sobre dois eixos, ou que o biopoder desdobrou-se em dois polos no começo da chamada Época Clássica: um pólo estava centrado no corpo, quando emergem e se consolidam as técnicas de poder, nos séculos XVII e XVIII; o outro pólo dizia respeito a espécie humana, na segunda metade do século XVIII, quando uma nova tecnologia de poder se materializa. Esta não elimina as técnicas disciplinares, antes as recobrem. Direciona-se à multiplicidade dos homens, não enquanto portadores de corpos individualizados, mas como

“massa global” que é atingida por processos coletivos tais como a morte, o nascimento, a produção e a doença. Conforme Dreyfus (1995, p. 149), “esses pólos permanecem separados até o início do século XIX, quando se uniram para formar tecnologias de poder que ainda caracterizam nossa situação atual”.

O presente artigo tem como ponto de partida a seguinte questão: a biopolítica aparece de modo pontual na obra de Foucault ou é algo que está presente de várias maneiras e em variados contextos, de forma recorrente e às vezes subterrânea ao longo de sua produção intelectual? Assim, o objetivo deste artigo é apresentar o “biopolítico” em Foucault como uma chave hermenêutica, uma ferramenta conceitual, ou ainda, um construto teórico-prático, ou mesmo um princípio de inteligibilidade para leitura de sua obra. Uma biopolítica de resistência como uma “indocilidade refletida” que é a força-motriz de uma ética de atitudes, uma postura que dá sentido ao seu programa de pesquisa. A biopolítica é apresentada como um conceito que se desenvolve, estando presente já, não somente em *Vigiar e Punir*, como assinala Revel (2006), mas encontra-se aquém e além desta, sendo possível encontrar seus traços em obras e pesquisas anteriores e posteriores. Essa biopolítica de resistência é a evidenciação prática dessa ética de atitude contestatória que não aceita a dominação/sujeição.

Ainda que a primeira aparição da noção (termo) biopolítica no trabalho de Foucault tenha se dado no texto *Nascimento da medicina social* (1974), quando ele afirma que

o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica,

pretende-se mostrar que a reflexão biopolítica perpassa todo o percurso intelectual de Foucault, já estando presente de alguma forma, por exemplo, nos seus primeiros escritos, como em *Doença Mental e Psicologia* (2000), antes mesmo do seu encontro com a leitura de Nietzsche, encontro este que definiria os contornos de sua pesquisa.

O biopolítico aqui é pensado muito mais como “uma expressão da potência de vida face aos poderes, isto é, como uma política da resistência, da diferença” (REVEL, 2006, p.53), uma biopolítica como chave de leitura da obra de Foucault, biopolítica como produção de subjetividade frente às colonizações, frente às sujeições promovidas pelo discurso sócio-histórico no sentido de fabricar a individualidade dos sujeitos. A reflexão biopolítica surge em Foucault por uma vontade de questionamento das propostas universalizantes de dominação, sujeição, categorização, fabricação, colonização dos indivíduos que impedem estes de fundarem sua própria subjetividade e constituírem outras formas de experiências de vida.

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

dos instrumentos imprescindíveis da implantação do capitalismo industrial e da forma societária que lhe é correlativa. Esse poder não pode ser transcrito nos termos de soberania, ele é o poder disciplinar.

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

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

Dessa forma, o projeto crítico de Foucault consiste em tentar desvencilhar essa análise do poder das amarras do tríplice, que se propõe a ser um *a priori*, do sujeito, da unidade e da lei, e fazer aparecer no lugar do elemento fundamental da soberania, o que ele denominava de “relações e operadores de dominação”. Fazer aparecer, em vez do tríplice apriorístico que colocava a soberania como a fonte do poder e o fundamento da instituição, uma outra perspectiva tríplice: das técnicas, da heterogeneidade dessas técnicas e de seus efeitos de sujeição, que possibilitam fazer dos procedimentos de dominação a real trama das relações de poder e dos grandes aparelhos de poder. (FOUCAULT, p.51-52).

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

A partir da analítica do poder empreendida por Foucault, pode-se dizer que o poder não é algo que se adquire como posse, mas é exercício. O poder é correlação de forças. Não há a relação assimétrica de que um tem o poder enquanto outro não tem. O que há é prática de poder atravessando a todos os envolvidos na relação. Foucault não se propôs a elaborar uma teoria geral de poder. Ele não considera que o poder seja como uma realidade que possui uma essência. O poder não é algo unitário e global, mas o mesmo é pensado a partir de formas dispares e heterogêneas. Ele não é concebido como um ente hierarquizado proveniente de um determinado ponto ou mesmo como um ponto para onde todas as coisas convergem. Mas o que existe é um conjunto de relações múltiplas de micropoderes ou biopoderes que perpassam um corpo social caracterizando-o e constituindo-o. Foucault se volta para a mecânica do poder, com as suas formas capilares de existir, de se manifestar no ponto em que o biopoder encontra o nível dos indivíduos, como ele atinge os seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana. Foucault não aponta para o rei em sua posição macro e central, mas para os súditos em suas relações recíprocas: não com o âmbito de soberania em seu conjunto único, mas com as sujeições múltiplas que se dão no interior do corpo social.

As relações de poder não se encontram em posição de exterioridade em relação a outros tipos de relações: econômica, de saúde, de conhecimento. Atuam como força que perpassam essas relações. O poder sobrevive pelo modo como essas se dão. A questão central nessa discussão é o sujeito. O poder não é externo, ele é produtivo, positivo, no sentido de que é fabricante de subjetividade. Embora Foucault estivesse atento às dissimulações da dominação, advertindo a respeito dos disfarces do poder, acentuando, inclusive, que seu programa de pesquisa visava “fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade” (1986, p. 181), sua concepção de poder não pode ser pensada como um fenômeno de dominação de um indivíduo sobre outro, numa relação em que tais indivíduos são vítimas inertes do poder ou com uma concepção que identifica o poder com o Estado, considerando-o essencialmente como aparelho promotor de repressão, que intervém na vida dos cidadãos de forma violenta e coercitiva.

Como afirma (1886, pp. 7-8),

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

Foucault questiona a tese repressiva do poder: o poder como algo que atua de fora, reprimindo. O poder é positivo na medida em que se mostra produtivo, estratégico. Esse poder é bio-técnico, é bio-poder, é positivo porque procura gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações a fim de que sejam desenvolvidas ao máximo as suas potencialidades, aumentando o efeito do seu trabalho, tornando-os em força de trabalho, dando-lhe máxima eficácia, utilidade econômica, e tornando-os politicamente dóceis: diminuindo sua capacidade de revolta, de luta, de insurreição contra as ordens de poder (1987, p.118). O interesse do bio-poder não é excluir o homem da vida social, não é supliciá-lo, multá-lo, mas aprimorá-lo, adestrá-lo. Os corpos dos homens são o alvo desse aprimoramento, adestramento. Essa faceta do bio-poder (do poder atuando sobre a vida-corpo) que Foucault chama de disciplina ou poder disciplinar não pode ser confundido com um aparelho ou uma instituição, mas “funciona como uma rede que os atravessa sem se limitar as suas fronteiras, é uma técnica, um dispositivo, um mecanismo, um instrumento de poder” (MACHADO, 1981, p. 194). O poder disciplinar é ainda positivo na medida em que produz individualidade, os desejos. O indivíduo é uma produção de poder e de saber. Como afirma Foucault (1986, p. 148), “se ele (o poder disciplinar) é forte, é porque produz efeitos positivos, a nível de desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz”.

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

somente diz quem é e quem não é o louco, mas fixa, normaliza, determina o comportamento do que não é louco.

Com relação a essa normalização dos biopoderes, afirma Foucault (1988, pp.156-157):

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

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

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

Segundo Foucault, o discurso da disciplina se processa à revelia do discurso da lei, é alheio ao da regra enquanto efeito da vontade soberana. Assim, as disciplinas vão elaborar um discurso que será o da regra, mas não o da regra jurídica proveniente da soberania, mas o da regra natural, ou seja, da norma. As disciplinas determinarão um código que será não o da lei, mas da normalização, elas se remeterão não ao horizonte teórico do direito, mas necessariamente ao campo das ciências humanas. E o que possibilitou a elaboração do discurso das ciências humanas foi o enfrentamento, a justaposição dos dois tipos de discursos que são absolutamente heterogêneos: “a organização do direito em torno da soberania”, de um lado; e de outro, a mecânica das coerções que as disciplinas exercem. Para Foucault, o que pode explicar o funcionamento global do que ele chama de “sociedade de normalização” é o fato de que o poder se exerce, simultaneamente, através desse direito e das técnicas disciplinares, ou seja, é o fato da invasão desses discursos oriundos da disciplina, no direito; é a colonização dos procedimentos da normalização sobre os procedimentos da lei. “O desenvolvimento da medicina, a medicalização geral do comportamento, das condutas, dos discursos, dos desejos, etc., se dão na frente onde

vem encontrar-se os dois lençóis heterogêneos da disciplina e da soberania” (FOUCAULT, 1999, p.46).

Essa noção de poder, posta em relevo por Foucault, reflete um certo tipo de comportamento de manada na sociedade burguesa. Comportamento que é correlato a uma normalização (que define o que é e o que não é normal), uma vez que o interesse da burguesia estava nos mecanismos da exclusão, na aparelhagem de vigilância, na medicalização da sexualidade, da delinquência, da loucura. Não era aos loucos que a burguesia dava importância, mas sim aos procedimentos de exclusão dos loucos, que possibilitavam um lucro político e uma certa utilidade econômica. A burguesia não se preocupa com os loucos, mas com o poder que incide sobre eles. Da mesma forma, ela não se interessa pela sexualidade da criança, mas sim pelo sistema de poder que exerce controle sobre essa sexualidade. Não importa à burguesia a punição ou a reinserção dos delinquentes, mas o conjunto dos mecanismos através dos quais o delinquente é controlado, vigiado, punido, reformado. (FOUCAULT, 1999, p.38).

A crítica local empreendida por Foucault se efetuou através do que ele chamou de “reviravoltas de saber”, insurreição dos “saberes sujeitados”¹. Toda uma gama de saberes que não eram considerados como saberes conceituais, como saberes suficientemente elaborados; saberes tidos por ingênuos e inferiores, saberes que tinham o *status* de estar abaixo do nível do conhecimento e da cientificidade exigidos, tais como: o do psiquiatrizado, o do enfermo, o do doente, o do médico que se encontra numa posição paralela e marginal comparado com o “saber médico”; o saber do delinquente. Foi esse “saber das pessoas”, esses saberes desqualificados que possibilitaram a elaboração dessa crítica (FOUCAULT, 1999, p.11-12).

O empreendimento genealógico de Foucault consiste em fazer vir à tona saberes locais, desqualificados, descontínuos, não legitimados, para fazer frente à instância teórica de pretensão unitária que procura eliminá-los e hierarquizá-los em favor de uma ciência que seria possessão só de alguns privilegiados detentores do saber. As genealogias se insurgem não necessariamente contra os conteúdos, contra os métodos de uma ciência, mas sim, contra os efeitos centralizadores de poder que estão atrelados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico que é elaborado no âmago da sociedade burguesa. É justamente contra os efeitos de poder inerentes ao “discurso científico” que a genealogia deve travar suas guerras. Faz-se necessário

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

Foucault quer mostrar que é através desses discursos – dispositivos de poder, que se propõe da ordem do universal, do generalizante, “discursos de verdade”, sacralizados pelo

¹ Os saberes sujeitados são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fazer reaparecer, pelo menos, é claro, da erudição. (FOUCAULT, 1999, p. 11 e seguintes).

direito, pela medicina, pelas ciências humanas e por outras instituições que puderem ser pensadas como emissoras de discursos de verdade é que se processam as relações de poder. São esses discursos, que se encarregam de julgar, condenar, classificar, “obrigar” – ainda que de forma permitida, voluntária, o indivíduo a realizar determinadas tarefas e a submeter-se a um certo modo de comportamento. Como afirma Foucault (1986, p.180): “afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder.

Foucault explica a existência de saberes e suas transformações, analisando o porquê deles, situando-os como peças das relações de poder. Uma vez que para ele “o exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder. Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder” (FOUCAULT, 1986, p.142). Como destaca Machado, na sua introdução à *Microfísica do Poder*, Foucault “articula os saberes com o extra discursivo, seja instituições, como o hospital a família e a escola, seja em um nível mais global, as transformações político-sociais, sobretudo na época da Revolução Francesa”.

Ainda a respeito dessa relação saber-poder da análise de Foucault, afirma Machado (1981, p.199):

Todo saber é político. E isso não porque cai nas malhas do Estado e é apropriado por ele, que dele se serve como instrumento de dominação, desvirtuando seu núcleo essencial de racionalidade. Mas porque todo saber tem sua gênese em relações de poder. O fundamental da análise é, que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício de poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber.

A preocupação de Foucault consiste em descobrir “que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e porque em certos momentos ele se modifica de forma global” (FOUCAULT, 1986, p.04).

É a partir dessa perspectiva de poder que a loucura vai ser pensada. A loucura vai existir, como contrária a uma normalidade que foi construída na sociedade burguesa com a finalidade de justificar determinadas posturas e relações de dominação. É diante dessa loucura, desrazão, perversão, desordens na maneira de agir e de querer, que nasce a dita racionalidade psiquiátrica, que reduziu tal desrazão ao silêncio, ao convertê-la em loucura. Essa racionalidade psiquiátrica nasce quando se tem alguém autorizado a falar desse outro: “o louco”, “o pervertido”. Tal racionalidade legitimava o enclausuramento dessa loucura, dessa perversão. “É assim que o hospital não é apenas local de cura, ‘máquina de curar’, mas também instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber”. (MACHADO, 1981, p.199).

Como afirma Foucault (1986, p. 121):

A prática do internamento no começo do século XIX, coincidiu com o momento em que a loucura é percebida menos com relação ao erro do que com

relação à conduta regular e normal. Momento em que aparece não mais como julgamento perturbado, mas como desordem na maneira de agir, de querer, de sentir paixões, de tomar decisões e de ser livre. Enfim, em vez de se inscrever no eixo verdade-erro-consciência, se inscreve no eixo paixão-vontade-liberdade.

A ‘verdade’ não existe “fora do poder ou sem poder”, como destaca Foucault (1986, p.12), as relações do poder múltiplas que atravessam o corpo social, caracterizando-o e constituindo-o não se dissociam, não se estabelecem nem funcionariam sem “uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso”. (1986, p.179). É nesse sentido que o hospital é também um instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber. “O papel do hospital era então, não só de deixar ver a doença tal como é, mas também produzi-la enfim na sua verdade até então aprisionada e entravada”. (1986, p.18).

Ainda afirma Foucault (1986, p.12):

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

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

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

O tema da biopolítica aparece como inspiração da metáfora nietzscheana da guerra, a idéia de que a história é guerra pelo domínio dos corpos (*A Genealogia da Moral*). Como não perder o corpo desviado, rebelde, revoltado, corpo doente, homossexual. Foucault mostra que essa guerra, essa disciplinarização, esse biopoder começa cedo, na infância. A guerra pelo corpo começa cedo. Essa disputa pela colonização dos corpos se dá nos processos sociais. É algo da ordem dos processos de relações sociais, não é uma guerra de indivíduos, de um querer dominar o outro, é a idéia de agentes sociais que querem dominar, colonizar outros, através de uma rede de produção de subjetividade.

Em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1979, p.118), Foucault denuncia que não há solenidade na origem das coisas, o que há são vilanias, baixeiras, guerra, sangue. O que o genealogista faz é anti-ciência. Ele é um combatente que desnaturaliza e destrói objetos e sujeitos construídos pelo discurso sócio-histórico. O projeto da genealogia é a crítica demolidora (filosofia do martelo). O genealogista faz o trabalho contrário do idólatra, destrói o que este último fabrica como seu ídolo. O genealogista está interessado na vida e nas pessoas e não no discurso, e não nas categorias e classificações. O programa de pesquisa do Foucault é uma demonstração de como realidade é construída socialmente pelo discurso. A questão magistral de Foucault é: como chegamos a ser o que somos? O que nos constituiem como sujeitos históricos? O esforço empreendido por Foucault em sua pesquisa é uma declaração de guerra contra a naturalização dos sujeitos, contra os discursos sócio-históricos que naturalizam a realidade. Foucault denuncia que são as falas autorizadas do discurso científico, do direito, da moral que vão constituir dispositivos de poder e saber que produzem a colonização que sujeita os indivíduos. Somos totalmente capturados pelo discurso, ou seja, só pensamos a própria época com as nossas próprias idéias, pensamos a realidade prisioneiros de um discurso que é elaborado por ela mesma.

Na *História da Loucura* (2007) Foucault traz a seguinte questão: o que permite o aparecimento do louco? Que virada epistêmica possibilitou o seu surgimento? Ele mostra que a fabricação do louco se dá no século XVII com o surgimento da *ratio* moderna (Descartes). Foucault nega que a loucura seja um universal. Na verdade, ele critica todos os essencialismos. Não há causalidade extra-humana, divina. Não há deus, não há natureza, há a práxis humana na luta pela colonização, categorização, normalização, pelos biopoderes. No universal só há o particular. O que há são as experiências precárias, particulares, tornadas em universais. Essa sociedade do universal criou o louco e a loucura enquanto doença mental. Já em *Doença Mental e Psicologia* (2000, p.96), nos seus primeiros escritos, antes mesmo de seu encontro com a genealogia (Nietzsche), Foucault já questionava essa tendência das ciências de conferir a doença mental o status de algo natural, universal.

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

Foucault sempre olhou com desconfiança para os universais. O que há são os discursos fabricantes, operantes no sentido de produzir a subjetividade: discurso da psiquiatria, da psicologia, do direito, da religião, da filosofia. Em *As palavras e as coisas* (1999), Foucault traz à luz a inexistência desse homem *natura* (como essência, anterior à linguagem). Ao fazer a arqueologia das ciências humanas, Foucault traz à tona de que o homem é uma construção recente, do século XIX. A ciência surge da aparição desse homem como objeto empírico. Daí, a “positividade” do homem, ele não é mais o homem abstrato, é o homem da realidade empírica. Esse homem como invenção recente pode desaparecer como uma figura na areia. Sendo assim, não há necessidade metafísica ou humanista. A partir do momento em que o homem se dá a conhecer, morre o

sujeito transcendental. Quando o homem mata a Deus, morre também juntamente com ele. Morrem o criador e “sua criatura”. Não há o homem universal. Há o desamparo. Para Foucault a idéia, a categoria da necessidade é ideológica. Quem disse que necessitamos de alguma coisa como o Estado, um corpo ideal, um sexo correto? O que há é um acaso, o vazio. Não há necessidade, o que há é adição sem fundamento em si (epigênese). A história é invenção, é criação. O ser humano é puro caos físico. O homem é uma criatura em si mesmo. Ele se constitui numa falta que é estruturante. Capturados pelo discurso sócio-histórico não somente não nos damos conta de que somos invenção como também hierarquizamos, legitimamos a idéia de que há maior e a menor, louco como fora da razão, e são, como dentro da razão.

A sociedade do universal que criou o louco, inventou também o homossexual e o heterossexual. A sociedade do discurso produziu a substância da sexualidade, dizendo que uma prática sexual é entronizada e outras não. Entretanto, essas palavras só surgem no final do século XIX. Os dicionários médicos até o início da década de 30 do século passado, diziam que a homossexualidade era uma doença porque havia o interesse em defender a monogamia e a reprodução da espécie. Toda prática sexual que fugisse a esse padrão era considerada anormalidade, doença. Só era válido sexo dentro do casamento com fim de procriação. A epistême foucaultiana destrói todos os sujeitos e objetos substanciais, inclusive o homossexual como produção discursiva. O genealogista está interessado na vida e nas pessoas, sendo assim, para Foucault o que há, é o corpo e os seus prazeres. O homem grego-romano, por exemplo, não conhecia as figuras do homossexual e do heterossexual.

O que Foucault faz com a sua genealogia é crítica local: fazer falar os anormais, ouvir os prisioneiros, os loucos e não os médicos, e não os psiquiatras. Que dizem os homossexuais de suas vidas? Essas lutas críticas, pontuais, de desconstrução do presente aqui e agora são realizadas pela análise do discurso. Como este constrói objetos sujeitos, monstros. Esses sujeitos da disciplina não são sujeitos sufocados, mas sim disputados pelas agências sociais de dominação. São acessados por diversos discursos. Foucault promove uma produção de desestabilizações dos discursos oficiais. A análise do discurso é política (micropolítica). Daí a idéia de lutas pontuais, não há mais revolução a fazer, não há armas para empunhar, não há poder a tomar. Não a promessas religiosas ou políticas. Não a promessa de céus cantantes ou de regimes políticos de igualdade socioeconômico. O que se pode fazer é um investimento de lutas específicas, onde se pode oferecer resistências.

Se não há mais deus, é preciso inventar a vida. O que há é o homem das liberdades empíricas. Não há história transcendental, mas história acontecimento, presente, atualidade. Aqui Foucault se aproxima de Kant com a questão: o que é que faz com que sejamos o que somos? Quais são as condições que nos produzem? No texto *O que é a crítica?* (1978), Foucault propõe-se a fazer a história de uma atitude crítica como virtude em geral. Na contramão da história da filosofia que privilegiou a questão: de como ser governado, Foucault traz à tona a questão de: como não ser governado? Assim, como Kant definiu a Ilustração (*Aufklärung*) em relação a um certo estado de minoridade no qual vivia a humanidade e que o mesmo advogava uma coragem de verdade (*sapere aude*) Foucault também solicita uma coragem de verdade, uma maioridade, uma atitude crítica como arte de inservidão voluntária, uma indocilidade refletida. A crítica teria a função de questionar a política de verdade que nos assujeita, que nos constituem. a coragem de questionar as verdades que nos fabricam a fim de produzirmos uma refundação de nós mesmos. Como passar de governado a governante de si. Não mais perguntar pela legitimidade do governo do outro sobre si, mas, questionar essa legitimidade a fim de estabelecer um governo de si, é dessa vontade de liberdade que nasce reflexão biopolítica.

Ao contrário do que pensa aqueles que rotulam Foucault como alguém que via somente o poder sem nenhuma possibilidade de liberdade, como Habermas no seu *Discurso filosófico da modernidade* (2000), é possível vislumbrar a temática da liberdade já nas suas primeiras discursões sobre o poder. O Foucault de *Vigiar e Punir* é o mesmo da *Hermenêutica do Sujeito*. Vou mais longe o Foucault da *Hermenêutica do Sujeito* é o mesmo de *Doença mental e Psicologia*, na qual movido pela vontade de liberdade, Foucault procura fugir das categorizações, das naturalizações do que é construído na cultura.

No Foucault que discute o poder já estava presente a ética do cuidado de si. Se o sujeito é efeito da captura dos discursos de biopoder, o cuidado de si é a hora de pensar os seus conteúdos interiores. Pensar que esses conteúdos são construídos historicamente. Por isso, o cuidado de si é algo que se oferece como resistência, mas que vai sofrer resistências. Para Foucault, a liberdade não é um estado final. É um estado agônico, conflituoso. A liberdade é um ensaio, um experimento. A liberdade como estado é irrealizável. A liberdade é um ponto de resistência (uma forma de biopoder) à dominação, assim como os biopoderes se investem no sentido de fabricar a subjetividade, o sujeito pode fazer de si um trabalho numa verdadeira ascese. A ascese do cuidado de si é uma ascese crítica, uma revolta contra a dominação dos biopoderes. O cuidado de si é uma biopolítica de combate aos conteúdos anteriores sedimentados que promovem a colonização dos sujeitos.

Se o poder não tem titularidade, não tem sede única, é preciso deixar de olhar para o palácio, para o topo. Não há poder a tomar, é preciso olhar para os súditos, e mais, é preciso olhar para si. As lutas são pontuais específicas, não é mais tempo de reivindicar lutas globais. A liberdade se incide nos campos da vida, de forma local, capilar. A liberdade não vem por ação de uma classe ou o estado. A liberdade é uma conquista de si, uma disposição ética para produzir a liberdade. A biopolítica aqui não é mais a preocupação com a medicalização da malha urbana, com a necessidade de vias urbanas que permitam a circulação do ar para produzir o corpo são, mas é viabilização, através de um trabalho de si de linhas de fuga de toda e qualquer tentativa de colonização da subjetividade. A biopolítica aqui é uma disposição, é um trabalho sobre a própria vida no sentido de refundar-se. Construir uma ética de atitude para fabricar-se. Não é preciso mais o estado, ou qualquer outra instância totalizante com suas políticas públicas dizer: não fume! Faça sexo assim! Essa liberdade não pode ser delegada por outros. Por isso, a liberdade da lei é a liberação e não liberdade proposta por Foucault. A lei faculta, mas não é a experiência da nossa própria liberdade. Foucault politiza o cuidado de si como uma atitude crítica, uma inservidão voluntária, uma indocilidade. Produzir-se subversivamente é fazer de si uma obra de arte. O cuidado de si é um trabalho ético-político do indivíduo sobre si mesmo que procura refundar-se. É o sujeito assujeitado que faz esse trabalho de tomar a si mesmo como um objeto crítico, como um ponto de resistência as dominações, na tentativa de constituir-se autonomamente, essa liberdade é interior, é profunda, não é um presente da lei. A liberdade é uma experiência de refundação de si. Embora não tenhamos saída a não ser sermos colonizados, sujeitados pela linguagem, a hermenêutica do sujeito é um mecanismo de redução do *quantum*, da taxa de sujeição. A linguagem é alienante, mas também capacita, e, portanto, é possível ir em busca de novas referências e estas são sempre construídas na linguagem. A ascese do cuidado de si é o mecanismo para essa transformação. Cabe a cada um inventar a própria vida sem esperar contar com a liberação da lei ou os conselhos dos deuses.

As reflexões morais que foram elaboradas na antiguidade grega ou grego-romana foram muito mais orientadas para uma “prática de si” e para ascese do que para um conjunto de códigos de conduta e para a delimitação estrita do que é permitido e do que é proibido. Na antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca por uma ética da existência era antes de tudo um esforço empreendido para afirmar a própria liberdade, como também dar a própria vida uma

determinada forma na qual fosse possível, além de se reconhecer, ser também reconhecido pelos demais, constituir-se como um exemplo a ser seguido pela própria posteridade. Embora estivesse ligada a determinações, a cânones coletivos, essa elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal ocupava o centro da experiência moral, da vontade moral na antiguidade. Quanto ao cristianismo, o princípio de obediência a vontade de Deus, a moral, estava muito mais relacionada a um código de regras. Ou seja, da antiguidade ao cristianismo, verifica-se a passagem de uma moral que consistia na busca de uma ética pessoal, para uma moral que se baseava na obediência a um sistema de regras. (FOUCAULT, 2006, p. 290).

O que surpreende Foucault (2006, p. 255), no tocante a ética grega, é que nesta as pessoas se preocupavam muito mais com sua conduta moral, com a sua ética, sua relação consigo mesmo e com os outros, do que com as questões religiosas, elas não se preocupavam com o cumprimento de mandamentos, nem tampouco com as questões relacionadas ao além-túmulo ou a interferência dos deuses. Um segundo aspecto é que para os gregos a ética não estava relacionada a nenhum sistema institucional, nem tampouco a algum aspecto legal. O terceiro ponto é que os mesmos estavam preocupados em constituir um tipo de ética que se traduzisse numa estética da existência.

A grande preocupação desses antigos gregos era saber como governar a própria vida a fim de que assim fosse possível dar a forma mais bela possível, tanto aos olhos dos outros, de si mesmo, quanto das gerações futuras. Nesse aspecto, as práticas de si assumem a forma de uma arte de si que, guardadas as proporções, independem de uma legislação moral. Certamente no cristianismo a reflexão moral foi reforçada, ainda que determinadas práticas ascéticas tenham conservado nele uma importância muito significativa. O cristianismo antigo acrescentou ao ascetismo antigo muitas modificações importantes: uma intensificação da forma da lei, entretanto, promoveu um desvio das práticas de si na direção do deciframento de si mesmo, na direção da hermenêutica de si como sujeito de desejo. É notória a articulação que o cristianismo provocou entre a lei e o desejo. (FOUCAULT, 1986, p. 244).

No mundo grego-romano o cuidado de si constituiu o modo pelo qual a liberdade individual era pensada como ética. Segundo Foucault (2006), caso se leve em consideração uma série de textos antigos, dos primeiros diálogos platônicos até os epicuristas, os cínicos, até os grandes textos do estoicismo tardio – Epicteto, Marco Aurélio, é possível perceber que esse tema do cuidado de si atravessou todo o pensamento moral. Entretanto, é interessante observar, que nas sociedades ocidentais, a partir de um dado momento, o cuidado de si passou a ser tratado com uma certa suspeita. Isso se deu durante o cristianismo, embora não se possa dizer que foi o cristianismo o responsável por essa suspeita com relação ao cuidado de si. A questão parece ser mais complexa, uma vez que no cristianismo a busca pela salvação é também uma forma de cuidar de si, embora essa salvação se realize através da renúncia de si mesmo. Eis aí um dos paradoxos do cuidado de si no cristianismo. Para os gregos e os romanos, para conduzir bem a própria vida, para viver adequadamente a liberdade era necessário cuidar de si mesmo, ocupar-se consigo mesmo. Para assim, ao mesmo tempo conhecer-se. Como afirma Foucault (2006, p.07):

O *gnôthi seautón* ('conhece-te a ti mesmo') aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos no quadro geral da *epiméleia beautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidado consigo mesmo.

Pode-se vislumbrar na cultura antiga toda uma ética que era perpassada pelo cuidado de si, o que conferia a ética antiga sua singularidade. Não é que a ética na antiguidade consista no cuidado de si, mas pode-se dizer que a ética enquanto prática racional da liberdade foi marcada pelo imperativo fundamental do: “cuida-te de ti mesmo”. É impossível cuidar de si sem que se tenha um conhecimento a respeito de si próprio, mas é também fundamental o conhecimento de um certo número de princípios que são, concomitantemente, verdades e prescrições. Cuidar de si implica, necessariamente, em estar munido de tais verdades: a ética está ligada ao jogo da verdade. Foucault não está defendendo que há necessidade de uma conversão para que a liberdade possa ser pensada como *êthos*, entretanto, advoga que para que esse exercício de liberdade adquira forma em um *êthos* que traga em seu arcabouço bondade, beleza, honra e respeitabilidade, de forma que se possa ser tomado como exemplo, é necessário todo um trabalho, toda uma elaboração de si sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2006, pp. 269-270).

Foucault pensa a ética a partir da relação do sujeito consigo mesmo. Quando ele historiciza o sujeito não há mais a idéia de uma “natureza humana”. A ética não pode ser mais pensada como um princípio universal, um conjunto de código a partir dos quais seja possível basear as ações. Foucault (2006) faz uma análise histórica (genealógica) do cuidado de si. Ele não pretende fixar modelos. Apenas pretende mostrar que em determinados momentos da história, com os filósofos da antiguidade grega e grego-romana, como os estoicos, por exemplo, a conduta não estava necessariamente relacionada a uma lei, uma imposição, mas a uma estética da existência: viver como criação, encarar a própria vida como uma obra de arte, entendida enquanto uma estilização da existência, que pudesse inclusive ser imitada, admirada. Não se trata de viver submisso à lei, à normalização. A vida não pode ser pensada e encarada como conformação à lei.

Foucault ainda constata que para esses filósofos antigos havia uma primazia e uma precedência do cuidado de si sobre o conhecimento de si. Como salienta Muchail no prefácio a *Foucault: A Coragem da Verdade* (2004):

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

Foucault entende por espiritualidade o que se refere ao acesso do sujeito a uma certa forma de ser e às modificações a que o sujeito deve produzir a si mesmo para alcançar esse modo de ser. Ele acreditava que na espiritualidade dos filósofos antigos havia identidade ou pelo menos uma quase identidade entre espiritualidade e filosofia. O cuidado de si consiste nessa junção, nessa conexão entre espiritualidade e filosofia, práticas de si e conhecimento de si, entretanto, como ressalta Foucault, não se quer dizer que o cuidado de si deve ser encarado como uma coisa que foi obscurecida e que é a “chave de tudo”. A esse respeito ele Foucault (2006, p. 280) afirma:

Nada é mais estranho para mim do que é idéia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir, [...] o que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova.

Foi uma gama de razões que levou Foucault a se interessar pela antiguidade, uma delas é que ele constatou, diagnosticou que a idéia de uma moral como obediência a um conjunto de normas, a um código de regras já desapareceu, ou no mínimo está para se extinguir. E a ausência de moral dá lugar ou corresponde a uma busca que é a de uma estética da existência. A lacuna deixada pela inexistência de uma moralidade permite que as pessoas tenham a possibilidade de se fazer, se determinar, escolher a sua própria existência (FOUCAULT, 2006, p.290).

De acordo com Foucault, faltava aos filósofos da antiguidade clássica problematizar a constituição de si como sujeito. No cristianismo, ao contrário, a moral foi confiscada pela teoria do sujeito. E uma experiência moral essencialmente alicerçada no sujeito já não satisfaz atualmente. Parece catastrófica a busca por uma moralidade que seria aceitável por todo mundo. A busca por estilos de vida tão variados, tão heterogêneos, tão diferentes quanto possível uns dos outros, essa estilização da vida parece ser um dos pontos pelos quais essa busca contemporânea pode ser vista se inaugurando antigamente em grupos tão singulares. Entretanto, seria contra sensual pretender fundamentar a moral moderna a partir da moral antiga, incorrendo assim no mesmo passo da moral cristã (FOUCAULT, 2006, p. 263).

Segundo Foucault (2006, p. 271), o cuidado de si é em si mesmo ético, ou seja, este não precisaria implicar num “cuidado com os outros” para ser ético, entretanto, o cuidado de si implica necessariamente em relações complexas com os outros, tendo em vista que essa “ética da liberdade” é também uma maneira de cuidar dos outros. O Cuidado de si permite ao indivíduo ocupar-se na cidade, na comunidade ou nas relações interpessoais. É fundamental, para o homem livre que se porta, que se conduz da forma adequada, saber governar da melhor forma possível sua esposa, seus filhos, enfim sua casa. O cuidado de si implica também na relação com o outro na medida em que para cuidar de si é necessário aprender as lições de um mestre, de um guia, um conselheiro, um amigo, alguém que apresente a verdade. Logo, inevitavelmente, a questão das relações com os outros faz parte desse desenrolar do cuidar de si.

O cuidado de si, que traz em si mesmo um sentido ético positivo, poderia ser encarado como uma espécie de conversão do poder, de minimizador da dominação, uma vez que o mesmo se apresenta como uma maneira de efetivamente controlar e limitar o poder. O bom soberano, o soberano que conduz bem os seus governados é exatamente o que exerce seu poder sobre si mesmo. É o exercício do poder sobre si mesmo que vai limitar, regular o exercício do poder sobre os outros. Aquele que é capaz de cuidar de si na medida certa, ou seja, que sabe respeitar exatamente quais são os seus deveres como chefe de casa, como esposo e como pai, descobrirá que tem a relação adequada com sua esposa e seus filhos (FOUCAULT, 2006, p. 273).

Colocar o problema dos jogos estratégicos de poder em termos de regras de direito, de técnicas racionais de governo e de práticas de si e de liberdade é para Foucault, de forma efetiva o ponto de articulação entre a preocupação ética e a luta política pelo respeito dos direitos; é o ponto de conexão entre a reflexão crítica contra as técnicas de governo abusivas e a investigação ética que possibilita instituir a liberdade individual. Foucault quer descortinar as “tecnologias governamentais” que se colocam entre os “jogos de poder” e os “estados de dominação”, dando ao termo um sentido mais amplo, referindo-se à maneira como se governa a esposa, os filhos,

como também a maneira como se dirige uma instituição. A análise de tais técnicas se fez necessária porque, de forma frequente, é através dessas técnicas que se estabelecem e se perpetuam estados de dominação (FOUCAULT, 2006, p. 285).

Entretanto, Foucault não quer dizer que o único contraponto ao poder político (como estado de dominação), que o único ponto de resistência esteja na relação de si consigo mesmo, no cuidado de si. Ele quer fazer ver que a governabilidade implica a relação de si consigo mesmo. Nessa noção de governabilidade, Foucault se refere ao conjunto de práticas pelas quais é possível elaborar, determinar, organizar as estratégias que os indivíduos no exercício de sua liberdade, podem exercer uns em relação aos outros. Caso se empreenda uma análise das relações de poder não a partir da liberdade, das estratégias dessa noção de governabilidade, mas a partir da instituição política, o sujeito só poderá ser encarado como sujeito de direito o que remete a uma concepção jurídica do sujeito. Em contraponto, a noção de governabilidade possibilita levar em consideração a liberdade do sujeito e relação com os outros. Essa relação constitui a matéria própria da ética. E quanto mais livres forem as pessoas, umas em relação as outras, maior será o desejo tanto de uma quanto de outra de controlar, de determinar a conduta dos outros. E quanto mais aberto for o jogo mais atrativo, mais fascinante ele será. (FOUCAULT, 2006, p.286).

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

Para Foucault (2006, p.197) a atividade filosófica, a filosofia deve ser encarada como o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo como uma experiência que leva a transformação de si mesmo e não como mera apropriação simplificadora de outrem, se é que a filosofia é ainda o que era para os antigos: um exercício de si, uma “ascese”, um conjunto de exercícios dietéticos, “espirituais”, a fim de que se alcance o modo de ser desejado.

Na ótica de Foucault, o filósofo precisa apresentar uma atitude que seja exigente, prudente e que possa ser experimentada. Dito de outra forma, tudo que ele pensa e diz deve ser confrontado com o que ele faz, com que ele é. E foi essa postura teórico-prática que o levou a relacionar com o maior rigor possível a análise histórico-teórica das relações de poder das instituições e dos conhecimentos com os movimentos, experiências e críticas que a questionavam na concretude. Como afirma o próprio Foucault (2006, p.220):

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

A ética de um intelectual, segundo Foucault, consiste nessa capacidade de desprender-se de si mesmo permanentemente. O trabalho de transformação de seu próprio pensamento e dos outros parece ser a justificativa, a razão de ser dos intelectuais. O papel do intelectual não é receitar aos outros como eles devem agir, não é moldar a vontade política dos outros, mas sim

questionar mais uma vez o que se coloca como evidente e como postulado; dissipar o que é tomado, aceito como natural; reavaliar as regras e as instituições; sacudir, abalar as maneiras de pensar e de agir, dessacralizar os hábitos, e isso através das análises que eles fazem nos seus devidos campos de atuação, e a partir da nova problematização, contribuir com a formação de uma vontade política (FOUCAULT, 2006, p.251).

O que se pode deduzir é que o “cuidado de si” a respeito do qual Foucault discute, pensado enquanto a junção, a fusão de filosofia e espiritualidade, teoria e prática, não é meramente uma categoria conceitual a respeito do qual ele fala, mas é uma “forma de viver” no qual esse próprio pensador se insere. Como destaca Frédéric Gros, para Foucault, “a escrita e a ação são uma só e mesma coisa”. “Foucault não é filósofo e militante, erudito e resistente. Ele é historiador porque militante, erudito e resistente” (GROS, 2004, p.12).

O “cuidado de si” se expressa na postura do indivíduo Foucault ao produzir a sua pesquisa, que à sua maneira, não separa teoria e práxis. Não se separa, aqui, a pessoa e o filósofo. Tanto os seus escritos, palestras, entrevistas, seminários e aulas como as suas intervenções na cena política e social contemporânea, os seus “gestos” – do caso Junbert à Polônia, do grupo de informação sobre as prisões à sua ida ao Irã constituem a mesma obra. Como afirma Pierre Bourdieu (*Apud* ERIBON, 1990, p.307), “a obra de Foucault é uma longa exploração da transgressão da ultrapassagem do limite social, que se liga indissolivelmente ao conhecimento e ao poder”.

No entanto, o que Foucault pretendia com essa “longa exploração da transgressão da ultrapassagem do limite social”, como destaca Francesco Paolo Adorno², era fazer da ética a pedra de toque do exercício filosófico e não da elaboração teórica em si mesma. O que não quer dizer que ele não estivesse interessado nas consequências políticas de suas tomadas públicas de decisão. “Ao contrário”, afirma Adorno (2004, p.56):

[...] Levar em conta a conotação ética da prática política permite passar por uma questão mais fundamental: se, enquanto intelectual, um indivíduo toma uma posição “política”, que ligação há entre o que ele diz e o que ele faz? Qual a relação entre sua posição “política”, seu trabalho de intelectual e sua vida enquanto filósofo? De um ponto de vista genérico, isso equivale a firmar o valor político da atitude ética dos indivíduos e, especialmente, dos intelectuais. Com isso, a oposição entre moral e política caduca.

Foucault (2006, pp. 295-296) se percebia como alguém que tinha o papel de mostrar as pessoas que elas eram muito mais livres do que pensavam. Que elas encaram como verdadeiros, como evidentes temas que foram confeccionados, fabricados em um momento muito específico da história e que essa pretensa evidência pode não somente ser criticada como também ser destruída. Como ele afirma:

Um dos meus objetivos é mostrar as pessoas que um bom número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar, que elas consideram universais – são

² ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo sócatico. In: **Foucault: A Coragem da Verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

o produto de certas transformações históricas bem precisas. Todas as minhas análises se contrapõem à idéia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar (Ibidem).

Se por um lado, Foucault se mostra como um destruidor de conceitos, de universalidades, de ilusões. Se ele filosofa à marteladas como Nietzsche, se ele deixa a vida nua, se ele se “comporta” como um “nihilista de cátedra” (Merquior, 1985); por outro lado, ele se mostra como um teórico-prático da liberdade. Não a liberdade pensada pela tradição ou mesmo pelo seu contemporâneo Sartre, mas a liberdade como possibilidade de contestação do instituído e da instauração de uma prática de si, de uma elaboração da própria existência. Essa prática de si, essa prática de liberdade pode ser vislumbrada tanto nas suas intervenções públicas na cena política como nas suas elaborações teórico-críticas, desde sua analítica de poder, passando pela sua genealogia do sujeito, que procura liberá-lo das obrigações e das estruturas que foram forjadas como se fossem necessárias e essenciais, até à sua “estética da existência”, sua ética disponibilizada pelo seu empreendimento de crítica do presente, pela sua “ontologia do presente”, “ontologia da criação”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, S. O Direito na Política Moderna. **Cult.** São Paulo, v. 81, pp.57-60, 2004.
- DREYFUS, Hubert L. **Michel Foucault, Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault.** Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** 6 ed. Organização e Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito.** 2 ed. Tradução Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas.** Tradução: Salma Tannus Muchail. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade.** Tradução: Maria Ermantina. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política.** 2 ed. Tradução: Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (Ditos e Escritos; V).

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

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: A vontade de saber. 13 ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

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

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

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

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

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? **Critique et Aufklärung**. **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

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

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

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

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

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

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

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