Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

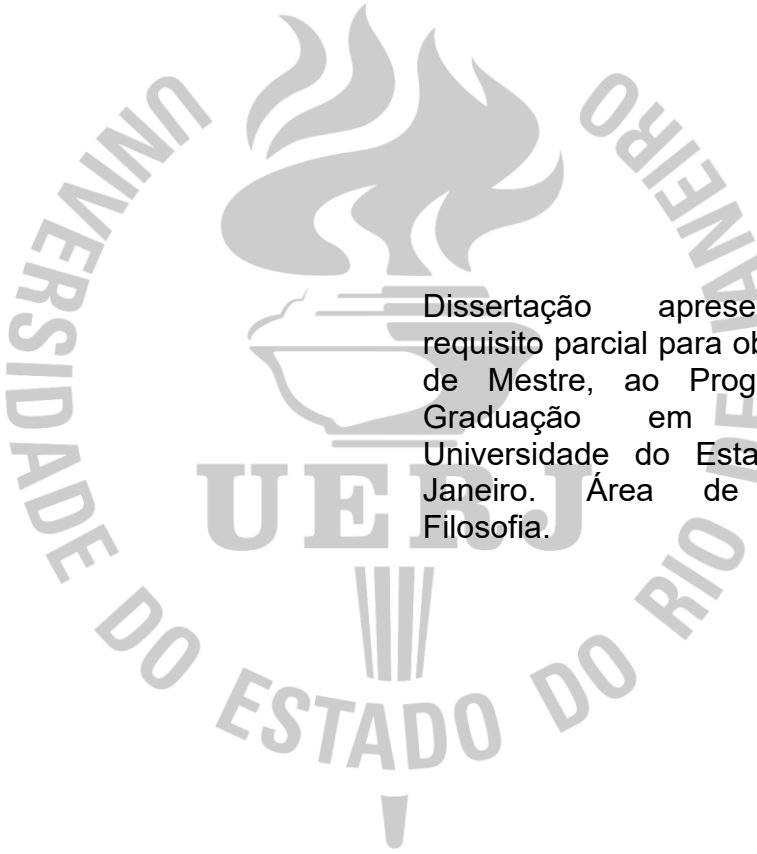
Esdras Costa Bento Junior

Relações de poder e o problema da liberdade em Foucault

Rio de Janeiro
2022

Esdras Costa Bento Junior

Relações de poder e o problema da liberdade em Foucault



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Prof.ª Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

F763 Bento Junior, Esdras Costa.
Relações de poder e o problema da liberdade em Foucault / Esdras Costa Bento Junior. – 2022.
95 f.

Orientadora: Dirce Eleonora Nigro Solis.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia - França - Teses. 2. Poder (Filosofia) - Teses. 3. Liberdade - França - Teses. 4. Ética - França - Teses. I. Solis, Dirce Eleonora Nigro. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1:316.462

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Esdras Costa Bento Junior

Relações de poder e o problema da liberdade em Foucault

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 23 de maio de 2022.

Banca Examinadora:

_____

Prof.ª Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas -UERJ

_____

Prof. Dr. Tiago da Silva Barros

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro

_____

Prof. Dr. Marcelo José Derzi Moraes

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho à Juliana Campos, pelo amparo e amor incondicional.

AGRADECIMENTOS

A produção desse trabalho poderia ser explicada, sobretudo, pelo momento adverso no qual ele foi escrito: pandemia, isolamento social, testes de Covid, necropolítica, salas virtuais, insuficiência respiratória e ansiedade. Para entregar um trabalho de qualidade e no prazo, precisei entrar nesse labirinto com Minotauros que deixaria Teseu intimidado. Tudo isso foi possível porque fui conduzido por pessoas empáticas, afetuosas, inteligentes e corajosas que teceram um novelo de lã até o final dessa conquista. É preciso nomeá-las, honrá-las e agradecê-las.

À minha orientadora, Drª Dirce Eleonora Nigro Solis pela flexibilidade e confiança no meu trabalho.

À minha companheira, Juliana Campos, que em cada linha escrita nesse trabalho revelou sua paciência, força e amor incondicional por mim.

À minha amiga Barbara Martins por não me deixar sozinho em nenhum momento, por sua amizade recíproca, suas contribuições excepcionais, pelos encontros e incentivos.

Ao meu amigo Nathan Fontoura pela escuta ativa, companheirismo e disponibilidade. Caminhamos juntos mesmo sem “bandejão”. Obrigado!

À minha amiga Letícia Tury por desenrolar o que estava enrolado, mas agradeço principalmente pela inspiração da sua competência e trabalho.

À minha família, meu pai Esdras Costa Bento e minha mãe Ana Paula Souza de Albuquerque Bento porque não deixaram de acreditar em mim e no meu trabalho em nenhum momento. A fé de vocês em quem eu sou faz com que eu não desista de ser alguém ainda melhor.

Que eu nunca caia no erro ingrato de justificar minhas realizações apenas pelo meu mérito, ignorando assim toda a graça que pude ter de vocês. A autenticidade desse trabalho está nas relações que me perpassaram, nos encontros que pude ter e na força que em mim incentivaram. Agradeço também a Deus pelo cuidado que teve comigo, pois abriu possibilidade para que essas pessoas incríveis estivessem ao meu redor.

Tudo quanto há, neste mundo, é porque se merece e carece.

Guimarães Rosa

RESUMO

BENTO JR., Esdras Costa. *Relações de poder e o problema da liberdade em Foucault.* 2022. 95 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Este trabalho apresenta a concepção de poder e liberdade de acordo com a perspectiva de Michel Foucault. O filósofo desenvolve uma genealogia do poder, investigando as condições pelas quais se estabelece uma determinada "verdade" e de que modo certos saberes passam a exercer relações de poder, produzindo comportamento e vida social, construindo formas de subjetividade nas relações. O modo como Foucault pensa as relações entre poder e liberdade é um marco na filosofia política, pois não se pensa esses conceitos tentando encontrar uma definição universal, substantificadora, geral ou totalizada, mas investiga-se a partir das suas relações infinitesimais e suas consequências em todo tecido social. Na primeira parte dessa pesquisa, destaca-se o método genealógico mostrando sua utilidade como instrumento de análise de poder que pôde atualizar o debate na filosofia política. Após a apresentação do método de Foucault, é demonstrado sua compreensão do poder como relação, seus efeitos específicos na sociedade e o modo que os sujeitos estão postos no jogo entre poder-saber-verdade. A partir desse caminho, pode-se ter a impressão de que os indivíduos são apenas efeito de práticas de poder. Apresentando o poder como relacional, parece que todas as ações e comportamentos humanos contribuem e influenciam para a constituição de um tipo de poder específico. Por isso aparecerá justamente o problema da liberdade: diante das práticas nas quais o poder é exercido, como é possível evitar os efeitos de dominação? O ponto fundamental não é se tem mais ou menos liberdade, mas como, nas relações de poder, está colocado o problema da liberdade. Como resultados dessa pesquisa aparece a possibilidade de se construir novas formas de organização política, verifica-se outros métodos de análises sociais, identifica-se práticas de resistência e é encontrado a partir de Foucault, a noção de liberdade não mais vinculada com o conceito de livre-arbítrio, mas agora como prática performativa de si.

Palavras-chave: filosofia política; liberdade; poder; subjetividade; ética.

ABSTRACT

BENTO JR., Esdras Costa. *Power relations and the problem of freedom in Foucault.* 2022. 95 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This dissertation presents the conception of power and freedom according to Michel Foucault's perspective. The philosopher develops a genealogy of power, investigating the conditions by which a certain "truth" is established and how certain knowledge starts to exercise power relations, producing behavior and social life, building forms of subjectivity in relationships. The way Foucault thinks about the relations between power and freedom is a landmark in political philosophy, because the concepts are not thought of trying to find a universal definition, which becomes a noun, general or totaled, but it is investigated from its infinitesimal relationships and its consequences in the entire social tissue. In the first part of this research, the genealogical method stands out for its usefulness as an instrument of power analysis that could update the debate in political philosophy. After the presentation of Foucault's method, will be demonstrated his understanding of power as a relationship, the specific effects on society and the way subjects are placed in the game between power-know-truth. From this path, it is possible to have the impression that individuals are just the effect of power practices. Introducing power as relational, it seem that all human actions and behaviors contribute and influence for the constitution of a specific type of power. That is why the problem of freedom will appear: in front of the practices in which power is exercised, how is it possible to avoid the effects of domination? The fundamental point is not whether there is more or less freedom, but how, in power relations, the question of freedom is posed. As a result of this research, the possibility of building new forms of political organization will appear. Furthermore, other methods of social analysis are verified, resistance practices are identified and is found from Foucault, another notion of freedom no longer linked with the concept of free will, but now freedom as a performative practice of the self.

Keywords: political philosophy; freedom; power; subjectivity; ethic.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Análise descendente do poder (movimento centrífugo)..... 33

Figura 2- Panoptismo e sua arquitetura prisional..... 34

Figura 3- Análise ascendente do poder (movimento centrípeto)..... 36

Figura 4- Teatro Berliner Ensemble 48

Figura 5- Show com público em bolhas..... 48

Figura 6- Tabela de Relações de poder e seus efeitos sociais..... 54

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	**A QUESTÃO DO PODER E A METODOLOGIA DE FOUCAULT**.	14
1.1	O problema das análises críticas e jurídicas sobre o poder.....	18
1.1.1	As modulações do sistema de análise jurídico-soberano.....	20
1.1.2	Os efeitos do sistema de análise jurídico-soberano na política.....	24
1.2	**Críticas à hipótese repressiva**.....	27
2	**RELAÇÕES DE PODER E EFEITOS NA SOCIEDADE**.....	32
2.1	**O movimento centrípeto e ascendente do poder**.....	32
2.2	**Modos de atuação do poder**.....	37
2.2.1	As relações de poder.....	38
2.2.2	O estado de dominação e a governamentabilidade.....	40
2.3	**A produção dos sujeitos**.....	44
2.3.1	O triângulo de produção dos sujeitos: poder-saber-verdade.....	45
2.3.2	A pandemia e o uso dos discursos como estratégia política.....	47
2.4	**As modulações do poder**.....	54
2.4.1	Da disciplina à sociedade de controle.....	56
2.4.2	Tecnologias da liberdade e instrumentos de dominação.....	59
3	**ELABORAÇÃO DE SI COMO PRÁTICA DE LIBERDADE**.....	65
3.1	**A Aufklärung como acontecimento e atitude crítica**.....	70
3.2	**Elaboração de si como produção da liberdade**.....	77
3.2.1	Nietzsche e a criação de si em meio as relações.....	77
3.2.2	O cuidado de si como prática de liberdade nos antigos.....	80
3.3	**A liberdade como prática performativa de si mesmo**.....	84
	CONCLUSÕES.....	89
	REFERÊNCIAS.....	93

INTRODUÇÃO

Em Junho de 2013, um grito ecoou nas ruas nas manifestações populares por todo o Brasil: *"Poder! Poder! Poder para o povo! Poder para o povo! E o poder do povo vai fazer um mundo novo! Poder! Poder!".* A exigência de um movimento de insurreição popular[1], anti-sistêmico com vasta participação que atacou símbolos do capitalismo está contextualizada com uma dinâmica de distribuição do poder político em que o povo é mero coadjuvante. No artigo 1° da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, parágrafo único, apresenta a participação popular e sua relação com o poder: "Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição".[2] Apesar do "poder" não ser definido, podemos tirar alguns postulados sobre sua concepção: o 1) ponto de origem do poder (*povo*) 2) o meio de exercê-lo (*representação*) 3) o modo de distribuição (*eleição*) 4) seu destino final (*representante*).

A exigência do coro feito por milhões de pessoas em todo Brasil não se aplica ao modo de compreensão do poder apresentado em termos de representação pela constituição. Afinal, o grito *"Poder para o povo"* não estava em um contexto no qual não se podia eleger seu representante. Na verdade, a exigência carrega uma série de novos postulados e análises críticas sobre o poder. Quando se exige poder para o povo, o que de fato se pede? O que significa ter o poder? O que é que uma pessoa tem para ser poderoso? Ou quando olhamos para os poderosos de nossos tempos o que de fato vemos?

De saída, um ditado popular responde as questões: *"Dinheiro é poder".* Embora pareça simplória, parte de uma observação política coerente e honesta. Afinal de contas, com o advento do "neoliberalismo no século XVIII e seu objetivo de criar um novo modo de vida bem melhor do que o intolerável tédio suburbano do compromisso fordista do pós-guerra" (MOROZOV, 2018, p.17), a liberdade, nossos desejos e também a garantia da nossa saúde, segurança, capacidade de se

[1] Sobre as caracterizações e motivações do movimento popular em 2013, ver JOURDAN, C. *2013*: memórias e resistências. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2018.

[2] BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 02 fev. 2021.

comunicar e locomover podem ser conquistadas através do consumo, na compra de produtos, na aquisição de moradia, na escolha de um bom plano de saúde e etc.

Se não quisermos resumir o poder pela capacidade financeira, poderíamos continuar uma longa lista que faz alguém ser poderoso: armas, fama, influencia, uso e controle de dados e a medida que se soma esses “instrumentos”, aumenta ainda mais o poder que se possui. Quando se exige poder para o povo, parte-se da análise de que o que possibilita ter o poder não está com povo, mas alguém de fora: uma classe dominante, o militarismo, as grandes corporações midiáticas e etc. Visto que aquilo que caracteriza uma instituição, nação, estado, pessoa como poderosa não pertence ao povo, a reivindicação da insurgência popular em 2013 é caracterizada por ser anti-sistêmica justamente por pensar e exigir a reestruturação do poder na organização social. Portanto, se o dinheiro e o controle político não estão nas mãos do povo, pois estes apenas contribuem para distribuição do poder em seu quesito representativo, exige-se *poder para o povo* para inverter o papel de coadjuvante e ter uma atuação política mais ativa, direta, logo mais autônoma.

O que temos aqui é de um lado uma concepção de poder fundado a partir da sua legitimação e representação e por outro, uma análise crítica do poder invertendo o paradigma da representação e atribuindo um caráter negativo: o poder é dominado por uma classe ou força que determina seus interesses sobre o povo e, portanto sobre a sociedade. Quando nos propomos a analisar e debater sobre o poder e a política em geral, fazemos isso a partir de teorias e postulados que podem se confundir em seus métodos, concepções sobre o poder e principalmente na eficácia de sua função política. Duas são as principais teorias que marcaram o debate filosófico sobre a constituição do poder: as teorias jurídico-soberana e as teorias críticas-negativas. Suas produções e teorizações são significativamente relevantes nas teorias políticas modernas e para além disso na constituição do que entendemos quanto sociedade, poder e política. Ou seja, se apoiamos um tipo de poder, fazemos isso a partir de ideias especificas que foram produzidas e teorizadas de um lado, e ao contrário, se acreditamos que um poder é repressivo e dominador, utilizamos métodos e concepções especificas de outro.

Para Deleuze, através do estudo de Foucault sobre o poder, é possível encontrar uma nova concepção que não está presa a postulados tradicionais da filosofia e que puderam atualizar também as teorias críticas da esquerda que, de certa forma, ainda estavam vinculadas com as teorias de legitimação do poder.

> Esta dificuldade − nosso embaraço em encontrar as formas de luta adequadas − não virá de que ainda ignoramos o que é o poder? Afinal de contas, foi preciso esperar o século XIX para saber o que era a exploração, mas talvez ainda não se saiba o que é o poder. E Marx e Freud talvez não sejam suficientes para nos ajudar a conhecer esta coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda parte, que se chama poder. A teoria do Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado sem dúvida não esgotam o campo de exercício e de funcionamento do poder. Existe atualmente um grande desconhecido: quem exerce o poder? Onde o exerce? Atualmente se sabe, mais ou menos, quem explora, para onde vai o lucro, por que mãos ele passa e onde ele se reinveste, mas o poder... Sabe−se muito bem que não são os governantes que o detêm. Mas a noção de "classe dirigente" nem é muito clara nem muito elaborada. "Dominar", "dirigir",' "governar", "grupo no poder", "aparelho de Estado", etc. é todo um conjunto de noções que exige análise. Além disso, seria necessário saber até onde se exerce o poder, através de que revezamentos e até que instâncias, frequentemente ínfimas, de controle, de vigilância, de proibições, de coerções. Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui (FOUCAULT, 1979, p. 41).

O modo como Foucault pensa as relações entre poder e liberdade é um marco na filosofia política, pois não se pensa o conceito como substantificador, geral ou totalizado, mas investiga-se a partir das suas relações infinitesimais e as consequências em todo tecido social. Ao invés de partir suas investigações de uma análise vertical e descendente do poder, ou seja, a partir de estados cristalizados em que o poder é exercido, adquirido e organizado, o filósofo faz uma análise ascendente observando o poder espalhado por todo tecido social através de dispositivos do conhecimento, dos saberes, das microrrelações, do modo como as pessoas falam, se organizam e também tratam uns aos outros.

Quando nos deparamos com as pesquisas sobre a constituição do poder, dos saberes, dos sujeitos nos livros, conferências e aulas de Michel Foucault, podemos ter a impressão de que os indivíduos são apenas efeito de práticas de poder. Apresentando o poder como relacional, é como se em tudo que agimos e nos dispomos fazemos isso contribuindo e influenciando para constituição de um poder. Até mesmo práticas de resistências podem ser cooptadas e acopladas em estratégias de dominação especificas. Celso Kraemer resume muito bem essa sensação, pois as primeiras pesquisas de Foucault

> deixam a impressão de que o indivíduo é simplesmente um efeito da *épistémê* e dos dispositivos, uma subjetividade constituída enquanto efeito das práticas de saber-poder, simples determinação, sem abertura ao possível e à autonomia do sujeito. [...] Nada pode nos salvar de nós

> mesmos, da repetição das verdades que nos constituem, nos submetem, nos governam (KRAEMER, 2008, p. 242).

Na primeira parte dessa pesquisa, destacaremos o método genealógico mostrando sua utilidade como instrumento de análise de poder que pôde atualizar o debate na filosofia política. Após a apresentação do método de Foucault, mostraremos sua compreensão do poder como relação, seus efeitos específicos na sociedade e o modo que os sujeitos estão postos no jogo entre poder-saber-verdade. Nesse caminho aparecerá justamente o problema da liberdade: diante das práticas nas quais o poder é exercido, como é possível evitar os efeitos de dominação? O ponto fundamental não é se temos mais ou menos liberdade, mas como, nas relações de poder, está colocado o problema da liberdade. Entendendo como se constitui o poder e elaborando uma concepção de liberdade, essa pesquisa poderá contribuir para a possibilidade de se construir novas formas de organização política, refletir sobre o modo em que nos relacionamos, identificar práticas de resistências e verificar outros métodos de análises sociais.

1 A QUESTÃO DO PODER E A METODOLOGIA DE FOUCAULT

Foucault é um filósofo que se recusa partir dos princípios universais para realizar uma análise filosófica. Tenta escapar das buscas pelo geral, pela totalidade, pelo principio *a priori* de qualquer relação ou de tratar um conceito como uma superfície branca, essencial. Ao analisar um termo majestoso, globalizante ou substantificador é preferível para o filósofo uma orientação metodológica que leve em conta o conjunto de realidades, suas descontinuidades, singularidades e fragmentação, sem transformar o conceito em uma substância misteriosa, cujo sentido está antes de qualquer particularização do tempo ou da geografia.

Essas preocupações motivaram também os trabalhos de pensadores como, Derrida, Deleuze e Guattari que diferente dos metafísicos ou das produções filosóficas que cristalizam conceitos, procuravam não recorrer ao privilégio do significante sobre o significado ou de um conceito sobre o outro, mas ao contrário, se interessavam pelos elementos constituintes do processo, sem marginalizar as descontinuidades ou hierarquizar conhecimentos. Apesar das diferenças metodológicas e estilísticas, era preciso produzir um pensamento que não corroborasse com uma ciência que elabora uma instancia teórica unitária que ordenaria todo o conhecimento verdadeiro. Assim Foucault desenvolve o método genealógico, que nas palavras do filósofo:

> seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico [...] contra a hierarquização cientifica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos, esse é o projeto dessas genealogias (FOUCAULT, 1999, p.16).

Até a aula de 7 de Janeiro de 1976, no *Collège de France*, Foucault já havia estudado e debatido sobre o evolucionismo, à institucionalização da psiquiatria no século XIX, havia feito considerações sobre a sofística, a moeda grega e a Inquisição na Idade Média, além de um esboço da História da Sexualidade investigando as práticas de confissão e do controle da sexualidade infantil, mas admite que esses estudos ainda eram pistas e fragmentos que seriam preciso aprofundar. Entretanto, eram justamente esses estudos embrionários, descontínuos e fragmentados que abriram a possibilidade de análise dos discursos críticos e

hegemônicos, aparentes e encobertos, cujos efeitos puderam consolidar, alterar e limitar certas tradições filosóficas ou sistemas de conhecimento hierárquicos.

O que Foucault pretendia no primeiro momento era procurar a eficácia de certos discursos na produção do conhecimento, nas teorias políticas e na evolução dos saberes. Acompanhava, portanto, como e porque certos saberes locais, descontínuos e particulares ganharam ou perderam força em momentos específicos, em áreas especificas. É o momento em que sua pesquisa está seguindo as "reviravoltas de saber" (FOUCAULT, 1999, p.11).

Os novos saberes para Foucault, fizeram ressurgir "conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais", ou melhor "blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica, pôde fazer reaparecer" (idem). Ele chamará de "saberes sujeitados" e aqui a escolha das palavras parece ser didática, pois para Foucault parece existir certa estrutura epistemológica ou um saber totalizante, hegemônico, global que de certa forma domina e, portanto, assujeita outros saberes, mascarando-os, escondendo-os.

A esses saberes sujeitados, Foucault se refere como toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, saberes insuficientemente elaborados em que o discurso científico tratava como secundário, irrelevante ou inferiores justamente por hierarquizar conceitos. É por isso que a psiquiatria estabelecia uma estrutura cientifica, objetificante para tentar curar o psiquiatrizado, o saber médico descrevia o que os doentes e enfermeiros precisavam fazer na instituição hospitalar, e o sistema penal através de suas teorias e estruturas prescrevia o criminoso. Entretanto, essa estrutura epistemológica fechada, hierarquizada, unitária, desconsiderava certos saberes pessoais, locais, regionais, como por exemplo, o do enfermeiro e do próprio doente, do pisiquiatrizado. Assim, para Foucault era preciso ouvir as críticas que estavam sendo construídas sobre a psicologia, sistema penal e ao saber médico:

> foi nesse acoplamento entre os saberes sepultados da erudição e os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que se decidiu efetivamente o que forneceu à crítica dos discursos destes últimos quinze anos a sua força essencial (FOUCAULT, 1999, p.12)

Desse modo, para se fazer uma crítica recusando "a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas

teóricas” era preciso fazer uma genealogia para tratar do saber histórico das lutas. Essas genealogias podem ser entendidas justamente com certa reconstituição dos conhecimentos eruditos, memórias locais, saberes desqualificados e não legitimados “contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns” (FOUCAULT, 1999, p.13). O professor Marcos Vinicius Malheiros, resume o método genealógico:

> Foucault proporá uma investigação genealógica que problematiza três elementos. Em primeiro lugar, a genealogia é “dissociativa”, buscando refutar a existência de essências e identidades eternas, e procurando apresentar os acontecimentos múltiplos, heterogêneos e disparatados presentes na origem. Em segundo lugar, ela é “paródica”, destruindo os valores e as realidades aceitas, negando-se a venerá-los, o que permitiria a liberação de potências vitais e criativas. Finalmente, a genealogia é “disruptiva” do sujeito de conhecimento e da verdade, não se limitando a inquirir a verdade daquilo que se conhece e questionando também quem conhece, de modo a propor uma crítica do próprio fundamento antropológico do saber, isto é, do sujeito do conhecimento (MORAES, 2018, p. 2).

Desse modo, Foucault analisa os termos antagonistas de um objeto, pois assim é possível localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e o conjunto de saberes que a formulam. Logo, Foucault interessa-se pela loucura ou a insanidade, porquanto através dela é possível descobrir o que significa a sanidade em nossa sociedade. Para compreender o saber médico, interessa-se pelo doente, ou tentando traçar o que seria a normalização, o bom cidadão, a legalidade interessa-se pelo marginal, pelo criminoso, a ilegalidade e quais discursos perpassaram para se estabelecer tal diferença.

Destaca-se, portanto, o que a metodologia genealógica pode contribuir para o debate filosófico. Além de tentar escapar do método cientifico, ela pode resgatar saberes assujeitados e assim ser um instrumento de análise do poder, já que tentar entender como um saber ou objeto foi constituído como marginalizado ou secundário pela tradição, torna explícitas as estratégias de dominação e sujeição na produção do conhecimento, nas teorias políticas e na evolução dos saberes. Assim ela pode servir como um instrumento diferenciador para questões filosóficas fundamentais.

> Nesta atividade, que se pode chamar genealógica, não se trata, de modo algum, de opor a unidade abstrata da teoria à multiplicidade concreta dos fatos e de desclassificar o especulativo para lhe opor, em forma de cientificismo, o rigor de um conhecimento sistemático. Não é um empirismo nem um positivismo, no sentido habitual do termo, que permeiam o projeto

> genealógico. Trata−se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá−los, hierarquizá−los, ordená−los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti−ciências. Não que reivindiquem o direito lírico à ignorância ou ao não−saber; não que se trate da recusa de saber ou de ativar ou ressaltar os prestígios de uma experiência imediata não ainda captada pelo saber. Trata−se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. Pouco importa que esta institucionalização do discurso científico se realize em uma universidade ou, de modo mais geral, em um aparelho político com todas as suas aferências, como no caso do marxismo; são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater (FOUCAULT, 1999, p.13).

Ainda que Foucault tenha uma visão otimista sobre as genealogias diante da “batalha dos saberes contra os efeitos de poder do discurso cientifico” já que a importância delas é ainda atribuir um papel de oposição aos efeitos de saber e de poder do discurso cientifico (FOUCAULT, 1999, p.18-19), o filósofo admite alguns problemas nessa proposta. Trata-se do risco em que esses discursos que outrora estavam escondidos, saberes que estavam sujeitados, ao resgatá-los a partir de uma genealogia, pode ser que eles sejam recodificados, recolonizados por essa mesma estrutura da qual tenta-se escapar. Há certa capacidade de inclusão e exclusão de saberes em certos discursos unitários, de modo que a própria crítica pode se reconfigurar na mesma operação do discurso hegemônico.

Segundo Foucault, o que está em jogo nesse contexto é a questão do poder. O problema metodológico ou a pesquisa genealógica, sobretudo procura a eficácia de certos discursos na produção do conhecimento, nas teorias políticas e na evolução dos saberes ou ainda determinar “quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade” (FOUCAULT, 1999, p.19). Assim, Foucault procura sistematizar a concepção de poder a partir de uma genealogia do poder, investigando as condições pelas quais se estabelece uma determinada “verdade” e de que modo tal saber passa a exercer relações de poder, produzindo comportamento e vida social, construindo formas de subjetividade nas relações. (CHEVITARESE, 2017, p. 63). Isso quer dizer que Foucault não apenas reconstitui o debate filosófico sobre a questão do poder, mas investiga seus efeitos, em que

lugares eles se estabeleceram, quais se limitaram, e como esses discursos transformaram as relações ou serviram para estabelecer certos poderes.

1.1 O problema das análises críticas e jurídicas sobre o poder

Para fazer uma análise genealógica do poder era preciso de partida abandonar certos números de postulados que marcaram a posição tradicional das teorias sobre o poder. Acontece que a história do pensamento político moderno, por muito tempo, foi marcada pela tentativa de analisar o poder no nível da intenção ou da decisão de quem o possui. Seja o soberano que aparece no alto ou os privilégios econômicos de uma classe social, o poder era analisado como algo localizado, nas mãos de alguns cuja vontade produziria os efeitos de dominação, submissão que este poder possibilitaria. Deste modo, o poder é transcrito a partir da ideia de "propriedade" e o interessante era se perguntar quem afinal teria e por quais motivos se pode ter o poder.

Foucault, entretanto, traz um novo modo de pensar o poder. Para Deleuze, através do estudo de Foucault, é possível encontrar uma nova concepção do poder que não está presa a postulados tradicionais da filosofia e que puderam atualizar também as teorias críticas da esquerda que, de certa forma, ainda estavam vinculadas a teorias totalizadoras, cientificas e hegemônicas:

> O que, de maneira difusa ou mesmo confusa, caracterizava o esquerdismo era, em termos de teoria, um novo questionamento do problema do poder, voltado tanto contra o marxismo quanto contra as concepções burguesas e, em termos de prática, um certo tipo de lutas locais, específicas, cujas relações e necessária unidade não poderiam mais vir de um processo de totalização nem de centralização, mas, como disse Guattari, de uma transversalidade. Esses dois aspectos, o prático e o teórico, estão estreitamente ligados. Mas o esquerdismo não deixou também de considerar ou de reintegrar extratos bastante sumários de marxismo, acabando por se enterrar nele novamente e restaurar as centralizações de grupo que retomavam a antiga prática, inclusive a do stalinismo. De 1971 a 1973, o G.I.P (Groupe information prisions) funcionou sob a impulsão de Foucault e de Defert, como um grupo que soube evitar essas reincidências mantendo um tipo de relação original entre a luta das prisões e outras lutas. E quando Foucault volta em 1975 com uma publicação teórica, deve ter sido o primeiro a inventar essa nova concepção de poder, que buscávamos, mas não conseguíamos encontrar nem enunciar (DELEUZE, 2005, p.17).

Mas, como as teorias críticas pensavam o poder e quais ideias marcaram o pensamento político moderno? Em seu livro *Foucault* (2005), Deleuze traz uma

apresentação geral desses postulados que marcaram a posição tradicional da esquerda dos quais Foucault tentava escapar.

O postulado quase que indiscutível na teoria crítica era a *1) ideia de propriedade*, na qual o poder seria conquistado ou dominado por alguma classe ou força que assim determinaria seus interesses sobre a sociedade. Desse modo, o Estado seria o instrumento em que a classe dominante aplicaria seu poder. Deleuze chamará o monopólio do Estado como um *2) postulado de localização* nas teorias políticas que consiste em afirmar o poder concentrado e parte de uma instituição específica. Há, portanto, um *3) postulado da subordinação*, já que o poder, estando localizado no estado, estaria subordinado a este, de modo que as produções e mecanismos partissem e dependessem dessa infraestrutura. Já a ideia de que o poder seria aquilo que permitiria, numa relação, estabelecer um dominante e um dominado ou que o poder agiria sempre segundo uma operação específica, isto é, através da repressão, violência ou mesmo através de uma estratégica ideológica cuja organização guia o exercício do poder são respectivamente 4*) o postulado da essência ou atributo* e *5) postulado da modalidade*. Por fim, Deleuze chamará de *6) postulado da legalidade*, a ideia na qual o poder de Estado é expresso através da representação jurídica na qual, através da lei, exerceria seu poder e a legitimidade de seu exercício.

Esses postulados serviram para uma concepção negativa sobre o poder, a partir das teorias críticas da esquerda tradicional (ou marxismo em geral), mas Foucault aponta que muitas dessas ideias foram estabelecidas ainda sob as bases das teorias que buscavam fundamentar e legitimar o poder. Foucault contrapõe esses dois grandes sistemas de análise do poder: de um lado a teoria da soberania ou jurídica do poder, do outro, a concepção marxista:

> no caso da teoria jurídica clássica o poder é considerado como um direito de que se seria possuidor como de um bem e que se poderia, por conseguinte, transferir ou alienar, total ou parcialmente, por um ato jurídico ou um ato fundador de direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é o poder concreto que cada indivíduo detém e que cederia, total ou parcialmente, para constituir um poder político, uma soberania política. Neste conjunto teórico a que me refiro a constituição do poder político se faz segundo o modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual (FOUCAULT, 1979, p. 98).

O que há de comum nas análises dos dois sistemas é um certo “economismo” ao pensar o poder. O problema se dá ao localizar o poder na soberania do estado,

ou no modelo jurídico ou ao tratar o poder como se fosse uma unidade global, um bloco hegemônico de onde parte seu exercício. Essa perspectiva faz com que essas teorias tenham um caráter redutor, econômico nas análises do poder. Ou seja, tentar determinar o poder a partir de um aspecto fundamental, tratando suas formas terminais como modo que ele opera é reduzir a questão do poder como apenas um fenômeno de "propriedade". Fazendo isso, desconsidera-se "a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização" (FOUCAULT, 1988, p. 88). É ignorar as "estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, as hegemonias sociais" (FOUCAULT, 1988, p. 88). E assim, faz-se uma análise descendente do poder no qual a preocupação é apenas com a questão "quem tem o poder?" ou "por que é legitimo que este tenha o poder?".

Além do caráter redutor desses dois sistemas de análise de poder, Foucault notará que as teorias negativas e críticas sobre o poder ainda reproduziam certos postulados da teoria da soberania na qual tentava-se desvincular. Foucault reconhece que sua análise, em 1976, "permanecia ainda prisioneira da concepção jurídica do poder" (FOUCAULT, 2001, p. 234). Interessado em como certos saberes e discursos predominam e estabelecem efeitos em todo tecido social, analisará as teorias da soberania, mas não como um mero recurso analítico ou um ponto de partida, mas uma concepção na qual era preciso se desvencilhar e recusar para não elaborar o mesmo mecanismo teórico sobre o poder. Nas palavras de Foucault:

> Entramos, já há séculos, num tipo de sociedade em que o jurídico pode codificar cada vez menos o poder ou servir-lhe de sistema de representação. E é desta imagem que precisamos liberar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos. É preciso construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código [...]. Tentemos desembaraçar-nos de uma representação jurídica e negativa do poder, renunciemos a pensá-lo em termos de lei, de interdição, de liberdade e de soberania [...] (FOUCAULT, 1988, p. 85-86).

1.1.1 As modulações do sistema de análise jurídico-soberano

Desde a Idade Média a representação do poder permaneceu marcada pela relação entre soberano/súdito e a elaboração do pensamento jurídico se fez

essencialmente em torno do poder régio, girando em torno da monarquia e do monarca. Para Foucault (FOUCAULT, 1999, p. 41), essas análises do poder a partir da soberania puderam desempenhar quatro papéis fundamentais: 1) referir-se a um mecanismo de poder da monarquia feudal; 2) servir de instrumento e justificação para a constituição das grandes monarquias administrativas; 3) servir de instrumento para as lutas políticas/religiosas travadas pelas Guerras de Religião; 4) fazer uma crítica tanto para condenar a monarquias como também para contribuir com seu desenvolvimento e alteração em seus mecanismos.

Acontece que o poder era totalmente visível e dependia do exemplo e da visibilidade para exercer sua força. É uma sociedade marcada pela simbólica do sangue, cujo espetáculo e visibilidade era um elemento importante nos mecanismos de poder, em suas manifestações, de modo que os rituais de morte garantiam o poder soberano, que podia matar e, portanto, exercia sua superioridade transcendental inacessível aos mortais. Essa necessidade simbólica do sangue era algo que se encontrava do lado da lei, da morte da transgressão e da soberania. É por isso que nessa época, as execuções eram feitas em praça pública e as punições do soberano precisavam sempre ser assistidas.

Michel Foucault abre *Vigiar e punir* (2014), com a descrição do ritual do sacrifício em praça pública imposto ao condenado Damiens, em 1757:

> (…) sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento (FOUCAULT, 2014, p. 9).

É um tipo de poder exercido por um rei que tinha o poder soberano de executar seus súditos. “Um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte” (FOUCAULT, 1988, p.128). O direito do soberano não é expresso apenas nas execuções em praça pública, mas também na imposição de sua vontade a existência do súdito. Se houver uma ameaça externa ao rei, ele pode dispor de seus súditos, de modo que sem se propor diretamente à sua morte lhe é lícito expor-lhes a vida exercendo sobre eles um direito indireto de vida e morte.

Para essa sociedade, marcada pela polarização entre soberano e súdito, constituída por uma monarquia feudal no qual as relações de posse, direito,

economia e guerras eram voltadas pela vontade justificada e legitima do Rei, Foucault chamara de sociedade de soberania. O modelo da sociedade de soberania se apoiava na terra e seus produtos, para extrair deles bens e riquezas. Era exercido descontinuamente por intermédio de taxas e obrigações e a presença física de um soberano. A sociedade de soberania, nas palavras de Foucault é:

> um tipo histórico de sociedade em que o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos. O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la (FOUCAULT, 1988, p.129).

No entanto, para Foucault em qualquer sociedade múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam e constituem o corpo social. Elas não podem funcionar e se estabelecer sem uma produção, acumulação e circulação de um discurso verdadeiro. Há uma relação entre poder-saber, poder-verdade na qual a maneira de viver ou a maneira de morrer é sempre vinculada com “discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 1999, p.29). Nesse sentido, em meados da Idade Média, a pedido e para o poder régio, há uma reativação do direito romano que pôde servir como justificação e instrumento para consolidação do poder monárquico, autoritário, administrativo e absoluto. Assim, cria-se um “edifício jurídico” ao redor do personagem régio que tentará fixar a legitimidade do poder para além do uso da força, interdição e confisco.

> Uma tradição que data dos séculos XVII ou XIX nos habituou a colocar o poder monárquico absoluto do lado do não-direito: o arbítrio, os abusos, o capricho, a pura vontade, os privilégios e as exceções, a continuação tradicional das situações de fato. Mas isso seria esquecer o traço histórico fundamental de que as monarquias ocidentais se edificaram como sistemas de direitos, foram refletidas através de teorias do direito e fizeram funcionar seus mecanismos de poder na forma do direito (FOUCAULT, 1988, p. 84).

A teoria da soberania pôde ser usada como método de análise das relações de poder. Para Foucault ela não dá conta da multiplicidade das relações de poder, mas é preciso analisá-la a partir de regras de direito, mecanismos de poder e efeitos de verdade. “Portanto, triângulo, poder, direito, verdade” (FOUCAULT, 1999, p. 28). Partindo do sujeito, a teoria jurídico-soberana tenta explicar por que o sujeito deve se tornar sujeito de uma relação de poder. Partindo do poder e dos poderes, Foucault tenta apresentar uma unidade centralizadora em que se desenvolve os poderes, seja pela forma do estado ou do monarca. É sempre a partir de uma

unidade que se derivam as diferentes instituições e mecanismos de poder. E terceiro, a partir da lei e da legitimidade, pois o poder se constituiria primeiro por uma legitimidade cuja lei seria apenas sua formalização.

A questão para alguns teóricos políticos, diante de uma sociedade de soberania, era pensar como o poder pode ser conquistado, mantido pelo soberano e, sobretudo, justificar a necessidade do exercício de seu poder. Maquiavel, diante de uma luta pela supremacia no norte da Itália, apresenta uma ideia cética sobre a natureza humana que também será transcrita posteriormente por Hobbes. Para Maquiavel, “pode-se dizer em geral dos seres humanos que eles são ingratos, inconstantes, falsos, hipócritas, temerosos e gananciosos” (MACHIAVELLI, 1988, cap. XVII). Logo, diante da necessidade de um soberano em contraposição a uma natureza caótica do ser humano, a questão de Maquiavel é se é melhor que o príncipe seja amado ou temido pelos seus súditos numa das obras mais famosas sobre o poder político, *O Príncipe.*

Na Inglaterra, Hobbes, diante de uma extensa guerra civil que tumultuava sua cidade, continuará fazendo uma teoria do poder cuja relação soberano-lei é uma necessidade. A leitura prematura que pode se fazer de Hobbes compreende que o estado da natureza do ser humano é selvagem, desorganizado e por isso incapaz de viver na cidade sem causar uma guerra de todos contra todos. Assim, seria preciso um mediador, uma certa “alma central” para regular as vontades e conciliar as divergências. A partir de um contrato todos concordariam em abdicar do seu direito e dispor ao soberano, o Leviatã, de modo que este pode representar diversas individualidades separadas, confusas e violentas. Assim o contrato legitima o soberano em exercer o poder político.

> A partir disso, fica manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum para mantê-los todos em respeitoso temor, eles estão naquela condição que é chamada de guerra, e uma guerra tal que é de todos os homens contra todos os homens (HOBBES, 1983, p. 62).

A leitura que Foucault faz de Hobbes, mostra que Hobbes não quer afirmar a guerra de todos contra todos como constituição para a soberania. Mas a constituição da soberania se dá pela representação. Pelo desejo dos súditos de que haja uma “alma central” que exerça o poder. Portanto, o estado, a monarquia, ou a democracia parlamentarista, para Foucault, carregam a concepção de representação em que a constituição desses poderes não se dão apenas pela

guerra, mas pela vontade dos súditos de serem representados e que nessa representação eles também exerçam o poder.

Podemos entender que para que esse poder de morte fosse exercido na sociedade de soberania, circulou-se e produziu-se discursos, saberes que se desenvolveram em todo corpo social para legitimar, autorizar, incentivar, assegurar o exercício do soberano sobre os súditos de modo que o poder do soberano não era garantido apenas pelo mecanismo da interdição e obediência. Os guerreiros, por exemplo, lutavam as batalhas não apenas para cumprir um dever com o soberano, mas lutavam *pelo* soberano, acreditando na sua força, ou pelo seu país, ou ainda, para o próprio súdito, a guerra era a oportunidade de ser tornar um herói, de ser lembrado, honrado. É um direito a morte no qual se fundamentava no direito do soberano de defender ou pedir que o defendessem.

Para essa sociedade onde predominava a forma política do soberano, o sangue precisava ser derramado, ser honrado em guerra (FOUCAULT, 1988, p. 140).

> Nesse desenvolvimento das grandes instituições monárquicas, havia em jogo, sem dúvida, muito mais do que um puro e simples edifício jurídico. Mas tal foi a linguagem do poder e tal a representação que deu de si mesmo, da qual é testemunha toda a teoria do direito público construída na Idade Média ou reconstruída a partir do direito romano. O direito não foi, simplesmente, uma arma habilmente manipulada pelos monarcas; constituiu, para o sistema monárquico, o modo de manifestação e a forma de aceitabilidade. Desde a Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder sempre se formula no direito (FOUCAULT, 1988, p. 83).

1.1.2 Os efeitos do sistema de análise jurídico-soberano na política

O que Foucault pretende então é inverter essa direção geral da análise do discurso do direito que desde a Idade média mascarava nas relações de soberania – isto é da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, do aspecto de uma legitimidade a ser fixada e um modo de governo baseado no soberano-lei – as relações de dominação. Foucault tenta provar a tese de que “O sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação, de técnicas de sujeição polimorfas” (FOUCAULT, 1999, p.32). Entretanto, o direito para Foucault é não só o aspecto formal jurídico, mas o conjunto dos aparelhos, instituições, regulamentos, que aplicam o direito. Sobre a dominação,

Foucault tenta desvincular a análise da dominação apenas a partir da soberania, da figura do rei, e passa a analisar em todo tecido social, nas particularidades das relações, na micro relação do corpo social.

> Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência (FOUCAULT, 1999, p. 31).

A teoria da soberania serviu primeiro para fundamentar e legitimar o poder exercido pela monarquia absolutista. Já no século XVIII e ainda no século XIX, há com Montesquieu e Rousseau uma certa atualização: esse mesmo edifício jurídico ou essa teoria jurídica da soberania voltara contra o poder régio, de modo que possibilitou uma crítica a instituição monárquica tentando assim limitar o excesso de poder do Rei e criar um novo tipo de governo com um aparato jurídico que poderia fixar os limites do poder soberano. Aqui é mantido o poder soberano, mas não mais com a figura do rei, tirano absoluto, mas da lei que em torno da figura do Estado soberano pode unificar práticas judiciárias, policiais e repressivas. O absoluto passa a ser o sistema de direito em torno do aparato estatal e não mais o Rei Sol. Como explica Foucault:

> A crítica da instituição monárquica na França do século XVII não foi feita contra o sistema jurídico-monárquico, mas em nome de um sistema jurídico puro, rigoroso, no qual poderiam fluir, sem excessos nem irregularidades, todos os mecanismos de poder, contra uma monarquia que, apesar de suas afirmações, ultrapassava continuamente o direito e se colocava acima das leis. A crítica política serviu-se, então, de toda a reflexão jurídica que acompanhara o desenvolvimento da monarquia, para condená-la; mas não colocou em questão o princípio de que o direito deve ser a própria forma do poder e de que o poder deveria ser sempre exercido na forma do direito (FOUCAULT, 1988, p. 84).

Essa capacidade das teorias jurídico-soberanas em ocultar dentre seus mecanismos a sua forma de dominação, servirá mesmo com uma atualização na estrutura governamental, nas sociedades modernas. A partir do século XVII e XVIII ocorreu para Foucault a invenção de uma nova mecânica do poder, cujos procedimentos são bem particulares, os instrumentos totalmente novos e uma aparelhagem muito diferente e incompatível com as relações de soberania. Foucault chamará esse novo poder, uma das grandes invenções da sociedade burguesa, de

“disciplinar” e foi “um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial” (FOUCAULT, 1999, p. 43).

> Essa nova mecânica de poder incide primeiro sobre os corpos e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre o seu produto. É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas. É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo principio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita (FOUCAULT, 1999, p. 42).

Entretanto, ao invés da teoria da soberania ser superada, inutilizável já que ela não conseguiria mais dar conta dos novos mecanismos do poder, pelo contrário, a teoria da soberania pôde e continuou a organizar a teoria do direito e os códigos jurídicos da Europa do século XIX.

O ponto fundamental para Foucault, em que a teoria da soberania persistiu como princípio organizador dos grandes códigos jurídicos foi que:

> essa teoria e a organização de um código jurídico, centrado nela, permitiram sobrepor aos mecanismos da disciplina um sistema de direito que mascarava os procedimentos dela, que apagava o que podia haver de dominação e de técnicas de dominação na disciplina e, enfim, que garantia a cada qual que ele exercia, através da soberania do Estado, seus próprios direitos soberanos (FOUCAULT, 1999, p. 44).

Nesse sentido, mesmo com as mudanças da organização do estado, de uma monarquia para uma democracia, datada após a revolução francesa, houve na verdade uma “democratização da soberania” em que a cabeça do rei pôde rolar em mecanismos de coerção disciplinares em que essas democracias puderam se estabelecer, ou seja, as teorias da soberania puderam mascarar os mecanismos disciplinares de dominação mesmo que a partir de códigos jurídicos e organização do poder supostamente democráticas. Assim, os dispositivos disciplinares puderam garantir mesmo em uma sociedade democrática a consolidação da soberania, como afirma o filósofo:

> [...] uma vez que as coerções disciplinares deviam ao mesmo tempo exercer-se como mecanismos de dominação e ser escondidas como exercício efetivo do poder, era preciso que fosse apresentada no aparelho jurídico e reativada, concluída, pelos códigos judiciários, a teoria da soberania (FOUCAULT, 1999, p. 44).

Portanto, não apenas as teorias jurídicas da soberania são insuficientes para a compreensão da realidade do poder e suas relações, como legitimam e mascaram práticas e dispositivos de poder. É exatamente pela relação entre soberania e disciplina que Foucault entenderá que as análises de poder não podem recorrer a concepções presas ainda há postulados do sistema de análise soberano-jurídico, pois “[...] para lutar contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção do antigo direito da soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania” (FOUCAULT, 1999, p. 47).

1.2 Críticas à hipótese repressiva

Para Foucault, é uma concepção ainda jurídica que subjaz à análise do poder pela repressão, pois fazendo isso, ainda identifica-se o poder a uma lei que é proibidora, preocupada apenas em dizer não. Quando se objeta contra um poder, um presidente, um estado por ele ter “passado dos limites”, por ele estar desempenhando um domínio, uma repressão intolerável, o que se faz é ainda estar preso à teoria da soberania, isto é, tentando fixar certos limites do poder soberano ou ainda assumindo o “postulado de que o poder deve, essencial e idealmente, ser exercido de acordo com um direito fundamental” (FOUCAULT, 1988, p. 85).

À concepção estabelecida e quase que “homérica” na filosofia política ocidental moderna, Foucault acrescenta um aspecto muito mais complexo. Essa noção “estreita” e “esquelética” esconde a dinâmica do poder que não só reprime, mas também produz e transforma. O poder “incita, suscita, produz; ele não é simplesmente orelha e olho; ele faz agir e falar” (FOUCAULT, 1979, p. 220). Nesse sentido, o poder não é sempre negativo.

O que as teorias gerais marxistas ou as derivações dela faziam era uma análise descendente do poder. Então muito se falava sobre a dominação da classe burguesa, sobre o controle da sexualidade e o internamento dos loucos, sobretudo a partir do fim do século XVI e no século XVII (FOUCAULT, 1999, p. 36), e o quanto a classe dominante excluiu, conduziu, dominou e reprimiu para manter seus privilégios e poder. Entretanto, o poder para Foucault tem uma multiplicidade de estratégias e

mecanismos que não podem ser reduzidos apenas a noção de repressão ou de uma teoria binária que coloca os dominantes de um lado e os dominados do outro.

> A noção de repressão por sua vez é mais pérfida; em todo caso, tive mais dificuldade em me livrar dela na medida em que parece se adaptar bem a uma série de fenômenos que dizem respeito aos efeitos do poder. 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. Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem−se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica−se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma 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 todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 1979, p. 8).

Ao invés de analisar o poder a partir dos mecanismos de controle, da burguesia, do Estado ou de qualquer outro poder localizado, Foucault preocupa-se antes como se constituíram os súditos, como o poder utilizou a “multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc.”. Trata-se de “apreender o poder sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício” (FOUCAULT, 1999, p. 33), ou seja, não procurar o poder na centralidade do estado ou no quadro jurídico estabelecido, mas observar esse poder em suas extremidades, nas micro-relações, na família, na arquitetura dos quartos, nos agentes reguladores, em suma, nas instancias locais e não apenas no quadro jurídico global.

Desse modo, o filósofo faz uma análise ascendente do poder. Ao invés de analisar o poder a partir do alto da força do soberano, do Estado ou da classe dominante, procura-se investigar:

> Como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais de poder (FOUCAULT, 1999, p. 36).

Pensar o poder em Foucault é estar sempre desconfiado de cada gesto, palavra, arquitetura, ritual, saberes e verdades que possam no interior servir como estratégias de poder ao mesmo tempo dispersas, quanto organizadas e estruturadas. É ver o poder não olhando só para cima, mas para todos os lados, em todo tecido social. Assim, não trata o poder como um fenômeno de propriedade, localizado, com uma forma única.

> O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. [...] O poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles (FOUCAULT, 1999, p. 35).

Tentando fazer uma análise sobre o poder sem reduzi-lo a mecânica da repressão e dominação, Foucault descobre, por exemplo, que essa burguesia não só excluiu os loucos ou reprimiu a sexualidade apenas pelo desejo ou intenção de permanência no poder, mas porque ela se interessou pelas técnicas e pelo próprio procedimento da exclusão, ou seja, os aparelhos de vigilância, a medicalização da sexualidade e da loucura foram interessantes para que se produzissem certo lucro econômico, certa utilidade política e consequentemente houvesse a sustentação por mecanismos globais e sistemas de estado. Com essa leitura, percebe-se que a burguesia não dá a menor importância aos loucos, mas os procedimentos de exclusão dos loucos produziram, liberaram, a partir do século XIX e mais uma vez segundo certas transformações, um lucro político, eventualmente até certa utilidade econômica, que solidificaram o sistema e o fizeram funcionar no conjunto.

> Parece-me que o que se deve fazer é o inverso, ou seja, ver como historicamente, partindo de baixo, os mecanismos de controle puderam intervir no tocante à exclusão da loucura, à repressão, à proibição da sexualidade; como, no nível efetivo da família, do círculo imediato, das células, ou nos níveis mais baixos da sociedade, estes fenômenos, de repressão ou de exclusão, tiveram seus instrumentos, sua lógica, corresponderam a um certo número de necessidades; mostrar quais foram os seus agentes, e procurar esses agentes não, de modo algum, no âmbito da burguesia em geral, mas dos agentes reais, que podem ter sido o círculo imediato, a família, os pais, os médicos, o escalão mais baixo da polícia, etc. (FOUCAULT, 1999, p. 38).

Foucault então faz certo deslocamento nas análises sobre o poder, pois ele não parte mais do problema do sujeito, da unidade e da lei, ou seja, não pergunta como e porque, através de que direito e legitimidade pode e deve-se sujeitar diante

de um poder soberano, mas parte da demonstração de “como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos” (FOUCAULT, 1999, p. 51). Analisar o poder a partir da centralidade do soberano é uma proposta hobessiniana que predominou na filosofia política. No *Leviatã*, como vimos, a multiplicidade dos indivíduos e das vontades, de maneira geral dos súditos, constituiriam a vontade soberana do estado como organização representativa dessas vontades dispersas[3]. Foucault quer tentar entender os efeitos de poder que passam entre os súditos, mas não para servir de legitimidade para a soberania. Procura-se e investiga-se os dispositivos de dominação, dispositivos embrionários, locais, arquiteturais mostrando como as dominações diferentes “se apoiam uns nos outros, remetem uns aos outros, em certo número de casos se fortalecem e convergem, noutros casos se negam ou tendem a anular-se” (FOUCAULT, 1999, p. 51). A fabricação do sujeito muito mais do que a gênese do soberano:

> Trata-se, em suma, de orientar, para uma concepção do poder que substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação. O modelo estratégico, ao invés do modelo do direito. E isso, não por escolha especulativa ou preferência teórica; mas porque é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político (FOUCAULT, 1988, p. 97).

De um direito da soberania e uma mecânica da disciplina esse é o quadro que Foucault descreve nas sociedades modernas, a partir do século XIX: “de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado; e depois temos, ao mesmo tempo, uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social” (FOUCAULT, 1999, p. 44).

Portanto, o método genealógico vai resistir a esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes na sociedade, mas, sobretudo, dos

[3] “Pensar o poder de maneira não jurídica é muito mais, portanto, do que enfatizar as relações de força que o Estado engendra. Afinal, o poder político é despótico porque é legítimo *a priori*, porque há uma autorização prévia na forma da representação, e não apenas porque tem força para punir e garantir a obrigação quando ela balança. O conceito jurídico de poder arrasta consigo o discurso pacificador que deslegitima a revolta e a desobediência – cuja defesa, pelo historicismo político, é posta em xeque por Hobbes”. (LOYOLA, 2016, p. 118)

saberes. O que acontece no método genealógico é propriamente o paradigma do que Foucault entende por relações de poder, estado de dominação e resistência que veremos no capítulo a seguir. O que Foucault faz ao valorizar o método genealógico é dar movimento a relação de poder entre os saberes. Se em dado momento, certos saberes hegemônicos, científicos e unitários prevalecem, determinam e restringem outros tipos de análise ou saberes que são considerados marginalizados, irrelevantes, anti-cientificos, com a genealogia há uma resistência que pode liberar, atualizar e assim, dar movimento a relação e aos debates teóricos. Para Deleuze, depois da genealogia do poder de Foucault “é como se, enfim, algo de novo surgisse depois de Marx. É como se uma cumplicidade em torno do Estado fosse rompida” (DELEUZE, 2005, p. 20). Afirma:

> O privilégio teórico que se dá ao Estado como aparelho de poder leva, de certa forma, à concepção prática de um partido dirigente, centralizador, procedendo à conquista do poder de Estado, mas, inversamente, é esta concepção organizacional do partido que se faz justificar por esta teoria do poder. Outra teoria, outra prática – é esta a aposta do livro de Foucault (DELEUZE, 2005, p. 20).

Assim, em se tratando da genealogia do poder em Foucault, é preciso investigar como se constituem as relações de poder. Veremos as contribuições analíticas em estudar o poder a partir de uma relação ascendente, relacional e microscópica apresentando as relações de poder e seus e feitos específicos na sociedade. Em seguida, uma nova pergunta surgirá: como é possível evitar, nessas práticas nas quais o poder é exercido, os efeitos de dominação? O ponto fundamental não é se temos mais ou menos liberdade, mas como, nas relações de poder, está colocado o problema da liberdade.

2 RELAÇÕES DE PODER E EFEITOS NA SOCIEDADE

A análise sobre o poder ganha com Foucault uma nova dimensão e sentido na filosofia política. O poder não apenas reprime, divide a relação em dominante e dominado, ou está concentrado no estado e no modelo jurídico. Foucault mostra a heterogeneidade do poder e como ele nasce sempre de outra coisa diferente dele mesmo (FOUCAULT, 2006, p.173). Entendendo o poder como algo que circula entre os indivíduos e não simplesmente como algo que age *sobre* eles, o filósofo permite uma nova análise acerca da organização da sociedade. Diferente de um modelo piramidal que coloca uma relação de hierarquia e dominação de uma classe sobre a outra, Foucault mostra como esse poder circula de maneira muito mais *orgânica* do que apenas como uma relação de causa e efeito do dominante sobre o dominado. Essas técnicas polimorfas de poder complexificam a relação social já que o poder funciona em rede e penetra em todo tecido social.

2.1 O movimento centrípeto e ascendente do poder

As análises descendentes do poder tendem a organizar a sociedade a partir de um movimento centrífugo, isto é, um movimento para longe do centro. Portanto, há um poder nas mãos de alguns – seja do Estado, da classe dominante, do Rei ou do patrão – que são o centro de todo o movimento social, que estruturam a dinâmica do poder e que fazem com que as margens, as adjacências, os corpos, que não estão ao centro, fujam, estejam longe, excluídos, reprimidos, mas que tem sempre o centro como referência, sem poder habitá-lo. O centro é o espaço inabitado e ao mesmo tempo é a partir dele que o movimento se dá. O movimento do centro para fora é quando a força do poder deve atuar sobre as margens, expeli-las, conduzi-las.O estado sobre os povos, a igreja sobre os fiéis, o médico sobre os enfermos: o poder é exercido por uns que determinam o movimento dos outros.

A leitura que Foucault faz do Panóptico de Bentham ajuda a entender esse movimento. Em geral, o panoptismo trata de uma “organização arquitetônica que visava exclusivamente à maximização da vigilância carcerária (CHEVITARESE, 2017, p. 63), mas que serviu como o modelo de punição e disciplinarização desde o

começo do século XIX e deve ser compreendido como um uma maneira de definir as relações do poder (FOUCAULT, 2014, p.193, 198).

Figura 1 – Análise descendente do poder (movimento centrífugo)



A leitura que Foucault faz do Panóptico de Bentham ajuda a entender esse movimento. Em geral, o panoptismo trata de uma “organização arquitetônica que visava exclusivamente à maximização da vigilância carcerária (CHEVITARESE, 2017, p. 63), mas que serviu como o modelo de punição e disciplinarização desde o começo do século XIX e deve ser compreendido como um uma maneira de definir as relações do poder (FOUCAULT, 2014, p.193, 198).

Há uma construção em anel em que na periferia se colocavam condenados, doentes, loucos, ou escolares e no centro uma torre alta que permitia uma vigilância constante de poder central. Esse modelo arquitetural parece apontar justamente para um movimento centrífugo.

Entretanto, Foucault não faz uma releitura do panoptismo evidenciando apenas o poder central, o caráter coercitivo, vigilante e disciplinador que parte do centro para a periferia. Se fosse esse o caso, falaríamos de um modelo soberano em que a arquitetura das prisões pode ser facilmente associada com as masmorras cujo princípio é “trancar, privar de luz e esconder”, como um poder coercitivo que mata e espanca, ou como o poder central do rei com a força que ele mesmo exibe e transmite a alguns, que exerce para fora, para as bordas, que repele e determina.

Figura 2 – O panoptismo e sua arquitetura prisional



Fonte: Doug Dubois e Jim Goldberg, NYTimes, 9-22-2002.

Como vimos no capítulo anterior, para Foucault o poder soberano não é a única via de movimento e arquitetura do poder. Não é uma dominação global, um poder hegemônico que se pluraliza e repercute até embaixo dando sentido e conduzindo todo o movimento. Não se trata de um sujeito passivo, reprimido e vigiado pelo poder que o criou, mas também esse indivíduo é “seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 1999, p.35). Nesse sentido, o indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente o seu centro de transmissão. Assim, o poder deve ser visto a partir de seus dispositivos que automatiza e desindividualiza o poder (FOUCAULT, 2014, p.196). A sociedade não é construída, organizada e movimentada a partir de um poder central ou uma estratégia unitária que se desenvolve sobre os corpos, Foucault mostrará como o poder – seus procedimentos, técnicas e fenômenos – circula antes mesmo de serem investidos, anexados por fenômenos globais, poderes gerais ou lucros de economia (FOUCAULT, 1999, p.36).

> Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição. Em conseqüência disso mesmo, o poder externo, por seu lado, pode-se aliviar de seus fardos físicos; tende ao incorpóreo: e quanto mais se aproxima desse limite, mais esses efeitos são constantes, profundos, adquiridos em caráter definitivo e continuamente recomeçados: vitória perpétua que evita qualquer defrontamento físico e está sempre decidida por antecipação (FOUCAULT, 2014, p. 196).

Para Foucault, “em nível teórico, Bentham define outra maneira de analisar o corpo social e as relações de poder que o atravessam” (FOUCAULT, 2014, p. 202). Acontece que o exercício do poder se transformou na sociedade disciplinar. O panoptismo é um modelo de funcionamento do poder que substitui o exercício do poder soberano com maestria e inteligência. A sociedade europeia, com funcionamento da soberania jurídica da Igreja e dos reis em um modelo feudal na Idade Média, via-se em transformação diante das demandas que o advento do capitalismo possibilitava. Era preciso uma amplificação do poder para “tornar mais fortes as forças sociais – aumentar a produção, desenvolver a economia, espalhar a instrução, elevar o nível da moral pública; fazer crescer e multiplicar” (FOUCAULT, 2014, p. 201). O poder soberano não era suficiente para fazer dos corpos humanos úteis, disciplinarizados e obedientes que dariam os alicerces para um sistema político-econômico.

> A solução do Panóptico para esse problema é que a majoração produtiva do poder só pode ser assegurada se por um lado ele tem possibilidade de se exercer de maneira contínua nos alicerces da sociedade, até seu mais fino grão, e se, por outro lado, ele funciona fora daquelas formas súbitas, violentas, descontínuas, que estão ligadas ao exercício da soberania. O corpo do rei, com sua estranha presença material e mítica, com a força que ele mesmo exibe ou transmite a alguns, está no extremo oposto dessa nova física do poder definida pelo panoptismo; seu campo é ao contrário toda aquela região de baixo, a dos corpos irregulares, com seus detalhes, seus movimentos múltiplos, suas forças heterogêneas, suas relações espaciais; são mecanismos que analisam distribuições, desvios, séries, combinações, e utilizam instrumentos para tornar visível, registrar, diferenciar e comparar: física de um poder relacional e múltiplo, que tem sua intensidade máxima não na pessoa do rei, mas nos corpos que essas relações, justamente permitem individualizar (FOUCAULT, 2014, p. 201-202).

Nesse funcionamento, não há exclusivamente a força do poder hegemônico sobre os corpos, mas esses corpos produzem o poder e se sujeitam a ele. Foucault notará que não é necessário recorrer à força para obrigar o condenado ao bom comportamento, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação. Portanto, num funcionamento automático do poder, há “uma relação de poder independente daquele o exerce”, pois no panoptismo ao contrário, “detentos se encontram presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores” (FOUCAULT, 2014, p. 195).

Nesse sentido, podemos falar de um movimento centrípeto de organização da sociedade. A velocidade da força centrípeta muda constantemente durante seu movimento, mas sempre aponta para o centro, para uma direção radial. Trata-se da

mesma força que atrai a terra sempre para direção do sol. Um movimento involuntário, constante, automatizado, que não tem como condutor o centro, mas que é sempre atraído para ele. Portanto, o poder circula, não necessariamente por causa do poderoso que exerce sua força, mas ao ser exercido em seu movimento involuntário/automatizado/programado tende a ser apropriado, acoplado, indo em direção ao centro, ao poder hegemônico, ao estado, a classe dominante, ao modo de governo.[4]

Figura 3 – Análise ascendente do poder (movimento centrípeto)



Quando pensamos um fenômeno de poder como o fascismo, por exemplo, tendemos a analisá-lo a partir do fascismo histórico de Hitler e de Mussolini "que tão bem souberam mobilizar e utilizar o desejo das massas" (FOUCAULT, 1977, p. 2). Mas Foucault vê também de que modo esse fascismo constitui o indivíduo e é por ele constituído: "[...] o fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora" (FOUCAULT, 1977, p. 2). Isso não quer dizer que "temos poder em nós", "pensamos coisas fascistas", pois não se trata de um fascismo que a partir do poder central produziu os sujeitos passivos, os indivíduos,

[4] Quaisquer esquemas, programas ou estruturas que tentam produzir certa imagem e arquitetura de um pensamento podem não ser suficientes para explicar a noção e conceitos que ele abrange. Trata-se de um fenômeno cujas rupturas e movimentos dão seu sentido. O que é representado por traços, setas ou o uso metafórico de um fenômeno físico, ainda no interior destes há redes, círculos, diagramas, linhas paralelas que se cruzam umas as outras.

as massas. Mas em uma análise ascendente do poder, em um movimento centrípeto de relação social, é preciso entender como foi possível, a partir de elementos fragmentados da sociedade (das relações amorosas, parentais, da igreja com seus fiéis, dos saberes científicos e filosóficos, a partir da cultura, de um discurso histórico) e a partir de processos infinitesimais, como esses elementos puderam ser apropriados, transformados, produzindo o poder hegemônico, a economia global e o fascismo de Hitler e Mussolini. Quais elementos microscópicos das relações sociais – elementos esses que podem ser esquecidos por uma análise descendente do poder foram atraídos por uma tecnologia de governo, um estado de dominação ou a constituição de um poder central?

> Gostaria de mencionar duas "formas patologias" – aquelas duas "doenças do poder" –a o fascismo e o stalinismo. Uma das numerosas razões pelas quais elas são, para nós, tão perturbadoras é que, apesar de sua singularidade histórica, elas não são originais. Elas utilizam e expandem mecanismos já presentes na maioria das sociedades. Mais do que isto: apesar de sua própria loucura interna, utilizaram amplamente as ideias e os artifícios de nossa racionalidade política (FOUCAULT, 2009, p. 232).

2.2 Modos de atuação do poder

O Poder, com "P" maiúsculo, para Foucault, é cego (FOUCAULT, 2006, p.172). O ponto comum das histórias de cego é o acompanhante. O Poder, em sua cegueira, não direciona o olhar, mas se apresenta através do tato, da aproximação, sempre a partir da relação. O Poder só existe em ato. Nesse sentido, "não há poder, mas sim relações de poder que nascem, necessariamente, como efeitos e condições de outros processos" (FOUCAULT, 2006, p.173). O Poder não existe no sentido de partir de um determinado lugar ou de um ponto de origem. O que existem são relações e práticas sociais nas quais o poder é exercido. Assim, o problema não é se perguntar "o que é", como se perguntássemos sobre uma concepção ontológica do poder, mas entender como o poder é de fato sempre uma estrutura de relação, pois "o poder nasce de uma pluralidade de relações que se enxertam em outra coisa, nascem de outra coisa e torna possível outra coisa" (FOUCAULT, 2006, p. 173). Foucault pensa o poder no sentido relacional e microfísico. Mas o que seriam essas relações de poder na qual o poder é exercido?

Deleuze diz que o poder em Foucault não tem homogeneidade, mas "define-se por singularidade pelos pontos singulares por onde passa" (FOUCAULT, 2005, p.

35). Nesse sentido, o funcionamento do poder não se dá por uma exclusividade de uma técnica ou de uma forma. Nenhum exercício do poder pode dispensar um ou outro e, frequentemente, dois níveis de manifestação ao mesmo tempo (FOUCAULT, 2006, p.13). O poder quando é violento e repressor, não quer dizer que ao mesmo tempo ele não pode liberar e conduzir, produzir e ampliar.

Foucault analisa o poder a partir de três níveis que estão sempre imbricados uns nos outros, apoiando-se e servindo-se de instrumento: *a) de suas relações estratégicas*, de um *b) estado de dominação* e *c) das técnicas de governo*. Para o filósofo, as relações de poder: “[...] são jogos estratégicos em que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando” (FOUCAULT, 2004, p. 285). Analisaremos melhor essa reciprocidade, mas de saída é importante entendermos que aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Portanto, as relações de poder são:

> um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, toma mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações (FOUCAULT, 2009, p. 243).

2.2.1 As relações de poder

O poder aqui estudado é um poder relacional entre os indivíduos. O poder, no sentido etimológico, como “ser capaz de” não pode ser entendido como único modo de exercício. É evidente que a possibilidade natural do ser humano de agir sobre algo, modificar, cortar, deixar de lado, destruir permitem que se possa conduzir a ação de outros. Foucault apontará também para as capacidades comunicativas que possibilitam a relação de poder. Se "através de uma língua, de um sistema de signos ou de qualquer outro meio simbólico", o ser humano fala com o outro, se comunica, nesse agir comunicativo está naturalmente em jogo o exercício do poder, em uma relação de ação sobre o outro e do outro sobre você. Há uma entrevista de Foucault que exemplifica essa questão (FOUCAULT, 2004, p. 276). Ao ser entrevistado, o

filósofo diz que pelo fato de ser mais velho pode influenciar na maneira como os entrevistadores mais jovens o ouvem e por isso abrem um conjunto de expectativas em sua fala. E a recíproca é verdadeira, pois se Foucault é mais velho, tende a ter um jogo de preocupações e expectativas por estar falando com alguém mais jovem. “Sem dúvida, comunicar é sempre uma certa forma de agir sobre o outro ou os outros” (FOUCAULT, 2009,p.240); diz ao concluir a exemplificação: “As relações de poder são portanto, móveis, reversíveis e instáveis” (FOUCAULT, 2004, p. 276). Assim, a capacidade em realizar a ação sobre algo e a potência de um agir comunicativo do ser humano possibilitam o exercício de uma relação de poder que se caracteriza por uma certa mobilidade e reciprocidade dos elementos da relação que estão no nível das relações estratégicas em que o poder é exercido.

A relação de poder se difere de uma relação de violência, pois numa relação de poder é possível ser articulada apenas quando “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (FOUCAULT, 2009, p. 243). É nessa relação móvel de um sobre o outro e este ao outro que define a relação de poder.

> Deste modo, o que seria próprio a uma relação de poder é que ela seria um modo de ação sobre ações. O que quer dizer que as relações de poder se enraízam profundamente no nexo social; e que elas não reconstituem acima da “sociedade” uma estrutura suplementar com cuja obliteração radical pudéssemos talvez sonhar. Viver em sociedade é, de qualquer maneira, viver de modo que seja possível a alguns agirem sobre a ação dos outros. Uma sociedade “sem relações de poder” só pode ser uma abstração. O que, diga-se de passagem, torna ainda mais necessária, do ponto de vista político, a análise daquilo que elas são numa dada sociedade, de sua formação histórica, daquilo que as torna sólidas ou frágeis, das condições que são necessárias para transformar umas, abolir as outras (FOUCAULT, 2009, p. 246).

Portanto, as relações de poder são o que constituem o movimento centrípeto de organização da sociedade. São elas que dão base às técnicas polimorfas de poder. Nesse sentido, as relações de poder não são um mal em si. Não são algo que se tenha que tentar escapar, lutar contra, abolir ou sonhar com uma sociedade em que não haveria essas relações (FOUCAULT, 2004, p. 284).

Foucault se distancia de certas concepções que colocam o poder como mal, como algo puramente negativo na qual precisasse escapar. Não há um mal em um exercer poder sobre o outro, conduzindo a ação do outro em um movimento recíproco e contínuo. Numa relação sexual, amorosa ou de amizade, há a

possibilidade para uma relação de poder polimorfa, variável, individualmente moduladas (FOUCAULT, 1981, p. 5), visto que há constantemente concessões, pedidos, rejeições e consensos como, por exemplo, numa relação em que se vive juntos, compartilha tempos, refeições, quartos, lazeres, aflições, saberes e confidencias (FOUCAULT, 1981, p. 2-3).

No campo da pedagogia não há um mal em alguém, sabendo mais que o outro, sobre um determinado assunto, ensinar, conduzir, comunicar um saber. Mas,

> [...] o problema é de preferência saber como será possível evitar nessas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil de um professor primário; um estudante, à tutela de um professor autoritário etc. (FOUCAULT, 2004, p. 284-285).

2.2.2 O estado de dominação e a governamentabilidade

Acontece que quando as relações de poder que são exercidas em todo tecido social entre os indivíduos, um casal, uma família, ou de um professor com aluno, quando essas relações se encontram “bloqueadas e cristalizadas”, ou seja, quando elas não são moveis, isto é não “permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifique”, quando bloqueia a mobilidade das relações de poder a “impedir qualquer reversibilidade do movimento”, estamos diante de um estado de dominação (FOUCAULT, 2004, p. 266).

Uma relação de poder se difere de uma relação de escravidão ou de um estado de dominação, pois nesse caso não há uma mobilidade recíproca na condução da ação de um com o outro, mas apenas uma relação física de coação e domínio soberano. Nas relações de poder, há uma relação constante de uma “incitação recíproca e de luta” (FOUCAULT, 2009, p. 245), uma provocação permanente que atualiza em todo momento a relação. Isso só é possível se em “um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer” (FOUCAULT, 2009, p. 244).

Costuma-se pensar o poder a partir apenas do estado de dominação, desse momento em que ele está sendo exercido a partir de uma estratégia de governo que bloqueia a ação dos indivíduos.

> Ora, se o poder está por todo lado, então não há liberdade? Respondo: se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por

> todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada (FOUCAULT, 2004, p. 277).

Diferencia-se, portanto, dominação de relação de poder. Na dominação, não há possibilidade de inverter uma relação. Um coordena ação do outro e a recíproca não é verdadeira. Portanto, quando isso acontece, a questão é saber aonde se colocará e se formará a resistência porque ela está fora dessa relação de dominação. Diferente da relação de poder, em que a resistência é condição para que ela se estabeleça e principalmente se atualize, se mantenha móvel.

O estado de dominação cristaliza a relação de modo que apenas um conduz a ação do outro. Foucault exemplifica:

> [...] na estrutura conjugal tradicional da sociedade dos séculos XVIII e XIX, não se pode dizer que só havia o poder do homem; a mulher podia fazer uma porção de coisas: enganá-lo, surrupiar-lhe o dinheiro, recusar-se sexualmente. Ela se mantinha, entretanto, em um estado de dominação já que tudo isso não passava finalmente de um certo número de astúcias que jamais chegavam a inverter a situação (FOUCAULT, 2004, p. 277).

Entendendo o poder como modo de ação sobre a ação dos outros, Foucault pressupõe que o poder se exerce a partir de certa noção de liberdade. A liberdade é condição para as relações de poder, inscreve-se nelas. Parece um paradoxo, como se aquilo que poderia escapar do poder, a liberdade, na verdade condiciona sua relação. Mas pensar assim é tratar as relações de poder como algo simplesmente negativo, como algo a se escapar e fazer deixar de existir. Foucault não pensa desse modo, pois para ele “quanto mais as pessoas forem livres umas em relação às outras, maior será o desejo tanto de umas como de outras de determinar a conduta das outras” (FOUCAULT, 2004, p. 286).

Portanto, a liberdade está no jogo das relações de poder e não fora. Não se trata de uma oposição entre poder e liberdade. Se há relações de poder é porque há liberdade entre os indivíduos. Para Foucault, as relações de poder devem ser controladas por práticas de liberdade. Entretanto, num estado de dominação no qual as práticas de liberdade estão bloqueadas ou servem apenas unilateralmente, é preciso haver uma liberação do dominado sobre o dominante para que se abra possibilidade de construção de liberdade. As relações de poder se dão nesses jogos estratégicos entre liberdades.

> Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência Infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder, é

> preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade (FOUCAULT, 2004, p. 276-277).

Voltaremos a essa questão entre poder e liberdade no capítulo seguinte. A questão fundamental é que as relações de poder não são a única maneira de exercício do poder. Elas são apenas um nível, uma dimensão, a parte do meio que cruza o diagrama entre *a) as relações estratégicas, b) estado de dominação* e das *c) das técnicas de governo*. Acontece que as relações de poder abrem possibilidade para que se possa criar uma forma de administrá-las, geri-las, governar as relações de força que estão em todo tecido social. Essas relações de força heterogêneas, jogos comunicativos, capacidades objetivas, a forma como se conduz ações sobre ações, nesses jogos estratégicos de poder abrem a possibilidade de produzir certa composição que se cristaliza numa sociedade e determinará modos de se conduzir essas forças. Aparece, portanto, a noção de governabilidade, isto é, o "conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros" (FOUCAULT, 2004, p. 286).

> Ora, quando se tem esta concepção do poder, penso que o localizamos somente nos aparelhos de Estado, enquanto as relações de poder existem – mas isso, sabe-se apesar de tudo, porém nem sempre se tira as consequências –, passam por muitas outras coisas. As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de força de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominação de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse, em torno de cada indivíduo, todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – àquele que sabe, àquele que lhe enfiou na cabeça tão ou tal ideia? (FOUCAULT, 2006, p. 230).

Quando essas forças individuais, móveis e recíprocas são conduzidas e administradas – seja por uma organização espacial, os regulamentos que regem o interior de uma instituição, as diferentes atividades que ali são realizadas, a partir de um conjunto de regras específicos ou até mesmo, a maneira como se conduz um ambiente familiar, um relacionamento amoroso, ou instituições como uma empresa, a escola e o estado – estamos diante de uma tecnologia governamental, uma tática de governo, uma estratégia definida de conduzir as relações de poder. São esses modos de governo que se pode estabelecer e se manter, por exemplo, um estado de dominação.

Trata-se, sobretudo, da maneira como se conduz as relações de poder.[5]

> O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários,ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo".Devemos deixar para este termo a significação bastante ampla que tinha no século XVI. Ele não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não recobria apenas formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica; mas modos de ação mais ou menos refletidos e calculados. Porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos. Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros. O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto,ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém,do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo (FOUCAULT, 2009, p. 244).

Desse modo, surge uma questão: quais são as relações que perpassam em todo tecido social que podem ser utilizadas por estratégias globais de governo e de administração de condução de forças entre os sujeitos? Que fenômenos heterogêneos e móveis de um poder relacional e cego podem servir para um tipo de governo que controla, administra, conduz a conduta dos outros a partir de interesses unilaterais, cristalizados e imóveis? O que entendemos até aqui é que o estado tenta centralizar, gerir, administrar e distribuir as relações de poder num conjunto social dado e assim, portanto, aparece como o centro do poder, permitindo uma análise descendente e centrífuga de organização social. Nesse sentido, a centralidade que se dá ao estado nas análises políticas sobre o poder vem justamente do fato de haver uma estatização contínua das relações de poder.

Contudo, a noção de governabilidade se diferencia de uma análise a partir da instituição política que só pode encarar o sujeito como sujeito de direito. Trata-se de uma prática de como nos constituímos dentro da relação com o outro e como aplicamos e somos aplicados politicamente.

---

[5] Entretanto, o estado de dominação não é condição *sine qua non*, da noção de governamentabilidade. Para Foucault é preciso pensar técnicas de governo que jogue com o mínimo de dominação possível e que as relações de poder possam ser exercidas a partir de sua reciprocidade, mobilidade, a partir das práticas de liberdade que ela pressupõe. Nesse sentido, podemos investigar práticas de governo em que as relações de poder não serão cristalizadas e movidas a partir de um objetivo unilateral que beneficie apenas aquele que “governa”. Para a noção da governamentabilidade: LOYOLA, Monica. *Governo e poder em Foucault*, Trans/Form/Ação, Marília, v. 39, n. 4, p.107-126, out./dez., 2016. Disponível em: < https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/6314/4179>. Acesso em 10 jul. 2021.; FOUCAULT. M. *Aula de 1° Fevereiro de 1978.* Segurança, Território e População. Martins Fontes: São Paulo 2008.

2.3 A produção dos sujeitos

Foucault aponta para uma questão fundamental que surgiu no final do século XVIII e pode definir de maneira geral uma das preocupações da filosofia moderna. Diferente dos pré-socráticos que tentavam entender o que era o mundo (*kosmos*), ou a filosofia clássica que tentava saber quem era o Homem, ou até mesmo a teoria do conhecimento que buscava saber sobre a verdade, a principal questão da filosofia moderna era saber "o que somos nesse tempo que é o nosso?". Para essa pergunta, para esse campo de análise, Foucault denomina de "ontologia formal da verdade" (FOUCAULT, 2004, p. 301). Para ele, filósofos como Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Weber, Heidegger vieram dessa tradição.

Porém, Foucault busca essas respostas através do sentido oposto, do outro excluído, do conhecimento a margem, ignorado, ou seja, de que modo "nos constituímos indiretamente pela exclusão de alguns outros: criminosos, loucos, vagabundos etc.?". Para esse trabalho, trata-se de investigar a "nossa identidade por meio de certas técnicas éticas de si" (FOUCAULT, 2004, p. 302).

O primeiro passo da investigação do filósofo era "criar uma história dos diferentes modos pelos, quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos" (FOUCAULT, 2009, p. 231). Assim, a pergunta é menos "o que é o homem moderno?" e mais "como o homem moderno se reconhece "como trabalhador, comunicador e vivo?". Que processos históricos, dispositivos, arquitetura, leis, saberes e direitos foram elaborados e significados de modo que reconhecemos a nossa sexualidade, racionalidade, linguagem e etc.?

Foucault procurou mostrar "como o próprio sujeito se constituía, nessa ou naquela forma determinada, como sujeito louco ou são, como sujeito delinquente ou não, através de um certo número de práticas, que eram os jogos de verdade, práticas de poder etc." (FOUCAULT, 2004, p. 275).

É preciso então conhecer as condições históricas que motivam todo um conjunto de conceituações que fazemos de nós mesmos e dos outros, já que:

> [...] quer matemos ou sejamos mortos, quer façamos guerra ou exijamos ajuda como desempregados, quer votemos pró ou contra um governo que amputa as verbas da seguridade social e aumenta as despesas militares, somos pelo menos seres pensantes e fazemos tudo isso em nome, certamente, de regras de condutas universais, mas também em virtude de uma racionalidade histórica bem precisa (FOUCAULT, 2004, p. 303-304).

Para essa investigação, Foucault aponta um triângulo de produção ou podemos dizer fabricação dos sujeitos. A obra de Foucault entende o poder como produtor de certos sujeitos que são assujeitados por práticas de coerção, produção de verdades e discursos objetificadores.

Em *O sujeito e o poder*, Foucault mostra que em suas pesquisas "lidou com três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos" (FOUCAULT, 2009, p. 231):

> O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filologia e na linguística. Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia (FOUCAULT, 2009, p. 231).

2.3.1 O triângulo de produção dos sujeitos: poder-saber-verdade

Vimos que o poder não só nega e reprime, mas produz, amplia e concede. Nesse sentido, a pergunta é "*como* são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos" (FOUCAULT, 1999, p. 51). É evidente que a repressão, a exploração e os mecanismos de dominação são importantes como técnicas de sujeição[6]. Mas "eles mantêm relações complexas e circulares com outras formas" (FOUCAULT, 2009, p.236). Para Foucault, o poder condiciona saberes, condiciona verdades e dentro dessa relação entre poder-saber-verdade, os sujeitos são fabricados. Não há relações de poder sem a constituição correlata de um campo de Saber, nem há Saber que não suponha e constitua, ao mesmo tempo, relações de Poder. O poder está ligado a produção de verdade e de saber.

> 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 temos de produzir a verdade para poder produzir

[6]Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e toma sujeito a. (FOUCAULT, 2009, p.235)

> 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 poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder (FOUCAULT, 1999, p. 29).

Nossos saberes são históricos, mas não entendemos como nossa subjetividade é formada dentro desses saberes históricos, se não colocarmos o problema do poder. Interessa aqui entender como os nossos saberes são condicionados por uma mecânica de poder e como, quando eles são instituídos, passam a exercer poder. Foucault tenta ver como nenhum saber é neutro e mais que isso, que nenhum tem pretensão de neutralidade. Assim investiga-se como no interior dos saberes se fabricam subjetividades. Seja o conhecimento da medicina, física, matemática, filosofia, de ordem psiquiátrica ou também saberes não hegemônicos, culturais, religiosos e até mesmo mitos e superstições: para Foucault os saberes são veículos de fabricação de subjetividades e são modeladas para servir para certas estruturas sociais. Quando todo saber é instituído, o poder atua eminentemente nos saberes. Ele atua no interior dos saberes. E os saberes exercem poder. Há, portanto uma relação de retroalimentação de poder-saber. Os saberes nascem condicionados por certos poderes históricos e por sua vez eles reforçam certos jogos de poder hegemônicos.

Foucault procura no nível dos discursos e de seus domínios a codificação de uma estratégia de poder. O saber científico, o discurso do corpo produtivo, da guerra, o discurso sobre a vida no sentido biológico, de se manter vivo, da sexualidade estão sempre inscritos em exigências de poder. Entre poder-saber-verdade, um triangulo sempre em relação e retroalimentação. Cada qual nasce a partir do outro e se transforma a partir deste. Portanto, as instancias de produção discursiva, de produção de poder e das produções de saber constituem a linguagem do poder. O Poder na verdade é o lugar estratégico onde se encontram todas as relações de forças poder-saber-verdade (FOUCAULT, 1988, p. 17).

O primeiro livro de Foucault foi a *História da Loucura* no qual o filósofo narra de forma crítica o modo como a sociedade tratava e definia os loucos e que posição era destinada a eles no convívio social. Nesse momento de sua pesquisa, os problemas do saber médico, das instituições médicas e psiquiátricas, das ciências empíricas como a história natural e a economia política eram colocados em questão,

mas não só para fazer uma análise dos saberes e dos conhecimentos e o modo como eles repercutiram na sociedade (FOUCAULT, 2006, p. 240).

Não se tratava de mostrar como o conhecimento em sua forma precoce, limitada, acabou por isso – sem intencionalidade, apenas por não terem acesso "a verdade que temos hoje" – definindo o louco ora como uma maldição que o assombrava, ora como um distúrbio psíquico que a natureza às vezes proporciona no corpo biológico.

O que está em questão é procurar saber como a verdade se desenvolve em torno dos discursos considerados como verdadeiros e assim produzem efeitos de poder específicos. Trata-se de saber as técnicas de exclusão e estratégias de poder que são desenvolvidas a partir de um triângulo de produção de sujeitos: vê-se que o poder sempre se inscreve em relação com as instâncias de produção discursiva, de produção de poder, das produções de saberes. Desse modo, Foucault cria instrumentos de análise sobre o poder, sobre as ações e intervenções políticas que contribuem para a compreender a realidade não só histórica, mas contemporânea.

2.3.2 A pandemia e o uso dos discursos como estratégia política

Nesse sentido, é interessante acompanhar como a pandemia do novo coronavírus (Sars-Cov-2) pôde ser utilizada como instrumento discursivo para interesses múltiplos e variados em todo o tecido social. O vírus aparece como elemento causal para a necessidade de qualquer transformação na economia, nas instituições escolares, nas relações afetivas, nos espaços de trabalho e etc. "Por causa do coronavirus", aulas a distância; "por causa do coronavirus", isolamento; "por causa do coronavirus, home-office; "por causa do coronavirus", serviços de entrega cada vez mais amplificados, "por causa do coronavirus" cortes de salários. Assim, fala-se sobre um "novo mundo após a pandemia"[7] não apenas pelos efeitos biológicos ou impacto econômico, mas trata-se também da consolidação de novos mecanismos de controle, tecnologias de comunicação, dinâmica do trabalho. Acontece que a partir da urgência da situação extraordinária, novos instrumentos de

[7] Ver MARINS, C.; PINHEIRO-MACHADO, R. *Futuro pós-pandêmico*: como a mídia tradicional forja um novo indivíduo. Revista Piauí, 9 out. 2020. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/futuro-pos-pandemico/>. Acesso em: 12 dez. 2021.

organização social podem ser implementados sem nenhuma resistência, visto que esses instrumentos aparecem como necessários e incontornáveis. Para exemplificar: se havia um debate sobre a "*uberização* do trabalho", malefícios dos problemas que o ensino a distância pode oferecer, intensificação da coleta e o uso de dados pessoais por empresas de tecnologia, cortes de salários e redução de direitos trabalhistas, aumento de produtividade do trabalho no Home Office, essas discussões puderam ser deixadas de lado para acelerar sua implantação como incontornável. Em suma, o coronavírus efetivamente não será causa de uma mudança social, mas é na verdade instrumento oportuno para avançar interesses sociais bem estabelecidos cujo mal pode ser justificado pelo infortúnio de uma tragédia natural.

Na Alemanha, o teatro Berliner Ensemble retirou alguns bancos deixando cada vez mais afastados os assentos. Espanta a distância, a separação, o não contato que a arquitetura e o design de interior teve que construir para acompanhar a dinâmica social de isolamento (*por causa do coronavirus*). Já a banda americana de rock, *Flaming Lips*[8], para continuar fazendo shows usou uma estratégia curiosa e caricata: eles colocaram todo o público individualmente dentro de grandes bolhas para que houvesse o isolamento. Seriam esses novos tempos? Por causa de uma doença precisamos nos afastar e as estruturas arquitetônicas devem acompanhar essa realidade? Ou a atomização social típica da sociedade de desempenho-liberal como a nossa está apenas consolidando e renovando suas arquiteturas? Já não estávamos distanciados uns dos outros antes em bolhas como no show de rock? Ou de fato temos um vínculo com nosso vizinho para além do bom dia nos encontros matinais? A perspectiva de quarentena nos diz muito sobre como já estávamos vivendo.

Figura 4 – Teatro Berliner Ensemble Figura 5 – Show com público em bolhas

[8] Disponível em: <https://epoca.globo.com/cultura/flaming-lips-inusitada-estrategia-de-uma-banda-de-rock-para-fazer-shows-com-seguranca-na-pandemia-24855089>. Acesso em 12 dez. 2021.



Foto: The Guardian



Foto: FlamingLips

A pandemia é uma oportunidade discursiva para se consolidarem estratégias liberais especificas. Empresas e instituições tiveram que pensar e reformular algumas propagandas e marketing no momento em que estamos vivendo. Afinal, o mundo pode estar acabando, mas a imagem de uma instituição deve se manter no espetáculo. Mas não tenhamos dúvidas de que as empresas e instituições que fazem propagandas contra o coronavirus, com mensagens sobre os cuidados de higienização, bancos prometendo adiar dívidas, aplicativos afirmando seu papel nas entregas em domicílio, são as mesmas que pressionam o governo para a abertura do comércio e resistem ao *lockdown*[9]. O interessante aqui é vermos como os discursos são utilizados por estratégias de poder que penetram todo tecido social.

> Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e hoje se pode dizer a sociedade mundial, produz a cada instante. Produz-se verdade. Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam. São essas relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam. Então, essa camada de objetos, ou melhor, essa camada de relação, é difícil de apreender: e como não há teorias gerais para apreendê-las, eu sou, se quiserem, um empirista cego, quer dizer, estou na pior das situações. [...] “eu tateio, como posso, instrumentos que são destinados a fazer aparecer objetos” (FOUCAULT, 2006, p. 228).

> O desenvolvimento de um saber científico é impossível de compreender sem considerar as mudanças nos mecanismos do poder. [...] Não se pode pensar o progresso do saber científico sem pensar mecanismos de poder (FOUCAULT, 2006, p.268).

[9] CARVALHO, D. *Após pressão do mercado, Bolsonaro busca reaproximação com o empresariado.* Folha de São Paulo. 5 de abril de 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2021/04/apos-pressao-do-mercado-bolsonaro-busca-reaproximacao-com-empresariado.shtml>. Acesso em: 12 dez. 2021.

Em duas obras, *Vigiar e Punir* e na *História da Sexualidade I: vontade de saber*, o sujeito é objeto de saberes e de poder. O que se busca é “a constituição histórica de um sujeito de conhecimento através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte de práticas sociais”. A verdade, nesse caminho, é abordada segundo uma história externa, exterior, onde ela mesma é formada, “onde um certo número de regras de jogo são definidas – regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber” (FOUCAULT, 2002, p.10-11). Na vontade de saber o problema fundamental é ver como esse poder polimorfo está sempre se manifestando e se modulando nos discursos sobre o sexo.

Nesse sentido, Foucault investiga a produção de verdades sobre um objeto que através de estratégias de saber e de poder puderam se estabelecer em uma sociedade. Quando se pensa sobre a sexualidade, investiga-se toda uma rede de produções discursivas, de normalização de estímulos corporais, modos de controle e resistência e indutores de prazeres. Em suma, é considerada toda uma série de reforços e de intensificações: “trata-se da colocação em funcionamento de uma rede sutil de discursos, saberes, prazeres e poderes”. Assim atenta-se para “mecanismos positivos, produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder” (FOUCAULT, 1988, p. 69) que atuando sempre em relação com estratégias de poder e saber podem dar nome ao que chamamos de sexualidade, cuja verdade desta é determinada a partir de toda essa rede confusa e mista que está diante do jogo das relações de poder.

> Daí decorre também o fato de que o ponto importante será saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas. Que caminhos lhe permitem atingir as formas raras ou quase imperceptíveis do desejo, de que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano — tudo isso com efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação mas, também, de incitação, de intensificação, em suma, as "técnicas polimorfas do poder". Daí, enfim, o fato de o ponto importante não ser determinar se essas produções discursivas e esses efeitos de poder levam a formular a verdade do sexo ou, ao contrário, mentiras destinadas a ocultá-lo, mas revelar a "vontade de saber" que lhe serve ao mesmo tempo de suporte e instrumento (FOUCAULT, 1988, p. 15-16).

Para essa questão, a teoria malthusiana foi, para Foucault, o paradigma de um novo modo de governar na modernidade. Thomas Robert Malthus publicou uma obra constatando um problema econômico-político de que o crescimento

populacional era maior do que o crescimento da produção de alimentos. Se a população europeia continuasse com a proporção de desenvolvimento, a sociedade morreria de fome. Malthus dizia que para resolver o controle populacional havia algumas formais “naturais” como doenças, pestes e as guerras. Mas o que o teórico acreditava era que era preciso criar algumas regras de governo e certas exigências para ser exercido o controle populacional.

> Vejamos alguns exemplos. Uma das grandes novidades nas técnicas de poder, no século XVIII, foi o surgimento da “população”, como problema econômico e político: população-riqueza, população mão de obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio entre seu crescimento próprio e as fontes de que dispõe. Os governos percebem que não tem de lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um “povo”, porém com uma “população, com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat”. Todas essas variáveis situam-se no ponto de intersecção entre os movimentos próprios à vida e os efeitos particulares das instituições [...]. No cerne desse problema econômico e político da população: o sexo; é necessário analisar a taxa de natalidade, a idade do casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade e a freqüência das relações sexuais, a maneira de torná-las fecundas ou estéreis, o efeito do celibato ou das interdições, a incidência das práticas contraceptivas [...]. (FOUCAULT, 1988, p. 27)

Para Foucault esse foi o exemplo de uma nova estratégia política que incidi sobre a vida no sentido biológico e econômico da população. Há uma hiper racionalização da vida de modo que viver é reduzido ao ato de sobreviver, de permanecer vivo de gerir e controlar a *bio* dos indivíduos e seus efeitos como população. Por meio de uma governamentalidade determinada a partir da biopolítica, era preciso a sexualidade se instituir como domínio a conhecer e controlar: era preciso traçar exigências e estratégias de poder no interior da família, do casamento da religião mediante múltiplos dispositivos de poder como castidade antes do casamento, limitação no número de filhos por família, o modo de falar sobre o sexo com as crianças e etc. Traça-se, portanto “Esta história da sexualidade, ou melhor, esta série de estudos a respeito das relações históricas entre o poder e o discurso sobre o sexo” (FOUCAULT, 1988, p. 86). Voltando as reflexões contemporâneas, a pandemia escancara a biopolítica: o problema da doença não é a morte que se abate sobre a vida, mas a doença com efeitos sobre a população. Nesse sentido, se interessa menos pelo número de mortos e mais sobre os fatores permanentes, o recesso na economia, os custos econômicos das produções não realizadas ou dos tratamentos que irão custar.

> Se a sexualidade se constituiu como domínio a conhecer, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível; e em troca, se o poder pôde tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos. Entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças. (FOUCAULT, 1988, p. 92-93)

> Nessas estratégias, de que se trata? De uma luta contra a sexualidade? De um esforço para assumir seu controle? De uma tentativa de melhor regê-la e ocultar o que ela comporta de indiscreto, gritante, indócil? De uma maneira de formular, a seu respeito, essa parte de saber que poderia ser aceitável ou útil, sem mais? De fato, trata-se, antes, da própria produção da sexualidade. Não se deve concebê-la como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. 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 (FOUCAULT, 1988, p. 100).

Todavia, Foucault toma o cuidado de não colocar o objeto da sexualidade como se tivesse uma “equipe que preside sua racionalidade”[10] ou um governo central que do alto de sua cúpula definiu a estratégia de governo a partir da biopolítica[11] ou da disciplinarização dos corpos. O filósofo, como vimos, tenta escapar das análises descendentes do poder. Se foi possível funcionar uma estratégia global de dominação é porque houve em todo tecido social múltiplos pontos com relações móveis e transformáveis nas menores dimensões do núcleo familiar, cultural, arquitetural, condições de linguagem etc. que puderam condicionar, dar suporte e se vincular umas às outras “de acordo com a lógica de uma estratégia global que, retrospectivamente, toma ares de política unitária” (FOUCAULT, 1988, p. 92). É o que Foucault chama de Regra do duplo condicionamento para analisar o poder:

> Nenhum "foco local", nenhum "esquema de transformação" poderia funcionar se, através de uma série de encadeamentos sucessivos, não se

[10] De acordo com Foucault: “[...] não busquemos a equipe que preside sua racionalidade; nem a casta que governa, nem os grupos que controlam os aparelhos do Estado, nem aqueles que tomam as decisões econômicas mais importantes, gerem o conjunto da rede de poderes que funciona em uma sociedade (e a faz funcionar); a racionalidade do poder é a das táticas muitas vezes bem explícitas no nível limitado em que se inscrevem – cinismo local do poder – que, encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto [...]”. Cf (FOUCAULT, 1988, p. 90 e 91)

[11] Para entender melhor as transformações de poder-saber na biopolítica: FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

> inserisse, no final das contas, em uma estratégia global. E, inversamente, nenhuma estratégia poderia proporcionar efeitos globais a não ser apoiada em relações precisas e tênues que lhe servissem, não de aplicação e consequência, mas de suporte e ponto de fixação. Entre elas, nenhuma descontinuidade, como seria o caso de dois níveis diferentes (um microscópico e o outro macroscópico); mas, também, nenhuma homogeneidade (como se um nada mais fosse do que a projeção ampliada ou a miniaturização do outro); ao contrário, deve-se pensar em duplo condicionamento, de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis e, das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar. Assim, o pai não é o "representante" na família, do soberano, ou do Estado; e os dois últimos não são, absolutamente, projeções do pai em outra escala. A família não reproduz a sociedade; e esta, em troca, não imita aquela. Mas o dispositivo familiar, no que tinha precisamente de insular e de heteromorfo com relação aos outros mecanismos de poder pôde servir de suporte às grandes "manobras" pelo controle malthusiano da natalidade, pelas incitações populacionistas, pela medicalização do sexo e a psiquiatrização de suas formas não genitais (FOUCAULT, 1988, p. 95).

Ao analisar o invólucro estratégico que faz funcionar essas relações de poder é interessante vermos “[...] os efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder” (FOUCAULT, 1999, p. 28). Que tipos de sujeitos são produzidos a partir de certos saberes e discursos de verdades? Quais técnicas de governo são utilizadas para operar as relações de poder que percorre todo tecido social? Qual efeito esse conjunto emaranhado de forças produz em uma sociedade? Foucault definiu novas regras no jogo dos poderes. O poder não pode ser definido a partir de um modo de operação, pois ele é modular, móvel e se produz a cada instante. A partir da genealogia do poder, Foucault analisa os diferentes modos de operação e os efeitos precisos em uma determinada sociedade sem desconsiderar as ações periféricas, os hábitos cotidianos, os discursos que percorrem nos núcleos familiares, nas relações afetivas, nas escolas e etc. Assim pode transformar a problemática do poder em algo complexo e sempre em movimento, diferente de uma análise redutora cuja repressão e interdição são condições únicas de manifestação do poder. Como afirma:

> [...] compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais "periféricos" e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social, não deve ser procurada na existência

> primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E "o" poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 1988, p. 88-89).

2.4 As modulações do poder

A partir dessa analítica do poder, uma sociedade pode ser estudada a partir das estratégias de poder, da produção de saberes e do modo como será conduzido essas relações. Podemos resumir a partir de um quadro geral, as análises do poder e seus efeitos na sociedade em Foucault:

Figura 6 – Tabela das relações de poder e seus efeitos sociais

	Sociedade da Soberania	Sociedade Disciplinar	Sociedade Normalizadara
Períodos	Século XVII	Século XVIII	Século XIX
Técnicas de governo	Poder soberano	Poder disciplinar (corpo)	Biopoder (população)
Saberes hegemônicos	Teoria da Soberania (teocracia)	Teoria jurídico-soberana (direito e democracia)	Ciências empíricas (história natural e a economia política)
Produção de Sujeitos	Sujeito súdito	Sujeito dócil e produtivo	Sujeito reprodutor e vivo

Na sociedade vista por Foucault, a disciplina era realizada por poderes transversais através de instituições que para fazer funcionar os estabelecimentos, utilizavam da lógica do confinamento que precisava garantir os indivíduos – por meio dos seus corpos – a se manterem normalizados, dóceis e obedientes. Para isso era

necessário que esses indivíduos fossem observados e vigiados presencialmente e mantidos sempre por relações de poder hierárquicas e bem distribuídas. Na escola, as relações eram marcadas pela soberania do professor sobre o aluno, no hospital do médico sobre o paciente, nas mídias de comunicação de quem produz conteúdo e quem consome conteúdo, na fábrica do patrão sobre o empregado e na família do pai sobre a mãe e filhos.

Esses mecanismos de vigilância através do confinamento articulavam-se continuamente a processos de punição "sanções normalizadoras" que se apresentam como "micropenalidades". É por isso que as escolas tinham o hábito de punir com a palmatória os estudantes, por exemplo, pois como explicam Chevitarese e Medeiros:

> Ao promover a adequação dos comportamentos, os mecanismos de punição fomentam a produção de subjetividades, ou seja, constroem de modo sutil e duradouro a maneira pela qual percebemos e sentimos subjetivamente a realidade, articulando formas de comportamento correlatas a tal "normalidade" (CHEVITARESE e MEDEIROS, 2017, p. 63).

Essas técnicas de poder eram sempre postas diante de discursos de verdade que poderiam dar a base o seu exercício. Portanto, de um direito da soberania e uma mecânica da disciplina esse é o quadro que Foucault descreve nas sociedades modernas, a partir do século XIX: "de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado; e depois temos, ao mesmo tempo, uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social" (FOUCAULT, 1999, p. 44).

Diante de estratégias de poder e saber, das técnicas e táticas de dominação, mecanismos de controle, "implantação dos corpos no espaço, distribuição dos indivíduos em relação mútua, organização hierárquica, disposição dos centros e dos canais de poder, definição de seus instrumentos e de modos de intervenção" (FOUCAULT, 2014, p.199), em suma a partir de uma sociedade toda atravessada e penetrada por mecanismos disciplinares, coloca-se no mínimo um ponto de interrogação sobre a liberdade democrática elaborada, a partir do século XVIII. Foucault aponta uma série de estratégias e modos de submissão de corpos e disciplinarização que se estabeleceram e se amplificaram ainda antes da substituição da monarquia, do poder soberano. Para o filósofo, a classe política dominante no regime de soberania, abrigou-se atrás da instalação de um quadro

jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, através de uma organização de um regime de tipo parlamentar e representativo que garantisse liberdade, igualdade e fraternidade. Isso foi possível porque as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos. As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas (FOUCAULT, 2014, p.214).

2.4.1 Da disciplina à sociedade de controle

Foucault, no entanto, sabia que já estava nascendo um novo modo de produção de subjetividades, de exercício de poder que utilizavam saberes que estavam nascendo. Deleuze apresenta o quadro:

> Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares. Mas o que Foucault também sabia era da brevidade deste modelo: ele sucedia às *sociedades de soberania* cujo objetivo e funções eram completamente diferentes (açambarcar, mais do que organizar a produção, decidir sobre a morte mais do que gerir a vida); a transição foi feita progressivamente, e Napoleão parece ter operado a grande conversão de uma sociedade à outra. Mas as disciplinas, por sua vez, também conheceriam uma crise, em favor de novas forças que se instalavam lentamente e que se precipitariam depois da Segunda Guerra mundial: sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser (DELEUZE, 1992, p. 219).

Essa “crise generalizada de todos os meios de confinamento” pode ser vista nas medidas incessantes que aparecem no interior das instituições: as reformas. Para Deleuze, as reformas eram apenas modos de “gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam” (DELEUZE, 1992, p. 220).

Deleuze nos alerta sob uma nova perspectiva e desenvolvimento de um regime de dominação mais simpático e mais eficiente. Para o filósofo a crise dessas instituições era na verdade uma “implantação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação” (DELEUZE, 1992, p. 225).

Autores críticos como Richard Barbrook, Andy Cameron, Evgen Morozov, Silveira[12], Castells[13] fazem uma relação da crise dos meios de confinamento que se

[12] SILVEIRA, S. A. da. *Tudo sobre tod@s:* Redes digitais, privacidade e venda de dados pessoais. São Paulo: Edições Sesc, 2017.

precipitaram depois da Segunda Guerra com o advento de novas infraestruturas tecnológicas que poderiam dar conta da necessidade de um novo meio de controle.

Acontece que em 1960 e no início do ano seguinte nasce nos EUA um cenário político no qual alguns radicais da Baia de São Francisco puderam expandir a aparência e o estilo cultural dos movimentos políticos mundo afora. Uma série de ataques contra a guerra do Vietnã trouxeram uma efervescência política que escancarou a hegemonia estatal e burocrática dos políticos que afirmaram uma guerra mesmo o povo indo contra. Era preciso pensar uma nova forma de se fazer política. Era preciso pensar em uma forma do capitalismo se desenvolver de modo menos descentralizado. Assim, a nova esquerda dos EUA – simbolizada pelas crenças dos hippies – e o pensamento neoliberal da nova direita – que defendiam a liberdade dos indivíduos no mercado – ambos viram nas novas tecnologias da informação a oportunidade de realizar seus ideais. De um lado o desejo de maior participação política dos movimentos de contracultura nos EUA e a luta pelos direitos civis negros, do outro o desejo de um liberalismo econômico reduzindo o poder do estado burocrático, ampliando a liberdade individual através das novas tecnologias da informação (BARBROOK; CAMERON, 2018, p.13).

A partir desse cenário, um contexto político turbulento com uma necessidade incontornável de descentralização do poder estatal e dos monopólios corporativos, somados com a aclamação social de “um modo de vida bem melhor do que o intolerável tédio suburbano do compromisso fordista do pós-guerra” (MOROZOV, 2018, p.17), a *Ideologia Californiana*[14], pôde nascer sem recusar nenhum dos dois desejos dos movimentos políticos americanos mesmo que a liberdade coletiva pregada pelos hippies se diferenciavam da liberdade individual através do consumo da direita neoliberal. É

> A ideia de um mundo pós-industrial baseada na economia do conhecimento, em que a digitalização das informações impulsionaria o crescimento e a criação de riqueza ao diminuir as estruturas de poder mais antigas em prol de indivíduos conectados em comunidades digitais, prosperou (BARBROOK; CAMERON, 2018, p. 6).

Nesse contexto nasce a chamada “classe virtual”. Figuras como Steve Jobs, fundador da *Apple* e Larry Page, fundador da *Google* se apresentaram como

[13] CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

[14] BARBROOK, R.; CAMERON, A. *A ideologia californiana:* Uma crítica ao livre mercado nascido no Vale do Silício. União da Vitória, PR: Monstro dos Mares, 2018.

heróis desses movimentos políticos que enfrentavam os poderes estabelecidos. Trabalhando dentro das esperanças do progresso tecnológico e do “livre mercado”, esses “tecnófilos” começaram a investir e desenvolver novas tecnologias digitais principalmente na área da informação criando um espaço virtual livre, sem controle, na qual todos poderiam expressar suas opiniões sem medo de censura (BARBROOK; CAMERON, 2018, p. 15).

Entretanto, a crítica moral e as promessas do desenvolvimento tecnológico não passavam de puro marketing que convenceu a classe média norte americana de que ela poderia ter uma vida melhor, mas a partir da lógica do mercado. Para Morozov esse seria “o trunfo da ideologia neoliberal subsequente à Guerra Fria que suprimiu com êxito os aspectos não econômicos da nossa existência social, fazendo com que a identidade de consumidores sobrepujasse a de cidadão” (MOROZOV, 2018, p. 20).

Assim, a sociedade disciplinar foucaultiana é substituída pela sociedade de controle em razão das reações às resistências do “antigo regime”. No lugar de proibição, mandamento ou lei, estão agora “projeto”, “iniciativa” e “motivação”; no lugar da escola, a instrução e ensino a distância; no lugar da fábrica, a empresa; no lugar do trabalhador, o empreendedor; no lugar da família, falamos de convivência familiar. Desse modo, a sociedade do controle pôde romper com as dicotomias das relações e instituições da sociedade disciplinar.

Na sociedade de controle os dispositivos que confinam corpos e restringem seus deslocamentos puderam ser adaptados e aprimorados de modo que fosse possível um processo de instauração da lógica do confinamento, em toda a sociedade, sem que seja necessária a existência das instituições que separam o dentro do seu exterior. Aqui, aparece um outro tipo de máquina, não mais as alavancas, roldanas, relógios das fábricas, mas agora “máquinas de informática e computadores” (DELEUZE, 1992, p. 223). Assim:

> A internet é a ferramenta de controle dos sonhos, em que tudo é registrado e deixa rastro um cenário perfeito para que agencias de vigilância, em nome da segurança, e com a ajuda dos computadores, possam vasculhar a vida de todos (BARBROOK; CAMERON, 2018, p.8).

Enquanto na sociedade disciplinar o domínio era feito por moldes, punições, mandamentos e agressões a sociedade do controle percebeu que poderia modular continuamente os indivíduos em um tipo de controle que consegue restringir, mas ao

mesmo tempo passar a sensação de liberdade. É interessante fazermos uma diferenciação entre *moldar* – o que um oleiro faz com a argila para se tornar um vaso (moldado) – e a *modulação* como Deleuze define “uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (DELEUZE, 1992, p. 221).

Desse modo, houve uma espécie de incorporação da disciplina para que os indivíduos pudessem estar sobre os efeitos dos dispositivos disciplinares sem a necessidade da presença de alguma autoridade capaz de impor os procedimentos de poder e de saber.

> As marcas deixadas pelo controle distanciam-se cada vez mais dos corpos para fixarem-se na mente. Nesse contexto, o medo da punição é substituído por dispositivos de modulação de condutas em que as tecnologias que controlam caminham junto à sensação de conforto, resolvem problemas, melhoram a experiência do usuário, “não geram medo, mas afeto” (SILVEIRA, 2017, p. 38).

Contudo, isso não quer dizer que se criou sujeitos mais livres, ou que os dispositivos de dominação e vigilância afrouxaram ou ficaram menos ambiciosos. A relação entre tecnologia e sociedade deve sempre ser estudada a partir das consequências sociais da exploração, armazenamento, controle e uso de dados pessoais de grandes empresas de tecnologia que conseguem determinar condutas e produzir desejos.

Para Morozov, a liberdade na internet é como uma “*cerca invisível de arame farpado*” ao redor dos sujeitos (agora livres e conectados) e o desenvolvimento tecnológico em geral é a máquina que opera esse controle. Assim, há uma relação bem estabelecida entre as infraestruturas tecnológicas e o grau cada vez maior de controle sobre nossas vidas.

> Elas nos prometem mais liberdade, mais abertura, mais mobilidade; dizem que podemos circular onde e quando quisermos. Porém, o tipo de emancipação que de fato obtemos é falsa; é a emancipação de um criminoso que foi recém-libertado, mas que ainda está usando uma tornozeleira. (MOROZOV, 2018, p. 31).

2.4.2 Tecnologias da liberdade e instrumentos de dominação

Segundo Foucault, o poder está ligado à produção de verdade e de saber. Nesse sentido, para Roberto Machado “é possível afirmar que as grandes

plataformas de mídias sociais como o *Facebook* e as diversas empresas de tecnologia que têm os instrumentos necessários para coletar dados de todos os usuários das redes, possuem um saber e um poder enorme sobre a sociedade”[15] (MACHADO, 2018, p. 55).

É interessante pensarmos como certas condutas locais, periféricas e modos de comportamento que aparentemente estão longe de estratégias de um poder central, que às vezes não pensamos ser determinantes, podem ser na verdade o início, paradigma de um conhecimento formado e institucionalizado. Os desejos do modo de vida suburbano do pós-guerra na sociedade americana estavam mudando. O tédio e a insatisfação com a qualidade de vida possibilitavam certos discursos serem e parecerem mais interessantes. Podemos falar que os saberes podem ser desenvolvidos a partir da ciência, da força do conhecimento humano, da pesquisa hierárquica do saber do pesquisador no laboratório, mas por outro lado, esse conhecimento também foi desenvolvido por certas ações periféricas, locais, que se relacionam com hábitos cotidianos no nosso dia a dia que puderam formar e apreender o conhecimento que depois vai ser estruturado unificado, hierarquizado, transformado em uma estratégia global de poder cujo governo dessas relações conduzira a maneira como elas se estabelecerão na sociedade (efeitos de poder).Essas relações produzem formas hegemônicas de uma sociedade e abrem campo para que certos saberes possam existir. Dessa forma, os saberes são condicionados por exercícios de poder que são estratificados das relações de poder.

É a microfísica do poder-saber que percorre todo o tecido social antes mesmo de ser nominado por um partido político, um ditador ou um governo central que determina, reprime e exclui através desses jogos. Portanto, as empresas de tecnologia e por todo mundo “a Ideologia Californiana foi aceita como uma forma otimista e emancipadora de determinismo tecnológico” (BARBROOK; CAMERON, 2018, p.33) puderam se estabelecer a partir do desejo social com ideias de libertar os indivíduos das hierarquias do estado e monopólios privados; através da

[15] O mundo virtual é um mundo modular de você, Ver SOUZA, J. (et. al) *A sociedade de controle:* manipulação e modulação nas redes sociais. São Paulo: Hedra, 2019. O capítulo publicado por Débora Machado, *A modulação de comportamento nas plataformas de mídias sociais*, expõe com clareza não só o processo de coleta de dados na internet para fins comerciais, mas também o que seria o final da cadeia de produção: o processamento de dados que resulta na modulação do comportamento dos sujeitos.

tecnologia resolver os complicados problemas sociais; desenvolver a democracia direta quebrando assim o controle do Estado; ser uma ferramenta para democratizar a comunicação[16]; criar maior interação entre os cidadãos fortalecendo a democracia e consequentemente enfraquecendo a hegemonia do estado (BARBROOK; CAMERON, 2018, p.16). Mas se essas pretensões, saberes, relações puderam ser transformadas em estratégias de dominação é justamente pelo modo como o poder atua: percorre todo o tecido social de maneira microscopia, embrionária e móvel antes mesmo de ser apropriada por um poder central. Assim, através de estratégias de poder-saber as tecnologias da liberdade se tornaram os instrumentos de dominação (BARBROOK; CAMERON, 2018, p.32).

> O verdadeiro inimigo não é a tecnologia, mas o atual regime político e econômico – uma combinação selvagem do complexo militar-industrial e dos descontrolados setores banqueiro e publicitário –, que recorre às tecnologias mais recentes para alcançar seus horrendos objetivos (mesmo que lucrativos e eventualmente agradáveis) (MOROZOV, 2018, p.30).

No início do capítulo, nos perguntamos quais elementos microscópicos das relações sociais – elementos esses que podem ser esquecidos por uma análise descendente do poder – foram atraídos por uma tecnologia de governo, um estado de dominação ou a constituição de um poder central. A partir de que elementos fragmentados da sociedade podem e puderam condicionar um fenômeno como o fascismo? Se fizermos uma análise descendente do poder podemos ter a tendência de analisar o fascismo como um centro de poder hegemônico que determina a vontade das massas. Essa linha de análise pode ser considerada reducionista e de um certo conservadorismo histórico por não conseguir ver que o fenômeno pode ser transformado em seus procedimentos e táticas. Para Foucault (1988, p. 94) “as relações de poder-saber não são formas dadas de repartição, são ‘matrizes de transformações’". Quando se fala sobre o “fascismo histórico de Hitler e Mussolini”, podemos reduzir aquilo que aconteceu em sua primeira manifestação como o único modo de ação e exercício. Trazendo as reflexões metodológicas e analíticas sobre o poder de Foucault podemos operar com processos infinitesimais em todo tecido

[16] “[...] influenciados pelas teorias de M. McLuhan, estes tecnófilos pensavam que a convergência da mídia, da computação e das telecomunicações criaria inevitavelmente a ágora eletrônica – um lugar virtual onde todos poderiam expressar sua opinião sem medo de censura”. Cf. BARBROOK, R.; CAMERON, A. *A ideologia californiana*: Uma critica ao livre mercado nascido no Vale do Silício. União da Vitória, PR: Monstro dos Mares, 2018, p. 15. Para uma análise das tentativas de criação da democracia direta através da mídia: BARBROOK, R. *Media Freedom:* the contradictions of communications in the age of modernity. London: Pluto Press, 1995.

social que possibilitaram o crescimento de um “neo-fascismo” no Brasil e no mundo na contemporaneidade.

Acontece que para que o fascismo pudesse se restabelecer em um outro tipo de sociedade como o nosso, ele precisou ser transformado e inovado. Precisou apreender e utilizar dos mecanismos de saber-poder que percorrem todo o tecido social. Nesse sentido, o fascismo não podia se limitar às técnicas clássicas. A operação é a mesma: incitar o medo, o conservadorismo, o inimigo comum, a reconstituição de uma moral, a organização das massas. Todavia, os instrumentos que permitem as novas táticas são diferentes. Foi preciso aprender durante anos as técnicas de comunicação e os mecanismos de poder próprios de uma sociedade de controle como a nossa. O “neo-fascismo” não pode surgir sem conquistar o denominador comum das massas: as redes sociais, os algoritmos, o uso de dados.

Casos como a empresa de análise de dados e inteligência estratégica, *Cambridge Analytica*, fundada por uma família e investidores que não negavam suas ideologias conservadoras de extrema direita, mostram que a manipulação de dados pessoais põe em dúvida a força da democracia. A empresa coletou informações de mais de 50 milhões de perfis das principais redes sociais: Facebook, Google, Twitter, Instagram e Whatsapp, de modo que eles puderam traçar mais de 9.000 pontos sobre a personalidade de cada indivíduo, que vão desde sua movimentação geográfica diária, nível de escolarização e cultura até suas mais sutis preferências, desejos, medos e anseios[17]. Assim, a empresa registra todos os cliques, garante que nenhuma interação nas redes sociais passe despercebida, fique sem registro e deixe de ser analisada. Um dos seus fundadores, Steve Bannon, participou da campanha presidencial do presidente Bolsonaro.

Não se trata apenas de controle e coleta de dados. Mas é um tipo de poder que perpassa os indivíduos de modo que eles mesmos são reprodutores de certos saberes e estratégias políticas de governo. O poder passa pelo indivíduo e ele o constitui (FOUCAULT, 1999, p.35). Na internet e nas redes sociais, os usuários passam a ser participativos de propagandas políticas e reprodução de ideologias. Mesmo que o usuário seja contra um absurdo que apareceu em sua rede social e assim compartilha com os dizeres “BASTA”, ele gerou engajamento, propagou a notícia e ainda pode estar fazendo parte de uma tática de poder bem estipulada que

[17] Privacidade Hackeada. Direção de Jehane Noujaim; Karim Amer. Produção de Jehane Noujaim, Karim Amer, Pedro Kos, Geralyn Dreyfous, Judy Korin. Netflix e The Othrs, 2019.

envolve o uso de dados, modulação de comportamento, algoritmos que previram sua indignação, mas traçaram um objetivo específico para gerar alcance.

Uma matéria da Revista Piauí de 2019 mostra bem essa questão[18]. Acontece que muitos candidatos se elegeram em 2018 no Brasil por uma forte atuação nas redes sociais. A maioria destes são de direita conservadores e liberais. Segundo a revista, “dos dez canais de parlamentares mais populares na plataforma em 2019, apenas dois são de oposição”. Um dos entrevistados foi o deputado estadual por São Paulo, Arthur Moledo do Val que foi o segundo deputado mais votado do estado cujo canal do *Youtube* (*Mamãe Falei*) foi fundamental para sua campanha. A lógica de funcionamento da rede parece privilegiar o conteúdo polêmico. O deputado evidencia uma das estratégias em que os usuários mesmo revoltados com seu conteúdo podem de alguma forma ajudá-lo na sua propaganda.

> “Vídeo de treta dá mais *views*, você fica entusiasmado e entra num ciclo vicioso: mais *views*, mais *likes*, mais briga, mais polarização”, disse Val. “Esse discurso é privilegiado pelo algoritmo”, continuou, citando o mecanismo pelo qual as redes sociais definem e hierarquizam o conteúdo oferecido aos usuários. O deputado acredita que os algoritmos podem isolar as pessoas em bolhas ideológicas, mas não vê isso como fenômeno novo nem problemático. “As redes sociais, o Youtube incluso, democratizam o debate (Piauí, 2019).

A sensação ao ler Foucault é que por toda parte somos fabricados e conduzidos e, portanto, estamos sempre aprisionados pelas instâncias que nos produzem. Até mesmo saberes ou resistências que nascem de uma luta entre dominantes e dominados podem ser acoplados por estratégias globais de dominação. O sujeito está sempre em relação com discursos verdadeiros, estratégias de poderes que o conduzem e o fabricam. As técnicas de governamentabilidade não são determinantes apenas para controlar os indivíduos, mas para produzi-los de modo que estes reproduzem também esses efeitos de verdades e estratégias de poder. O que nos interessa aqui não são as inúmeras exemplificações e os métodos que Foucault aplica para cada objeto de seu estudo. Poderíamos numerá-las. O interessante é saber se há saída. Se há modos em que podemos escapar de uma situação de dominação se por todos os lados estamos cercados. Como está posto o problema da liberdade diante das relações de poder?

---

[18] ESTEVES, B. *Questões da democracia virtual:* O algoritmo da ágora. Revista Piauí, 20 de dez. de 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-algoritmo-da-agora>. Acesso em 19 de dez.2020.

3 ELABORAÇÃO DE SI COMO PRÁTICA DE LIBERDADE

Nos capítulos anteriores dessa pesquisa, apresentamos a visão de Foucault a respeito da constituição do poder e dos sujeitos. O poder condiciona saberes, condiciona verdades e dentro dessa relação entre poder-saber-verdade, os sujeitos são fabricados. Entretanto, ao mesmo tempo em que há essa relação *passiva* dos sujeitos, Foucault demonstra que o indivíduo constitui o poder e o produz, portanto não somos apenas condicionados, mas elaboramos e transmitimos formas de poder-saber-verdade (relação *ativa*). A pergunta consequente a todos esses estudos é: como podemos pensar a liberdade e resistência se produzimos e transmitimos o poder simultaneamente? De saída, para analisar essa questão, apresentaremos a interpretação de Camus acerca do Mito de Sísifo mostrando como o autor retrata a liberdade do personagem diante de um quadro coercitivo. Em seguida, iremos expor a semelhança com o pensamento de Foucault.

Acontece que Sísifo desafia os deuses e é punido pelos mesmos a ser obrigado a rolar uma pedra do pé de uma montanha até o seu topo. Entretanto, a pedra sempre voltaria a rolar para baixo, independente do esforço de Sísifo que deveria simplesmente continuar a carregá-la, mesmo sabendo do resultado final. É nessa falta de sentido sobre um trabalho inútil, do esforço sem benefícios, da escalada na qual a certeza é apenas a queda que Sísifo percebe o absurdo de sua vida. Sobre esse momento de percepção de Sísifo, Camus (2018, p. 140) afirma que “ninguém descobre o absurdo sem ficar tentado a escrever algum manual de felicidade”. Eis, portanto o desafio, como imaginar Sísifo feliz e livre diante desses condicionamentos? Ou em outras palavras, o que fazer a partir da condição do ser humano não ter mais nenhum fundamento que justifique sua existência, do espaço desértico do sentido da vida, do anseio de explicação, da ruptura com o mundo?

A saída de Camus não se apresenta em termos de liberação. Não iremos encontrar no filósofo, uma estratégia que possibilite Sísifo lutar contra os deuses, esquivar-se da pedra e descer da montanha para reencontrar a sua liberdade. A atitude que Camus encontra para imaginar Sísifo feliz está na afirmação do absurdo de sua condição. O absurdo é o confronto entre o irracional do mundo e o desejo de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do ser humano. Diante dessa tensão entre mundo e ser humano é preciso manter a contradição dessa relação. Para isso, afirma-se o absurdo para tirar dele um princípio que o ultrapasse sem negá-lo.

Aparece a noção de revolta em Camus. Revoltar-se significa ir contra tudo aquilo capaz de deteriorar, rebaixar e diminuir a condição humana: a miséria, a morte ou a vida medíocre. A partir da revolta que o ser humano se afirma em sua negação, onde o sentimento de opressão se opõe a uma necessidade interior de não se deixar oprimir. Entretanto, esta recusa é totalmente afirmativa, pois é uma recusa que não renuncia ao absurdo da existência. É na afirmação do lapso entre Sísifo e o mundo, que ele poderá assumir sua vida com gozo mesmo que diante de um trabalho inútil e repetitivo, pois “Não há destino que não possa ser superado com o desprezo” (CAMUS, 2018, p. 139).

Portanto, a revolta é uma atitude ética na qual Sísifo é dirigido pela noção do absurdo para viver de determinada maneira diante de um quadro coercitivo. Ela não é o meio para que se escape do castigo dos deuses, mas sim o modo como ele pode ser livre diante do castigo dos deuses.

Uma leitura apressada das obras de Michel Foucault pode parecer que o filósofo apresenta o ser humano como Sísifo: amaldiçoado, forjado, coibido, por todos os lados cercados por práticas que o governam. Contudo, assim como Camus consegue identificar no interior de um castigo eterno dos deuses a significação de uma liberdade, Foucault também afirma um quadro em que o homem está cercado por práticas coercitivas, mas que é neste cenário que se encontra a possibilidade de uma liberdade que não é reativa, que não apenas nega ou busca uma liberação, mas afirma o absurdo.

Quando pensamos em modos de escapar de um estado de dominação ou um quadro coercitivo como a de Sísifo, podemos consequentemente lidar com uma noção de liberdade *reativa,* apenas pautada em termos de resistência e liberação. Entretanto, para Foucault precisamos ter certos cuidados ao pensar a liberdade apenas a partir desses termos. Primeiro, a noção de liberdade pode ser reduzida a partir do conceito de *liberação* e segundo a liberdade é definida apenas pela ausência de repressão. Nietzsche, no aforismo 124 da *Gaia Ciência*, apresenta uma reflexão interessante sobre essas questões.

> Deixamos a terra e subimos a bordo! Destruímos a ponte atrás de nós – melhor ainda, destruímos a terra que ficou atrás de nós! E agora, pequeno navio, toma cuidado! De teus lados está o oceano; é verdade que nem sempre brame e às vezes sua toalha se estende como seda e ouro, um sonho de bondade. Mas, virão horas em que reconhecerás que ele é infinito e que não existe nada mais terrível que o infinito. Ah! Pobre pássaro, tu que te sentiste livre, agora te feres contra as grades dessa gaiola! Desgraçado

> de ti se fores dominado pela nostalgia da terra e se lamentares a liberdade que tinhas lá embaixo – pois agora não há mais "terra"! (NIETZSCHE, 2016, p. 64).

Um ditado popular elucida o aforismo nietzschiano "Passarinho que não sabe voar, volta pra gaiola". O filósofo alemão apresenta a imagem do escravo, feliz pela liberação de sua condição, mas que precisa tomar cuidado: "Desgraçado de ti se fores dominado pela nostalgia da terra e se lamentares a liberdade que tinhas lá embaixo". Vemos no aforismo, que a liberação de uma condição não basta para determinarmos a liberdade. Se só consegue dizer que se é livre em relação a negação do que acabou de se libertar, essa liberdade ainda está vinculada com aquilo tentou se escapar. Nietzsche faz uma reflexão crítica à *liberdade negativa.* Trata-se de uma liberdade escrava, pois ela se define a partir do seu algoz.

Abre-se caminhos para fazer uma distinção entre liberdade *de* e liberdade *para*. A diferença proposicional desses termos traduz as expectativas filosóficas de Foucault, Camus e Nietzsche para se pensar a liberdade. Embora Foucault admita que a liberação seja importante, essa não basta para determinarmos a liberdade. Ainda não poderíamos dizer que o escravo do aforismo está livre. Após seu processo de liberação, agora ele se depara com o oceano infinito da liberdade. É nesse momento que deve-se construir e elaborar a noção de liberdade. O que se procura é encontrar modos de produção da liberdade que não estejam pautados em termos exclusivos de liberação. Como praticar a liberdade? Eis a questão que interessa esses filósofos que pretendem escrever e complementar o predicado que *"liberdade para"* pede.

Qual seria o ponto de partida para encontrarmos nas pesquisas de Foucault esses temas? Alguns autores e comentaristas separam os estudos foucaultianos a partir de certa periodização de interesses e pesquisas. Desse modo, seus escritos podem ser atribuídos por três fases sucessivas: da arqueologia, da genealogia e da ética (saber, poder e liberdade). A problemática da ética é atribuída a Foucault, como a ultima fase de suas pesquisas até sua morte. Embora alguns pesquisadores como Celso Kraemer e André Queiroz admitam que a questão ética ficou em segundo plano nos primeiros domínios das pesquisas de Foucault, eles se objetam contra essa separação periódica[19] dos estudos do filósofo.

[19] "Há uma periodização da obra de Foucault que se tornou canônica. A análise se dá a partir de uma organização didática, apontando para a existência de três fases desenvolvidas sucessivamente. Uma primeira iria de HL até A arqueologia do saber (1969), dedicada justamente à questão do saber, de

Essa periodização das obras de Foucault tem um problema de método interpretativo. As pesquisas de Foucault pressupõe um nexo de continuidade, um projeto móvel no qual os instrumentos de análise encontrados em uma pesquisa contribuem diretamente para continuar com a outra, sem que haja rupturas entre seus textos e aulas. Falar em fases do pensamento do filósofo é "perverter a ideia de movimento que subjaz ao conceito de ruptura em nome de uma demarcação redutora dos objetos dentro de um determinado período" (LEMOS, 2007, p.3). Nas palavras de André Queiroz:

> Não compreender a dança das cartografias é se deixar enganar pela rigidez dos traços, dos mapas, das fases. Com o risco de nos perdermos de Foucault e de seus movimentos. O que seria, em última instância, esquecermos de seus impasses, suas curvas, seus riscos e, mesmo, seus paradoxos, para trazê-lo "congelado" em uma imagem que, sob qualquer aspecto, jamais poderá ser, ao menos, um ícone de Michel Foucault (QUEIROZ, 1999, p. 25).

Para Celso Kraemer, as duas primeiras fases da pesquisa de Foucault:

> deixam a impressão de que o indivíduo é simplesmente um efeito da *épistémê* e dos dispositivos, uma subjetividade constituída enquanto efeito das práticas de saber-poder, simples determinação, sem abertura ao possível e à autonomia do sujeito. [...] Nada pode nos salvar de nós mesmos, da repetição das verdades que nos constituem, nos submetem, nos governam (KRAEMER, 2008, p. 242).

Essa impressão é a mesma quando olhamos para Sísifo. Poderíamos até dizer que para Foucault, Sísifo não é uma figura trágica do mito grego, mas a própria história do sujeito em sua constituição política.

Assim como Camus afirma a condição do ser humano, Foucault também precisa entender e afirmar o quadro histórico, os mecanismos de poder, e as táticas de sujeição para que diante dessas questões abra possibilidade de se pensar a liberdade. Não se poderia falar sobre liberdade, sem antes entender a constituição

---

seus modos de constituição e das condições de sua aparição. A segunda iria até o primeiro volume de História da Sexualidade – A vontade de saber (1976), centrada na questão do poder. E a terceira fase, dedicada à problemática da ética, após 1976 até o último ano de sua vida, quando publica o segundo e o terceiro volume de Historia da sexualidade – O Uso dos prazeres e O cuidado de si (1984). Tomando esta ordenação como uma primeira aproximação, ela supõe a primazia sucessiva da arqueologia, da genealogia e da ética (saber, poder e liberdade). Mas reparando-se o quão insistentemente Foucault, em seus livros e "textos menores", se refere ao tema da liberdade e observando-se ainda que, desde HL, a questão do poder (em sua relação com o saber) percorre as linhas mais gerais de seus trabalhos, é possível relativizar tal ordenação, pois pode sugerir que saber, poder e liberdade teriam sido estudados de forma independente entre si." KRAEMER, Celso. *Ética e Liberdade em Michel Foucault: Uma leitura de Kant*. São Paulo, 2008, p. 234.

do sujeito assujeitado. Em outras palavras, não se poderia pensar Sísifo feliz e livre sem sabermos daquilo que o constitui e é constituído por ele.

> [...] é a partir do que foi trazido à luz sobre as práticas do saber-poder que pôde aprofundar-se o estudo e o debate sobre a liberdade. [...] Da mesma forma como Foucault não projeta ou promete uma forma autêntica de saber, nem uma forma legitima de poder, também não se atém a uma forma de liberdade que seja verdadeira ou plena (KRAEMER, 2008, p. 244).

Em Vigiar e Punir, obra que é vinculada a segunda fase centrada na questão do poder dos estudos de Foucault, toda a análise de mecanismos disciplinares e formação de saberes na sociedade moderna são interrompidas com um pedido de Foucault para ouvirmos o “ronco surdo das batalhas” (FOUCAULT, 2014, p. 302).

Portanto, ao precisar sobre as questões do poder-saber-verdade, Foucault já estava refletindo sobre a liberdade. Ele não trata a liberdade como um conceito universal pronto a ganhar concretude na realidade empírica, como se fosse uma superfície branca em que o filósofo precisa preencher, ou ainda como um princípio regulador do qual o ser humano teria um direito natural. A liberdade está posta diante de um quadro especifico de poder que só pode ser analisada a partir dos fenômenos que a circunscreve.

Foi a partir dessas compreensões que no primeiro e segundo capítulo descrevemos a forma como se constitui o poder e os sujeitos. Vimos que Foucault analisa o poder a partir de três níveis: *a) de suas relações estratégicas*, de um *b) estado de dominação* e *c) das técnicas de governo*. Costuma-se pensar o poder a partir apenas do estado de dominação, desse momento em que ele está sendo exercido a partir de uma estratégia de governo que bloqueia a ação dos indivíduos. Do mesmo modo, é nesse momento que pensa-se a liberdade reduzindo-a à noção de liberação. Para Foucault, em um estado de dominação é preciso haver uma liberação do dominado sobre o dominante para que se abra possibilidade de construção de liberdade. Entretanto, após isso ser feito, não se garantiu a liberdade, mas agora o individuo está posto diante de relações de poder.

Foucault pensa o poder como relação existindo sempre em *ato* em uma dinâmica de *jogo* em que “[...] fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando”. Isso só é possível ao se liberar do estado de dominação. O filósofo mostra que há relações de poder em toda sociedade, em qualquer tipo de comunicação e relação social e isso não significa que não há

liberdade, ao contrário, se há relações de poder por toda parte é porque há indivíduos livres que podem agir, inverter uma relação ou se manter nela a partir do que lhe for conveniente. Mas o problema que vai aparecer é como garantir no interior das relações de poder práticas que poderão produzir a liberdade.

> É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade mais do que nos processos de liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade. Trata-se então do problema com o qual me defrontei muito precisamente a respeito da sexualidade: será que isso corresponde a dizer "liberamos nossa sexualidade"? O problema não seria antes tentar definir as práticas de liberdade através das quais seria possível definir o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas e passionais com os outros? O problema ético da definição das práticas de liberdade é, para mim, muito mais importante do que o da afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo (FOUCAULT, 2004, p. 2).

Retornamos a pergunta inicial: Qual seria o ponto de partida para encontrarmos nas pesquisas de Foucault esses temas já que os textos considerados fundamentais precisam sempre ser contextualizados com as obras e aulas produzidas, visto que uma noção, um conceito, uma análise nunca estiveram depreendidas de um projeto de reflexão complexo, móvel e interligado?

Continuaremos essa pesquisa apresentando a leitura que o filósofo faz do texto de Kant de 1784 numa *Resposta à pergunta: que é Aufklärung*?. Discussão que consideramos coadunar com a investigação sobre as práticas de liberdade, bem como qualquer outro dito ou escrito foucaultianos seriam.

3.1 A Aufklärung como acontecimento e atitude crítica

Para falar sobre a questão da *Aufklärung*, antes precisamos apresentar as condições históricas que contextualiza a discussão. Esse caminho foi exatamente o que Foucault fez quando se deparou com o texto de Kant de 1784, *Resposta à pergunta: que é Aufklärung?*. Encontramos suas análises sobre esse tema no texto: *O que são as luzes*?, de 1984, e na conferência sobre *O que é a crítica?*, de 1978. Veremos primeiro como Foucault entende o nascimento da crítica e em seguida como ele colocará a questão de Kant no cerne de suas próprias pesquisas utilizando sua análise do poder e saber para compreender as questões que motivaram o debate.

Como estavam dispostas as formas de poder na sociedade europeia nos séculos anteriores ao acontecimento da *Aufklärung*? Foucault descreve uma sociedade soberana no qual os saberes passavam exclusivamente pela produção religiosa e o poder era administrado exclusivamente pela Igreja cristã. Nesse modo de governo, a atividade pastoral, utilizando de seu saber-poder interpretativo sobre os textos bíblicos, guiava cada indivíduo à salvação política e espiritual. Os sujeitos precisavam ser súditos, obedientes e devotos a fé. Para isso, investigava-se e produzia-se uma série de técnicas de governo e estratégias de poder para dar conta desses objetivos. Para Foucault a questão de "como governar" foi uma das questões fundamentais no século XV e XVI (FOUCAULT, 2005, p.338), mas que estava vinculada e limitada apenas na atividade pastoral, nos cleros e na figura do rei.

Foucault, no entanto, aponta que a partir da Reforma protestante no século XVI e nos anos que antecederam esse acontecimento, as questões sobre c*omo governar* ganharam uma nova repercussão e roupagem. Ao mesmo tempo que desenvolvia técnicas, saberes e estratégias para bem melhor governar os sujeitos a salvação política e espiritual, por outro lado nasce e se desenvolve uma questão perpétua na filosofia política que é a de *como não ser governado de certa maneira*. Foucault caracterizará a reforma como o primeiro movimento crítico vinculado ao pensamento negativo da governamentabilidade. É no interior dos saberes religiosos cristãos que a crítica irá se desenvolver. Nasce com a reforma todo um debate sobre o que é autentico na escritura, tipos de interpretação que podem ser lidos de outras formas, traduções que precisam ser revistas, relação entre os pastores e o povo e etc.

Esse modo de agir conduzido pela ideia de *não ser governado de certa maneira,* ganha movimento além da reforma quando se estende para as vias públicas do quadro jurídico. A partir do século XVI são resgatados alguns princípios do direito natural nascidos na Renascença para se pensar em direitos fundamentais que poderão se opor a modos de governo do poder soberano. Desse modo, o quadro jurídico tenta montar direitos universais e imprescindíveis que todo governo, quer se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter a princípios e direitos determinados (FOUCAULT, 1990, p.4). Após essas produções e condições fica sobre suspeita qualquer autoridade que não esteja de acordo com os fundamentos estabelecidos que as reflexões críticas estão agora

constantemente pesquisando e elaborando como maneiras de não ser governado de tal modo.

É ao lado dessa atitude de como não ser governado que Kant coloca sua reflexão sobre a *menoridade*. Para o filósofo alemão estamos em minoridade quando um livro toma o lugar do entendimento, um orientador espiritual toma lugar da consciência, um médico decide em nosso lugar a dieta, ou quando nos dispomos a confiar na autoridade de que aquilo que se diz é o que será verdadeiro sem fazer um uso autônomo da razão. É preciso, portanto buscar uma saída, pois há "certa incapacidade na qual a humanidade estaria retida, incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem alguma coisa que fosse justamente a direção de um outro, mantida por uma autoridade" (FOUCAULT, 1990, p. 5).

Todavia, como é possível pensar numa saída da menoridade? Acontece que ainda que haja uma certa racionalidade devota, submissa, em menoridade, ela pode ser liberada, através de uma outra atitude racional. Para sair do estado de menoridade é necessário uma tarefa do homem, um ato de coragem, uma nova forma em se conduzir. É preciso ter audácia em saber (*Sapere aude!*) para ser governado de outra maneira na qual o sujeito não simplesmente obedeça, mas raciocine.

E que tipo de razão deve se produzir de modo que garantirá a saída da menoridade? Kant diferencia o uso público e privada da razão. O uso público da razão é definido como "aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande público do mundo letrado" (KANT, 1974, p. 37). Já o uso privado é aquele "que alguém pode fazer da sua razão num certo cargo público ou função a ele confiado" (Ibidem). Com essa diferenciação Kant mostra que não se obedece mais cegamente, mas usa-se a razão mesmo que diante de obrigações particulares. Portanto, ainda é preciso pagar impostos, mas raciocinar sobre a fiscalização; obedecer ao pastor, mas raciocinar sobre os dogmas religiosos em suma, é o estabelecimento de um modo de pensar autônomo, mas que mantém a utilidade e ordem política. Foucault resume o pensamento de Kant: "o uso publico e livre da razão autônoma será a melhor garantia da obediência, desde que, no entanto, o próprio princípio político ao qual é preciso obedecer esteja de acordo com a razão universal" (FOCAULT, 2005, p. 340).

Vemos que no interior de relações de poder-saber-verdade aparecem modos de governamentalização que desenvolvem uma atitude crítica. O esclarecimento

para Foucault é no fundo uma atitude ética e crítica que ergue a exigência pela emancipação e liberdade. Com esse modo de agir, desenvolve-se uma "certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também". Por isso, Foucault resume a *Aufklärung* como um acontecimento, pois é:

> um conjunto de acontecimentos e de processos históricos complexos, que situaram em um determinado momento do desenvolvimento das sociedades européias. Conjuntos esses de: transformações sociais, instituições políticas, formas de saber, projetos de racionalização dos conhecimentos e das práticas, mutações tecnológicas, enfim, uma certa atitude (FOUCAULT, 2005, p. 346).

A questão da *Aufklärung* é posta diante do problema da governamentalidade. Se o governo assujeita os indivíduos por meio de poderes que vão controlá-los é preciso se pensar um modo em que os indivíduos possam se desenvolver de maneira autônoma, livre, ser governado de maneira diferente que até então as sociedades europeias construíram. Tanto para Foucault quanto para Kant, o problema da governabilidade e da autonomia foi uma preocupação geral de suas pesquisas (LEMOS, 2007, p. 8).

> Isso porque a filosofia kantiana precisou fazer ver, talvez mais que nenhuma outra, de que maneira uma propedêutica filosófica, que deve cuidar dos limites e dos caminhos do pensamento, deve levar a uma autonomia desse pensamento. Em Kant, é exatamente a solidez de um edifício crítico, que faz o pensamento se questionar sobre o que pode pensar – e como pode, efetivamente, fazê-lo – que garante a possibilidade de se fazer uso, corretamente, do próprio entendimento. A lição que enxergamos quando encontramos o artigo de Kant sobre a Aufklärung na mesma trajetória que se iniciara com a Crítica da razão pura poucos anos antes é a de que não se pode chegar à autonomia, não se pode pôr em questão a governamentalização, sem que antes se tenha promovido uma volta sobre o próprio ato de filosofar– só se chega ao Sapere aude! de Horácio através do Gnôthi seautón de Sócrates (cf. Kant, 1974: Ak 35). Essa lição talvez seja o maior legado de Kant para as pesquisas de Foucault (LEMOS, 2007, p. 6).

Novas questões se abrem com o uso de uma certa noção da razão como resposta a um problema político. Foucault destaca que houve um debate incessante sobre a relação entre racionalidade e a política principalmente na recepção dos alemães ao artigo de Kant. Eis os problemas levantados:

> E se reativa assim os problemas que tinham marcado as análises de Max Weber: o que convém dessa racionalização que ela caracteriza não somente o pensamento e a ciência ocidentais desde o século XVI, mas também as relações sociais, as organizações estatais, as práticas

> econômicas e talvez até no comportamento dos indivíduos? O que fica dessa racionalização em seus efeitos de constrangimento e talvez de obnubilação, de implantação maciça e crescente e nunca radicalmente contestada de um vasto sistema científico e técnico? (FOUCAULT, 1990, p.10).

As reflexões dos críticos alemãs e o que poderíamos fazer com Foucault é no caminho de mostrar que qualquer tipo de razão, seja ela universal e autônoma, servirá para um tipo de poder, estado, relação social especifica. Não é difícil encontrar no filósofo, uma crítica a ideia de razão autônoma e universal. Para ele "não é a "razão em geral" que se aplica, mas sempre um tipo bem específico de racionalidade (FOUCAULT, 1990, p.10)[20]. Foucault, incessantemente em suas obras, vê que há "algo na racionalização e talvez mesmo na razão mesma que é responsável pelo excesso de poder" (FOUCAULT, 1990, p. 8). Suas contribuições na filosofia política em relacionar um saber e a verdade com condicionamento político – "pois a menor eclosão de verdade é condicionada politicamente" (FOUCAULT, 1988, p. 7) –, é evidente e acompanhamos nos capítulos anteriores. A pesquisa dessas consequências é evidente. Buscar saída na razão mesma como tarefa dos sujeitos em encontrar saberes para seu processo de dessasujeitamento, ou poderíamos dizer maioridade, não parece que possa ser uma via possível para Foucault. Porém, é interessante ver o caminho que o filósofo francês toma em sua leitura do texto de Kant. No seu texto "O que são as luzes?", apenas apresenta o debate sem parecer ter o desejo de afirmar sua oposição a atitude da *Aufklärung.*

Mas porque o interesse em Foucault na resposta de Kant e na saída por ele elaborada? Foucault consegue muito bem captar a complexidade das relações e noções filosóficas de modo a não polarizar, enquadrá-las ideologicamente ou motivar uma "chantagem" para se escolher qual lado deveríamos estar. De um lado, há o problema na questão da razão em Kant, por ela estar ligada ao poder, a autonomia pretendida é questionável, mas de outro, na leitura que Foucault faz, ele encontrará um ponto fundamental para a noção de liberdade. Trata-se do aspecto ético da *Aufklärung*, da *atitude ética-crítica*, uma certa elaboração de si mesmo que os sujeitos devem constantemente fazer para alcançar a maioridade.

Foucault reflete sobre sua própria pesquisa diante da questão desse *ethos* filosófico. Para recusar o que se é, é preciso antes entender "as formas de racionalidade que organizam as maneiras de fazer, pensar e ser" e analisar como

que essas formas se revelam no eixo do saber, do poder e da ética. Por isso a importância da atitude crítica – não só das coisas, do uso da razão particular, mas na crítica de nós mesmos, de quem somos – pois o tema da verdade, do poder e do sujeito entram em curto, ganham mobilidade.

> E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; [...] (FOUCAULT, 1990, p. 5).

Desse modo, cada crítica feita é uma ultrapassagem dos efeitos de poder, saber e verdade. Eis as perguntas de Foucault: Como nos constituímos como sujeitos de nosso saber? Como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder? Como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações? A critica é, portanto:

> genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível: mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer: mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (FOUCAULT, 2005. p. 346).

Já que a crítica não se trata de acumular saber para instituir uma nova ciência, mas trata-se de colocarmos a nós mesmos como sujeitos condicionados por contingências e contingências essas que precisam ser descobertas para poder ultrapassá-las, essa atitude crítica torna-se uma tarefa ontológica. Do mesmo modo, essa *ontologia crítica de nós mesmos* deve ser feita a luz da história para que se possa "[...] colocar-se à prova da realidade e da atualidade, para simultaneamente apreender os pontos em que a mudança é possível" (FOUCAULT, 2005, p. 8).

Foucault justifica suas pesquisas nesse campo, nesse *ethos filosófico*, cuja *ontologia histórica de nós mesmos* está em questão, como afirmou:

> É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um êthos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2005 p.351)

Esse projeto não tem fim, não se pretende chegar a algum lugar de paz ou descanso, muito menos ao “sonho vazio da liberdade” (FOUCAULT, 2005, p. 349). Quem precisamos ser? Antes, Foucault aponta quem somos, como nos constituímos na realidade que estamos. Ele o faz com uma atitude crítica filosófica, ou ainda *histórica-filosofica*, pois não estagna o sujeito como condicionado por acontecimentos que o moldaram, mas a luz dos acontecimentos prova a contingência de quem somos hoje. É mostrando quem se é que já se começa a atitude de elaborar a si mesmo nessa tentativa de dessajuitamento. Aparece, portanto “o trabalho infinito da liberdade” (FOUCAULT, 1990, p. 8).

É entre a aceitação da realidade e a perspectiva da liberdade que está posta a elaboração de si mesmo. Aqui, várias aproximações possíveis. Camus não buscou a liberdade de Sísifo fora da colina, mas é na afirmação do absurdo onde Sísifo pode agora começar a se imaginar feliz. Foucault, no texto “O que são as luzes?”, cita Baudelaire, pois se interessa exatamente por esse duplo jogo entre a realidade e a tentativa de violá-la, mas sem recusá-la. A atitude moderna em relação a arte para Baudelaire trata-se de uma vontade de heroificar o presente: não se segue o curso do tempo, o que está na moda, mas de buscar algo nesse tempo para além dele mesmo.

> O pintor moderno por excelência é aquele que, na hora em que o mundo inteiro vai dormir, se põe ao trabalho, e o transfigura. Transfiguração que não é anulação do real, mas o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade: as coisas “naturais” tornam-se então “mais do que naturais”, as coisas “belas” tornam-se então “mais do que belas”, e as coisas singulares aparecem “dotadas de uma vida entusiasta como a alma do autor”. Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar, imaginá-lo de modo diferente do que ele não é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que ele é. A modernidade baudeleriana é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e a viola (FOUCAULT, 2005, p.342-343).

A proposta de Kant no fundo exige uma atitude de coragem, uma transformação de si mesmo, uma audácia em saber (*Sapere aude!*). Uma atitude ligada a um ascetismo indispensável, na qual é preciso “tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura” (FOUCAULT, 2005, p. 344). Foucault pensa em práticas de liberdade, uma delas é esse *ethos*, essa atitude filosófica que deve tomar a si mesmo e os acontecimentos que me formam. Destacando o aspecto

ético da *Aufklärung*, o filósofo sinaliza uma noção de liberdade cuja partida é o modo como constituímos a nós mesmos em meio a praticas de poder, verdade e saber.

3.2 A elaboração de si como índice de produção da liberdade

Voltemos com a questão principal desse capítulo: como podemos pensar a liberdade e resistência se produzimos e transmitimos o poder simultaneamente? Vimos com a questão do esclarecimento o destaque que Foucault dá uma atitude ética-crítica que é preciso fazer para que se possa abrir caminhos para a produção da liberdade. Foucault define o *trabalho sobre si* como um procedimento de subjetivação. Esse procedimento é aonde o sujeito procura se transformar fazendo um diagnóstico de si, para que por intermédio desse diagnóstico possa buscar elementos que devem ser removidos e retirados para que seja possível ser outra pessoa para além das instâncias de fabricação do poder. Desse modo, o filósofo direciona suas pesquisas ao que poderíamos chamar de *performances existenciais*. Através desse olhar, veremos as análises de Foucault sobre a ética dos gregos e dos estóicos, mas antes apresentaremos a inspiração de Nietzsche que contribuiu para um olhar microscópio não mais do poder, mas agora das técnicas de si.

3.2.1 Nietzsche e a criação de si mesmo em meio as relações

Acontece que a nossa cultura aplicou a noção de arte a objetos e não há vida humana. Nietzsche não quer atribuir a noção de genialidade como consequência da obra de arte e também não quer que a obra, o resultado seja aquilo que mais admiramos. Há um deslocamento: a arte, a vida do artista, a sua performance existencial é mais importante do que a obra. Diminui-se assim a separação entre arte e vida. No livro *Humano, demasiado humano II*, o filósofo alemão apresenta essa questão:

> 174. Contra a arte das obras de arte. — A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros: com essa tarefa diante de si, ela nos modera e nos contém, cria formas de trato, vincula os não-educados a leis de decoro, limpeza, cortesia, do falar e calar no momento certo. Depois

> a arte deve ocultar ou reinterpretar tudo que é feio, o que é doloroso, horroroso, nojento, que, apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana: deve assim proceder, em particular, no tocante às paixões e angústias e dores psíquicas, e no que é inevitavelmente ou insuperavelmente feio deve fazer com que transpareça o significativo. Após essa grande, imensa tarefa da arte, o que se chama propriamente arte, a das obras de arte, não é mais que um apêndice: um homem que sente em si um excedente de tais forças embelezadoras, ocultadoras e reinterpretantes procurará, enfim, desafogar esse excedente em obras de arte; assim também fará, em circunstâncias especiais, todo um povo. — Mas agora iniciamos a arte geralmente pelo final, agarramo-nos à sua cauda e pensamos que a arte das obras de arte é o verdadeiro, que a partir dela a vida deve ser melhorada e transformada — tolos que somos! Se damos início à refeição pela sobremesa e saboreamos doce após doce, não surpreende que arruinemos o estômago e até mesmo o apetite para o bom, substancial, nutritivo alimento que nos oferece a arte! (NIETZSCHE, 2008, p. 82).

A vida é artística. O sofrimento, o modo que falamos, a beleza da natureza ou o que é feio e horroroso passam por nós e emana em nós uma força criadora na qual procuramos “desafogar esse excedente em obras de arte”. Todavia, confundimos arte da obra de arte como prato principal, mas ela é, na verdade, a sobremesa. O “prato principal” é apreciar o modo de exercício de si mesmo em meio ao exercício sobre as coisas. Se a vida é artística, então tudo que fazemos é arte, pois tudo coloca o nosso ser em questão. Nesse sentido, não podemos mais ser indiferente a tudo que nos concerne e passa por nós. Precisamos pensar em como a gente come, como falamos com outros, a hora em devemos nos silenciar, pois a vida acontece na maneira de comer, de olhar, de se comportar. Nietzsche traz significatividade artística não só para obra de arte, mas direciona o olhar para o artista, para o ser humano que em meio a vida a arte acontece.

O olhar microscópico característico em Foucault na análise das relações de poder e, portanto das relações humanas, parece também fazer parte da filosofia nietzcheana. O outro aforismo, agora na *A Gaia Ciência*, Nietzsche se preocupa com a elaboração de si mesmo em meio aquilo que fazemos:

> 299: Que meios termos de tornar as coisas para nós belas, atraentes e desejáveis quando não o são? – e creio que em si não o são nunca. Aqui os médicos podem nos ensinar alguma coisa quando, por exemplo, atenua a amargura ou acrescenta açúcar e vinho a suas misturas; mas ainda os artistas que se aplicam em suma continuamente a fazer semelhantes invenções. Afastar-se dos objetos até fazer desaparecer um bom número de seus pormenores e obrigar o olhar a acrescentar-lhe outros para que se possa ainda vê-los; contemplá-los de um ângulo de maneira a descobrir apenas uma parte; olhá-los através de vidros coloridos ou à luz do poente; dar-lhes uma superfície, uma pele, que não seja completamente transparente; tudo isso nos é necessário aprender dos artistas e, quanto ao resto, ser mais sábios do que eles. Porque sua força sutil se detém

> geralmente no ponto onde acaba a arte e começa a vida; mas nós queremos ser os poetas de nossa vida e em primeiro lugar nas menores coisas, nas mínimas banalidades do cotidiano! (NIETZSCHE, 2016, p. 175).

O modo de vida, a performance, o cuidado de si mesmo, a criação de si parecem ser mais importantes do que a consequência, o resultado, a causalidade daquilo que se faz. Foucault buscou o poder espalhado por todo tecido social, de modo capilar, micro físico, infinitesimal e é do mesmo modo que Nietzsche olhará para as relações humanas: “queremos ser os poetas da nossa vida e em primeiro lugar nas menores coisas, nas mínimas banalidades do cotidiano!” é ali que o nosso ser aparece e o lugar onde nos elaboramos e nos constituímos. Há uma pluralidade ontológica em cada coisa que nos compõe. Nesse espaço aonde – como Foucault mostrou, constituído por práticas de poder, exigências da verdade, operalização dos saberes – será determinante o modo como atuamos e nos exercemos. Assim, nós não somos um produto acabado, uma obra final de fabricação do poder, mas nos exercemos em meio as relações de poder.

Para Nietzsche, a possibilidade da liberdade está em uma vontade criadora. O caminho que o homem deve percorrer é de criar a si mesmo, deixando para traz daquilo que fizeram dele, pois como dizia Zaratustra: “[..] tu segues o caminho que te conduz a ti mesmo” (NIETZSCHE, 2011, p. 62). E continua: “Eu amo o que quer criar qualquer coisa superior a si mesmo e dessa arte sucumbe” (Ibidem, p. 62). Desse modo, o caminho para liberdade é a auto criação de si mesmo em meio às mínimas banalidades do cotidiano. A elaboração de si é a constituição artística da vida e o modo de se praticar a liberdade. “Livre *de quê*? Que importa isso a Zaratustra? O teu olhar, porém, deve anunciar-se claramente: livre, *para que*? (Ibidem, p. 64). A arte é um exercício de vida e a liberdade aparece como uma tarefa: um exercício existencial que é preciso fazer para sermos outra pessoa.

Nesse sentido, não há divisão entre aquilo que sou e aquilo que faço, mas ao contrário o modo como me exerço nas relações constitui aquilo que me torno. Ser é exercer-se em meio as relações. Tudo o que eu faço, me faz, me compõe. Entendendo desse modo a constituição dos sujeitos, podemos elaborar a resposta da questão que estamos investigando. Se somos condicionados por relações de poder-saber-verdade que ao mesmo tempo que nos fabricam nós fabricamos essas relações, é preciso encontrar técnicas éticas que possam diminuir condições de poder e criar modos de subjetivação outras. Essas técnicas e exercícios que o

individuo deve fazer em si mesmo são definidas por Foucault como as práticas de liberdade.

3.2.2 O cuidado de si como prática de liberdade nos antigos

É seguindo essas reflexões que podemos determinar o projeto investigativo de Foucault: trata-se da possibilidade de criar modos de subjetivação outros que possibilitam resistir a poderes, regimes de verdades que produzem sujeições. O que é preciso fazer para se praticar a liberdade em meio a práticas de poder-saber-verdade que passam pelos sujeitos? O filósofo então investigará a ética dos gregos e estoicos na Grécia antiga, pois encontrará uma série de práticas de existências, uma serie de exercícios que possibilitam o sujeito uma pratica de autoconstituição consciente e ativa.

Esse caminho é possível, pois encontramos nos gregos e nos estoicos o tema da liberdade inserido nas reflexões éticas: para que se possa se conduzir bem e, portanto, conduzir os outros, é preciso todo um trabalho sobre si mesmo.

> Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a Uberdade do indivíduo, como um problema ético. Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o *êthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade; assim eles problematizavam sua liberdade (FOUCAULT, 2004, p. 269).

Que técnicas são essas que permitem ao grego-estoico elaborar a si mesmo? Estudando as técnicas de si e o cuidado de si como práticas de liberdade, o filósofo se desdobrará sobre a *diatética*, da interpretação dos sonhos, a alimentação, uso dos prazeres, relação no casamento, a escrita, a máxima délfica “conhecer a si mesmo”, a *parrhesía*, em suma, uma série de técnicas que possibilita a auto constituição dos sujeitos em meio as “banalidades do cotidiano”. Entretanto, Foucault se depara com um problema ao exaltar as técnicas de si mesmo e o cuidado de si como práticas de liberdade. O filósofo questiona: “como soam aos nossos ouvidos essas injunções a exaltar-se, a prestar culto a si mesmo, a voltar-se sobre si, a prestar serviço a si mesmo?” (FOUCAULT, 2010, p.13).

Acontece que a modernidade em geral perdeu de vista essa possibilidade de auto constituição criativa. Falar sobre si mesmo, ocupar-se de si pode trazer um significado de egoísmo, uma prática pessoal e narcísica principalmente quando posicionamos o tema na questão política. Diante do neoliberalismo, práticas de si são vinculadas com o desenvolvimento pessoal. Os indivíduos são incentivados a falar de si mesmo, conhecer a si mesmo, mas com objetivo de aumentar o desempenho e produtividade. Portanto, há uma objetificação sobre o cuidado de si que é visto como uma maneira de se fazer algo, conseguir resultados, desenvolver certos trabalhos e não mais como uma maneira de transformar quem somos. Nas palestras motivacionais de *"coachs"*, por exemplo, a ideia de autoconhecimento constitui, na verdade, com a ideia de auto objetivação. Assim, há maneiras de falar, de se comportar que são ensinadas, mas que não muda a constituição do individuo e muito menos cria um processo de reflexão, diagnóstico de si e principalmente resistência a processos de subjetivação.

> Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste "duplo constrangimento" político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. (FOUCAULT, 2009, p. 239)

Diferente dessa objetificação do "em si", ou seja, do cuidado de si estar ligado a objetivos específicos que não fazem uma alteração ontológica do ser, Foucault notará que a noção de ocupar-se de si, "ter cuidados consigo", se tornou um imperativo na cultura grega. A noção da *epiméleia heautoû* (cuidado de si) adquiriu um alcance geral que se expandiu por todo tecido social grego influenciando não só na política, mas na formação dos sujeitos. Desse modo, defini o cuidado de si como um acontecimento cultural.

> O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que era refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 1985, p. 50).

A *epiméleia heautoû* pode ser encontrada em muitas doutrinas filosóficas tanto na Grécia clássica quanto no helenismo. O cuidado de si não se tratava

apenas de uma filosofia socrática ou um conhecimento délfico, mas ela “adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira cultura de si” (FOUCAULT, 1985, p. 50). “É um principio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida” (Ibidem, p. 51). O termo *epiméleia* designa todo um conjunto de ocupações seja para designar as atividades do dono de casa, as tarefas do príncipe, os cuidados com um doente ou até mesmo as obrigações para com os deuses. Em todo caso, a *epiméleia* implica um labor sobre si mesmo (FOUCAULT, 1985, p. 54-55).

O que vemos é Foucault traçando uma genealogia – já que ampliou-se, multiplicaram-se e deslocaram-se suas significações (FOUCAULT, 2010, p.11) – da noção de cuidado de si numa série de textos e cartografias dos gregos aos estóicos passando por Aristóteles, Platão, Sócrates, Epiteto, Epicuro, Diógenes, Zenão, os cínicos, Sêneca mostrando assim como a noção de *epiméleia* era constitutiva em cada um deles. Ele reflete também sobre o cuidado de si a partir da maneira pela qual “se refletiu, no pensamento grego clássico, a prática sexual, e pela qual ela foi constituída como campo moral” (FOUCAULT, 1984, p.84). O filósofo chega à modulação dessa noção no cristianismo, na psicologia e na perda da ideia de cuidado de si na constituição da vida nos modernos, como afirma:

> Essas práticas de si tiveram, nas civilizações grega e romana, uma importância e, sobretudo, uma autonomia muito maiores do que tiveram a seguir, quando foram até certo ponto investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico (FOUCAULT, 2004, p. 266).

Não nos atentaremos a cada descoberta do filósofo, mas é de se notar e revisar a abrangência em que ele faz a investigação. Porém, podemos traçar as principais características da noção de cuidado de si que Foucault destaca com vista ao seu objetivo de interpretá-los a partir das práticas de liberdade.

A primeira característica do cuidado de si nos antigos é que ela é condição da vida filosófica. Não se faz filosofia sem cuidado de si. Foucault exemplifica essa questão com uma questão direta entre Sêneca e Demetrius, o cínico, pois há no livro VIII do *De beneficiis*, um debate sobre o quão inútil é ocupar-se sobre fenômenos naturais, enquanto ao contrario deve se dirigir o olhar para coisas imediatas que concernem a nós mesmos (FOUCAULT, 2010, p.10). A ideia do cuidado de si como condição da vida filosófica é possível já que a noção de cuidar de si mesmo ou elaborar a si mesmo está ligada com a relação com a verdade. É a ideia nos antigos

de que o sujeito é passivo de verdade não através de um exercício racional, argumentativo, mas através de uma transformação existencial (*metanoia*). Aqui há um significado de filosofia como modo de vida, que transcende o em si, sai do âmbito epistemológico, argumentativo, ou para se chegar na verdade e passa a dizer respeito a transformações existenciais que podem engendrar novas visões de mundo e outras modos de ser e por isso condição de acesso a verdade[21]. Para Foucault, a filosofia aparece como modo de vida que possibilita modos de existência qualitativos que afirma a potencialidade da vida no lugar dos discursos de saberes e poderes que produzem sujeição.

> durante todo esse período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do "como ter acesso à verdade" e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamias estiveram separados. Não estiveram separados para os pitagóricos, é claro. Não estiveram separados também para Sócrates e Platao: a epiméleia heautou (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estóicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas (FOUCAULT, 2010, p.17).

Desse modo, as obras filosóficas na antiguidade não eram expostas com efeitos informativos, mas formativos. Os filósofos queriam trabalhar o espírito dos ouvintes e leitores para os colocar em uma certa disposição. Essa é a base do exercício filosófico na Grécia antiga. A figura de Sócrates é um exemplo disso: Em Xenofontes, em *"Memoráveis"*, e em Platão "*A apologia de Sócrates"*, Sócrates tem o dever existencial de incentivar as pessoas a cuidar de si mesmas. Para o filósofo grego trata se de uma ordem dos deuses para interpelar qualquer cidadão atenienses e persuadi-los a se ocuparem consigo mesmos. Não ocupar-si propriamente de interesses privados, fortunas, políticas, sucessos, mas ao contrario, menos com o que lhe pertence do que com sua própria pessoa para dirigi-los a uma vida tranquila, no qual se procurar se tornar uma pessoa melhor daquilo que se é.

[21] Por essa característica, o filósofo Pierre Hadot define a filosofia na Grécia antiga como *exercícios espirituais* porque ela é praticada a partir da condição de se elaborar exercícios existências que diz respeito a transformação possível na maneira de viver e ser no mundo.

> Parece-me que a epiméleia heautoû (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana" (FOUCAULT, 2010, p.10) "esse princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral (Ibidem, p.10).

Por outro lado, o cuidado de si não é só a totalidade da vida filosófica mais constitui a totalidade da existência. O cuidado de si é o princípio ético para se viver e se conduzir racionalmente e moralmente. Logo, cuidado de si como condução existencial e, portanto como índice de modo de vida. Há na noção de *epiméleia heautoû* um certo modo de se pensar, um cuidado, um olhar ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Quando que começa o ocupar-se de si mesmo? "exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira" [...] (FOUCAULT, 2010, p.9).

> o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo (FOUCAULT, 2010, p.11).

> a noção de *epiméleia* não designa simplesmente esta atitude geral ou essa forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí uma série de praticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidentais) será bem longo. São por exemplo, as técnicas de meditação; as da memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito, etc. (Ibidem, p.12).

3.3 A liberdade como prática performativa de si mesmo

Posicionando o cuidado de si como prática de liberdade em meio as relações de poder, Foucault dá um destaque ao cuidado de si como possibilidade de regular, produzir e principalmente modificar as relações de poder-verdade-saber que perpassam os indivíduos e elaboram uma certa sociedade. Visto que as relações de poder são entendidas como a condução da ação do outro ao que o outro conduz a sua ação, a possibilidade de alterar o poder político – a qualquer que seja ele – é justamente a partir do retorno a si mesmo. É nesse ponto em que o cuidado de si media a relação com o outro e assim produz efeito na sociedade. Desse modo,

deixo de ser efeito do poder pra ser autor de mim apesar das injunções de poder que me perpassam.

> a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isso significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/ relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno dessas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética. (FOUCAULT, 2010, p.225).

Foucault destaca a importância política de procurar esse cuidado de si como tarefa urgente e politicamente indispensável, pois “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2010, p.225). A liberdade, portanto ganha um caráter coletivo e ao mesmo tempo individual. Ela não é vista apenas no aspecto político e coletivo da organização da cidade, mas também pela relação do indivíduo consigo. Mas qual seria a relação entre o cuidado de si e o poder? Para Foucault “é o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros”. (FOUCAULT, 2004, p.272). Assim, o exercício do poder político exigirá como seu próprio princípio de regulação interna o poder sobre si (FOUCAULT, 1984, p.74).

> A atitude do indivíduo em relação a si mesmo, a maneira pela qual ele garante sua própria liberdade no que diz respeito aos seus desejos, a forma de soberania que ele exerce sobre si, são elementos constitutivos da felicidade e da boa ordem da cidade. (FOUCAULT, 1984, p.74).

E o que deflagra o processo de prática de si e cuidado de si? O poder trabalha para que não exista. Como vimos nos capítulos anteriores, o poder não opera pela via da violência e repressão, mas pela produção de afetos, de verdade e saberes na qual os sujeitos estão sempre em relação. Por outro lado, a resistência aparece para Foucault como elemento constitutivo do poder. Ao mesmo tempo que o poder produz, as resistências estão no interior das fabricações do poder também produzindo, modulando, modificando a atuação das relações humanas. Sobre a função poder e resistência, colocaremos uma análise de Foucault um pouco mais extensa, mas esclarecedora sobre a possibilidade de resistir.

> que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. Deve-se afirmar que estamos necessariamente "no" poder, que dele não se "escapa", que não existe, relativamente a ele, exterior absoluto, por estarmos inelutavelmente submetidos à lei? Ou que, sendo a história ardil

> da razão, o poder seria o ardil da história — aquele que sempre ganha? Isso equivaleria a desconhecer o caráter estritamente relacional das correlações de poder. Elas não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a preensão. Esse pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa — alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto das mesmas, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota. As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irredutível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irredutíveis. Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder. (FOUCAULT, 1988, p.90).

Foucault mostra que resistir não é sinônimo de reagir. Não é sinônimo de lutar e entrar em combate, mas resistir é criar. Nesse aspecto as práticas de si são resistência de estilização da vida onde nelas o sujeito pode enfim deliberar sobre si a melhor maneira de estar consigo, no mundo e com a sociedade. Essa capacidade de resistir faz parte do processo de subjetivação “percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irredutíveis”. Ele dá assim um conceito de resistência uma flexão ética fazendo com que direcione suas pesquisas a Grécia clássica para encontrar um determinado tipo de prática de resistência que ele chamara de prática de si. Prática de si que interessa Foucault também pela capacidade de fazer um autodiagnóstico dos vestígios de poder e saber que conduzem a subjetividade. Assim, vê-se que a partir da noção de resistência se articula com a possibilidade de uma invenção de uma nova maneira de existir. É exatamente nessa elaboração, nessa atitude inserida lá

onde o poder acontece, que podemos definir a liberdade, não como emancipação ou como resultado final da luta contra o poder, mas como prática incessante de nós mesmos. Desse ponto de vista, a resistência ela nunca se encerra, mas ela é um processo continuo que constitui e elabora a vida apesar dos pesares do poder.

O cuidado de si e a elaboração de si mesmo como prática de resistência reproduz em sua ordem ontológica uma certa beleza, uma *estética de si* que é "manifesta aos olhos daqueles que podem contemplá-la ou guardá-la na memória" (FOUCAULT, 1984, p.82). O princípio para se regular os excessos de poder, a intemperança, as subjetivações que o poder-verdade-saber produzem é definido por Foucault como a possibilidade artística: a arte de si mesmo, *estética da existência*. Trata-se do eu que se constitui enquanto objeto plástico, uma obra de arte que visa uma construção do *ethos*, uma morada, um espaço de cuidado de si. No fundo, conhecer a si mesmo, cuidar de si, elaborar si mesmo possui critérios de uma existência estilística no qual se produz um exercício crítico, criativo e ativo de si mesmo enquanto obra de arte em construção. Essas reflexões são feitas diante das investigações a respeito dos gregos, mas Foucault as flexiona e insere no interior de suas próprias pesquisas sobre o poder e o sujeito.

> [...] pode-se dizer que a reflexão moral da Antiguidade [...] não se orienta para uma codificação dos atos, nem para uma hermenêutica do sujeito, mas para uma estilização da atitude e uma *estética da existência*". (FOUCAULT, 1984, p.85).
>
> Se um homem reúne, ao mesmo tempo, um belo caráter (*kala ethe*) na sua alma, e no seu exterior traços que cominam e se ajustam ao seu caráter, porque eles participam do mesmo modelo, não é esse o mais belo espetáculo para quem pode vê-lo? (FOUCAULT, 1984, p.41 apud PLATON, République, III, 402d – 403b.).

Nessa perspectiva, define-se o *ethos* como artístico primeiro, pois ela é força criadora de elaboração de si mesmo. Segundo, Foucault não está mostrando um conjunto de ações e princípios morais que precisam ser universalizados para constituir um *ethos*, mas ao contrário, define-se estética da existência visto que a produção artística de si mesmo é variável, pois se aplica a situações diversas da vida[22] na qual não é possível determinar regras de condutas universais. Terceiro,

[22] "Você não tem consigo próprio o mesmo tipo de relações quando você se constitui como sujeito político que vai votar ou toma a palavra em uma assembleia, ou quando você busca realizar o seu desejo em uma relação sexual. Há, indubitavelmente, relações e interferências entre essas diferentes formas do sujeito; porém, não estamos na presença do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso, se exercem, se estabelecem consigo mesmo formas de relações diferentes. E o que me interessa é,

define-se arte de si já que se elabora um resultado estético de si mesmo que pode ser contemplado, fazendo assim da formação do sujeito como obra de arte. Portanto, fazer da vida como uma obra de arte a partir de uma problematização de quem somos, o que pensamos e o que fazemos é o que constitui para Foucault como prática de liberdade em meio as relações de poder.

É justamente da constituição de uma ética-estética, definida por Foucault como estética da existência que coloca o filósofo junto de Nietzsche e Albert Camus. Que a liberdade não deve ser pensada a partir apenas de procedimentos de liberação; que a luta incessante contra os procedimentos de subjetivação do poder devem ser realizados a partir de uma atitude ética para consigo e com os outros; que a auto constituição de si mesmo em meio as banalidades do cotidiano e diante das relações de poder-verdade-saber produzem no individuo uma plasticidade artística contemplada pelos outros e por si mesmo; que a existência manifesta uma estrutura ontológica cuja estética não pode ser desvinculada com essa formação do *ethos* são princípios e critérios que, além de aproximar os três filósofos, abre para nós a possibilidade de criar a nós mesmos em meio as lutas éticas políticas dos desafios da nossa contemporaneidade. Se Foucault continuasse com seus estudos provavelmente traria a problematização da estética da existência como práticas de liberdade para o mundo contemporâneo. Eis o nosso desafio.

> Para corrigir uma indiferença natural, fui colocado a meio caminho entre a miséria e o sol. A miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na História, o sol ensinou-me que a História não é tudo (CAMUS, 2018c, p. 18).
>
> Um vidente, um voluntário, um criador, um futuro e uma ponte para o futuro – e também, aí! Até certo ponto, um aleijado no meio dessa ponte: - tudo isto é Zaratustra [...]
>
> Redimir os passados e transformar tudo, “foi” num “assim o quis”: só isto é redenção para mim” (NIETZSCHE, 2011, p. 132 e 133).
>
> Não me pergunte quem eu sou e não me diga para permanecer o mesmo (Foucault, 1969: 28).

---

precisamente, a constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito, em relação aos jogos de verdade” (FOUCAULT, 2004, p.275).

4 CONCLUSÕES

As análises do poder em Foucault contribuíram para pensarmos para além da forma em que o poder se torna hegemônico, anexado por um fenômeno global, num momento em que podemos apontar: “ali está o poder”. Antes de acusar o estado ou uma grande corporação econômica como produtos de causalidade de toda opressão e domínio sobre os outros, é preciso investigar os dispositivos e operações de produção do poder antes dele ser investidos por fenômenos globais, podereis mais gerais e lucro de economia. Esses dispositivos de produção são observados de uma maneira microscópica: Foucault põe em suspeita as relações, a arquitetura, a linguagem, as leis, as estruturas políticas, os saberes científicos e até mesmo o modo como lidamos com a nossa sexualidade definindo novas regras no jogo dos poderes. Assim, o poder não está do alto do dominante, mas na constituição de nós mesmos no mundo.

Como se constituiu o poder hegemônico? Para Foucault através de relações infinitesimais espalhados por toda sociedade. Relações essas que não necessariamente tinham a pretensão e intencionalidade de se tornarem opressoras ou hegemônicas, mas que ao se desenvolverem foram acopladas em estratégias de poder especificas. Então o filósofo analisa o poder a partir de baixo, de como algumas coisas que pareciam triviais e neutras são movidas e conduzidas a instância produtora de poder. O movimento de desenvolvimento das relações sociais é um movimento centrípeto: involuntário, constante, automatizado, que não tem como condutor o centro, mas que é sempre atraído para ele. Ou seja, o poder circula, não necessariamente por causa do poderoso que exerce sua força, mas ao ser exercido em seu movimento involuntário/automatizado/programado tende a ser apropriado, acoplado, indo em direção ao centro, ao poder hegemônico, ao estado, a classe dominante, ao modo de governo. É nessa direção que o filósofo contribui para pensarmos e olharmos com outros olhos o desenvolvimento dos saberes, das verdades e do direito como instrumentos passíveis de produção de poder.

> Em geral, se privilegia o poder de Estado. Muitas pessoas pensam que as outras formas do poder derivam dele. Ora, penso que, sem chegar a dizer que o poder de Estado deriva das outras formas de poder, ele é, ao menos, fundamentado sobre elas, e são elas que permitem ao poder de Estado existir. Como se pode dizer que derivam do poder de Estado o conjunto das relações de poder que existem entre os dois sexos, entre os adultos e as crianças, na família, nos escritórios, entre os doentes e os saudáveis, entre

> os normais e os anormais? Se queremos mudar o poder de estado, é preciso mudar as diversas relações de poder que funcionam na sociedade. Senão, a sociedade não muda. [...] O que é importante são essas relações de poder que funcionam independentemente dos indivíduos que têm o poder de Estado. (FOUCAULT, 2006, p.169, grifo nosso)

Essas reflexões são importantes para teorias libertárias e anarquistas que pressupõe uma organização da sociedade ou de qualquer formação coletiva sem o ponto central do estado, do estabelecimento de hierarquias, da verticalização de decisões e descentralizam o poder a partir da autogestão. Isso porque, por mais que se possa interromper uma organização piramidal da sociedade, ou a própria dinâmica da hierarquia, não quer dizer necessariamente que a partir desse momento os indivíduos estariam mais próximos da liberdade. É possível encontrar em organizações anarquistas, por exemplo, relações de poder e às vezes ainda estados de dominação. Portanto, para dobrar o poder e fazer atuá-lo de outro modo é preciso mudar as diversas relações de poder que funcionam na sociedade.

A contribuição de Foucault sobre as práticas de resistência é justamente que as relações de poder devem ser controladas por práticas de liberdade. O que está em jogo na luta contra O poder são as micro relações que constituem a nossa vida. O modo como lidamos com a verdade, o poder, os saberes que nos atravessam em meio a relações cotidianas e existenciais da vida, possibilita a elaboração e auto constituição de nós mesmos. Visto que o poder não só passa pelos sujeitos como produtor, mas os sujeitos contribuem para sua produção é preciso colocar a formação dos sujeitos no centro da luta contra O poder. Desse modo, há um deslocamento: os jogos de verdade, poder e saber que passam pelos indivíduos podem ser enfrentados e resistidos agora a partir de uma lógica de prática de autoformação dos sujeitos.

A análise de poder de Foucault vem pra tirar o mito da bipolaridade, de um dominante e um dominado, e espalha o poder pra todo o tecido social. Dizer que o poder não vem só de cima para baixo, mas também os de baixo compõem e constroem esse poder estrutural de cima parece ser sem saída, irremediável. No "*Prefácio por uma vida não fascista"* Foucault mostra que nós temos fascismo dentro de nós e reproduzimos ele. Nesse sentido, Fascismo não se trata só de Mussolini oprimindo o povo, mas também de nós sendo fascista nas localidades da nossa vida. É como se Foucault culpasse a todos pela produção de poderes. A questão que aparece então é:

> Como fazer para não se tornar fascista mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como liberar nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como expulsar o fascismo que está incrustado em nosso comportamento? (FOUCAULT, 1977, p.13)

Entretanto, essa análise não tem um caráter apenas negativo ou a qual tenhamos que nos lamentar: não estamos encurralados pelo poder. Na verdade, dizer que o poder se produz em mim faz com que eu não pense apenas em lutar contra o poder hegemônico, contra a centralidade do estado ou uma instituição, contra o ditador e o opressor, mas, além disso, lutar também contra mim mesmo, porque amo o poder e preciso recusar quem sou. Assim, abre-se o campo para colocar o cuidado de si em sua importância política. Desse modo, podemos falar de práticas de liberdade e não só da revolução de classe. Podemos falar em cuidar de si, em espiritualidade, e não só em manifestação na rua. Se eu sou culpado pelo poder que produzo, se ainda existe fascismo em mim, Foucault ajuda-nos a lutar contra o poder de maneira que Marx talvez não conseguiu. Não se trata apenas de tomar o estado, mas tomar-nos a nós mesmos como índice de produção de liberdade.

Através de um ascetismo indispensável na formação dos sujeitos que resistem a práticas do poder-verdade-saber, Foucault dará importância a certa noção de espiritualidade nas revoluções e resistências. Analisando a Revolução Iraniana em 1979, o filósofo entende que todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na história a partir de um movimento que foi um movimento de espiritualidade. Mas o que seria essa espiritualidade? Para Foucault trata-se de uma atitude ética de elaboração de si mesmo em que é praticada “a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos. A recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa de quem somos. É a condição primeira para recusar o mundo” (FOUCAULT, 2019, p.10 e 11).

> Para mim, essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, **é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo**. [...] (Ibidem, p.11, grifo nosso).

Portanto, como nas relações de poder está posta o problema da liberdade? A liberdade é uma prática, ela não é propriedade de ninguém. É uma tarefa não um

atributo. Se não é atributo, não é uma escolha. Por isso Foucault elabora uma concepção de liberdade que se afasta da noção de livre arbítrio. É seguindo essas reflexões que Foucault direciona suas pesquisas ao que poderíamos chamar de *performances existenciais* para encontrar uma noção de liberdade como prática performativa de si. Não há saída das relações de poder. Há a possibilidade criativa de auto-formação dos sujeitos em meio ao poder. É exatamente na elaboração de si mesmo que está posta as práticas de liberdade. São elas que devem controlar as relações de poder e assim possibilitar a transformação dos poderes globais e hegemônicos.

Através dessa série de investigações e pesquisas de Foucault, abriram-se caminhos para hoje pensarmos que tipo de práticas e técnicas de si precisam ser exercidas para nos desvincularmos das relações de poder constitutivas da nossa realidade social. É preciso se pensar, antes de tudo, de baixo para cima, atribuindo as resistências num nível muito mais elementar, quotidiano modificando e construindo novas formas de organização, novas maneiras de se relacionar e ser no mundo.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____.*O sujeito e o poder*. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. MICHEL FOUCAULT. Uma Tragetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. 2° ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

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

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

_____.*História da Sexualidade III: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

_____.*Vigiar e Punir: nascimento da prisão.* Tradução de Raquel Ramalhete. 42 ed. Petrópolis, RJ: Vozes Ltda, 2014.

_____.*A microfísica do Poder*, Tradução: Roberto Machado. 1ª ed Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.

_____.*Dits et écrits* (1954-1988), 2 volumes, DE II, Lesrapports de pouvoirpassent à l'intérieurdescorps, texto n. 197, Paris: Gallimard, 2001

_____. Aula de 1° Fevereiro de 1978. In: *Segurança, Território e População*. Martins Fontes: São Paulo 2008.

_____. *De l'amitiécommemode de vie*. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. leBitoux, publicada no jornal GaiPied, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. *Introdução à vida não-fascista*. Preface in: Gilles Deleuze e Félix Guattari. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *A verdade e as formas jurídicas.* Tradução Roberto Cabral e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002.

_____. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2019.

FOUCAULT, M. *Ditos escritos IV: estratégia, Poder-Saber*. 2º edição. Rio de Janeiro:: Forense Universitário, 2006.
_____. *Ditos escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004
FOUCAULT, M. *O que são as luzes?* In: Ditos escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005

_____. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie,* Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. *A hermenêutica do sujeito.* 3° edição. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

DELEUZE, G. *Foucault*:*(Um novo cartógrafo – Vigiar e punir*). São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____.*Conversações.* São Paulo: Editora 34, 1992.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.* Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os pensadores. SP: Abril Cultural, 1983.

CHEVITARESE, Leandro; PEDRO, Rosa Maria L. R. *Da sociedade disciplinar à sociedade de controle: a questão da liberdade por uma alegoria de Franz Kafka, em O Processo, e de Phillip Dick, em Minority Report.* Estudos de Sociologia, Recife, v. 8, n. 1-2, p. 129-162, 2005.

_____.*Vigilância e relações de poder nas redes sociais: questões éticas na sociedade contemporânea*. Organicom, 2° SEM. 2017, p.60

LOYOLA, Monica*. Foucault e o fim do poder moderno*. In: Doispontos, São Carlos, SP. Volume 13, número 2, p. 109-121, outubro de 2016.

MOROZOV, E. *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política.* São Paulo: Ubu editora, 2018.

BARBROOK, R.; CAMERON, A. *A ideologia californiana: Uma critica ao livre mercado nascido no Vale do Silício.* União da Vitória, PR: Monstro dos Mares, 2018

Camus, Albert .*O mito de Sísifo***.** Tradução de Ari Roitman 13°. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Escala, 2016.

_____. *Humano, demasiado Humano II*. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KRAEMER, Celso. *Ética e Liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant*. São Paulo, 2008.

QUEIROZ, A. *Foucault – o paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro, Pazulim, 1999.

LEMOS, Fabiano. *Caminhos do Esclarecimento: Genealogia do ethos moderno como projeto filosófico em Foucault.* IN: Revista Aulas, n° 3 2007

KANT, I *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. In.: Akademie-Textausgabe, Bd. 08. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes In: Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.

MORAES, Marcos Vinicius Malheiros. 2018. *Genealogia - Michel Foucault*. In: *Enciclopédia de Antropologia.* São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/genealogia-michel-foucault>