

ROGÉRIO LUIS DA ROCHA SEIXAS

**A QUESTÃO DO GOVERNO: qual a relação
entre *éthos* crítico e *éthos* parrhesiástico no último Foucault?**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro para obtenção
do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco

Rio de Janeiro

2012

Seixas, Rogério Luis da Rocha.

A questão do Governo: qual a relação entre éthos crítico
e éthos parrhesiástico no último Foucault? / Rogério Luis da Rocha Seixas - 2012.

Orientador: Guilherme Castelo Branco.

Tese (Doutorado) – UFRJ/IFCS/PPGF. 2012.

1. Governo. 2. Ética. 3. Política. I. Título.

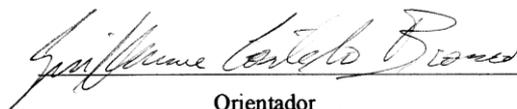
ROGÉRIO LUIS DA ROCHA SEIXAS

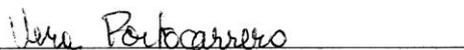
A QUESTÃO DO GOVERNO:

Qual a relação entre *éthos* crítico e *éthos* parresiástico no último Foucault?

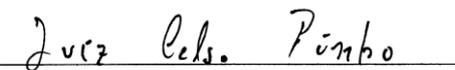
Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, para
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

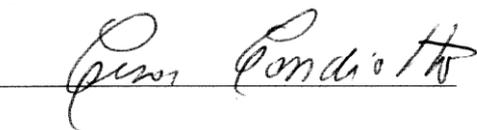
Aprovada em: 26/JUNHO/2012


Orientador









RESUMO

SEIXAS, Rogério Luis da Rocha Seixas. **A QUESTÃO DO GOVERNO: Qual a relação entre *éthos* crítico e *éthos* parrhesiástico no último Foucault?** Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

Na presente tese, a temática que norteou nossa pesquisa concentra-se nas seguintes questões: qual a relação entre o *éthos* crítico com o *éthos* parrhesiástico? Qual a importância desta relação como expressão das práticas de liberdade e como formas de resistência, ao governo abusivo? Estas questões fazem-nos perceber que a ação política passa pela recusa de como somos governados e a ultrapassar o que nos é determinado a ser, instituindo novas formas de subjetividade. Abordamos, de forma mais direta e incisiva, aspectos da sequência cronológica dos anos 70 para o início da década de 80. Retomamos as teorizações foucaultianas envolvendo a articulação entre o sujeito, o poder e a verdade, mostrando a problematização da racionalidade política atual a partir da análise sobre a governamentalidade e sua relação com o poder pastoral. Esta noção de governamentalidade determina uma forte ênfase no eixo político de como governar os outros, assim como para o eixo ético da arte de governar a si mesmo. Destacamos como práticas de liberdade a atitude crítica, enquanto o exercício do *éthos* crítico enquanto contra conduta, assim como as práticas do cuidado de si conectadas à *parrhesia*, comuns à moral da antiguidade grega e greco-romana que suscitam a noção de governo de si. Acentuamos a importância da *parrhesia* como essencial, enquanto prática de liberdade política, principalmente a partir da leitura da *parrhesia* cínica, com relação ao confronto ao poder político e aos regimes de verdade que sustentam suas práticas de governo.

Palavras-chave: *Éthos* crítico, *éthos* parrhesiástico, governo.

ABSTRACT

SEIXAS, Rogério Luis da Rocha Seixas. **A QUESTÃO DO GOVERNO: Qual a relação entre *éthos crítico* e *éthos parresiástico* no último Foucault?** Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

In this present thesis, the theme that guided our investigation is centralized into the following questions: What is the relation between the critic *ethos* and parrhesiastic *ethos*? What is the importance of this relation, while an expression of liberty practices and a resistance form, opposed to an abusive government? These questions make us to understand, that the politic action pass from refuse of how we are governed and how to exceed the limits of what it is fixed us to be, establishing new forms of subjectivity. We attack with a direct and incisive form, aspects of chronological sequence, around of years 70 tobeginning80`s decade. We recover to the foucaultians theories, involving the articulation between the subject, the power and the truth, showing the problem of the actual politic rationality, starting with the governmentality problematization and its relation with the pastoral power. This governmentality notion, determines a powerful emphasis in to the politic axis, that notice how to govern the other ones, as well as, the ethic axis, that mention the art of self`s government. We also stand out as liberty practices the critic attitude, while an *éthos* critic exercise like a counter to conduct, thus as the self care practice in connection with the *parrhesia* practice, commons to the greek and the roman-greek pre-existing moral, exciting the notion of a self government. We make emphasis in to the *parhresia* importance too, such as an essential practice of politic liberty, principally starting with the reading of the cinic *parrhesia*, and its affronting to the politic power and the truth rules, that justifies its government practices.

Key-Words: Critic *ethos*, government , parrhesiastic *ethos*.

RÉSUMÉ

SEIXAS, Rogério Luis da Rocha Seixas. **A QUESTÃO DO GOVERNO: Qual a relação entre *éthos* crítico e *éthos* parresiástico no último Foucault?** Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

Dans cette thèse, le thème qui a conduit notre recherche se concentre sur les questions suivantes: quelle est la relation entre l'*éthos* critique avec l'*éthos* parresiástico? Quelle est l'importance de cette relation en tant que expression de pratiques de liberté et comme formes de résistance au gouvernement abusive? Ces questions nous font prendre conscience que l'action politique passe par le refus de la façon dont nous sommes gouvernés et de surmonter ce que nous sommes déterminés à être, instituant ainsi de nouvelles formes de subjectivité. Nous abordons, de façon direct et incisif, traces de la séquence chronologique des années 70 au début de la décennie de 80. Nous reprenons les théories de Foucault sur la relation et l'articulation entre l'individu, la puissance et la vérité, montrant la problématique de la rationalité politique actuelle, à partir de la problématique sur le gouvernementalité et leur relation avec pouvoir pastoral. Cette notion de gouvernementalité détermine le point sur l'axe politique de la manière de gouverner les autres, à l'axe éthique de l'art de gouverner soi-même. Nous soulignons comme pratiques de liberté l'attitude critique, en tant que exercice de l'*éthos* critique comme une contre-courant, ainsi les pratiques d'auto-soin en connexion avec l'*parrêsia*, communs à morale de l'antiquité grec et Greco-romaine, soulèvent la notion de gouvernement de soi. Nous soulignons l'importance de *parrêsia* comme essentielle, en tant que pratique de la liberté politique, surtout à partir de la lecture de la *parrêsia* cynique, en relation à confrontation entre pouvoir politique et les régimes de vérité qui soutiennent leurs pratiques de gouvernement.

Mots-clés: *Éthos* critique, *éthos* parresiástico, gouvernement.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais João e Fátima, pela torcida e compreensão.

À minha esposa pelo amor, carinho, fé em minhas possibilidades e principalmente apoio nos momentos difíceis.

Ao Guilherme Castelo Branco, que aprendi a considerar como um amigo e agradeço a oportunidade pela orientação. Mas agradeço, principalmente, por ter me ensinado a olhar o mundo menos como uma andorinha e mais como uma águia.

À Vera Portocarrero que, ao me permitir falar de Epicuro, começou todo o processo. Agradeço às críticas que sempre buscaram retirar o melhor de mim.

Ao Prof. José Luis Câmara Leme pela excelente orientação e pela oportunidade de construir uma nova amizade.

Ao saudoso Prof. Marcos Sinésio que não está mais no mundo como matéria, mas como lembrança de um grande mestre e inestimável amigo.

Ao meu irmão-amigo Marcelo. Atravessamos juntos muitos momentos de tempestade, mas também de bonança.

Aos companheiros José Eduardo, Domingos e Fernando, pela amizade e camaradagem durante a caminhada.

Aos membros da banca, que aceitaram esse convite ao trabalho.

Ao corpo docente e administrativo do PPGF.

À CAPES pela concessão das Bolsas de Doutorado e PDEE.

“Je crois solidement à liberte humaine”

Michel Foucault

“O Homem é indestrutível simplesmente por seu desejo de liberdade”

William Faulkner

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A Problematização do Sujeito	
Introdução	19
1.0. A constituição do sujeito	19
1.1. Poder, Verdade e Sujeito	29
1.2. Relações de poder e o Sujeito	37
CAPÍTULO II: A Racionalidade Política das Artes de Governar	
Introdução	48
2.0. Artes de governar e o Governo dos Outros	49
2.1. Pastorado e a Condução das Condutas	54
2.2. <i>Ratius status</i> : vestígios do pastorado	62
2.3. Biopolítica e população	68
2.4. Governamentalização e Racionalidade Neoliberal	77
2.5. Biogovernamentalidade, Liberdade e Segurança	82
CAPÍTULO III: <i>Éthos</i> Crítico e Como não Ser Governado	
Introdução	93
3.0. <i>Éthos crítico como virtude</i>	95
3.1. <i>Éthos</i> crítico e autonomia	101
CAPÍTULO IV: Governo de si e a Subjetivação ético-política.	
Introdução	111
4.0. O exercício da autoridade sobre si	114
4.1. Cuidado de Si como prática de liberdade	118
4.2. <i>Éthos</i> Parrhesiástico e Subjetividade	122
4.2.1. A crise da <i>parrhesia</i> democrática	128
4.2.2. <i>Parrhesia</i> autocrática e a realidade filosófica	133
4.2.3. <i>Éthos</i> parrhesiástico como vida filosófica	135
4.2.4. A <i>parrhesia</i> socrática e o cuidado de si	138
4.2.5. A <i>parrhesia</i> cínica e a verdade como escândalo	149
4.3. A dimensão política do <i>éthos</i> parrhesiástico	154
4.4. <i>Parrhesia</i> e o direito dos governados	162
CONSIDERAÇÕES FINAIS	168
REFERÊNCIAS	180

INTRODUÇÃO

Será possível assinalar qual seja a principal questão para o exercício filosófico hoje? A este respeito, a resposta de Michel Foucault é direta: o diagnóstico crítico de nossa atualidade. Partindo desta postura, a filosofia deixa de ser a adesão às doutrinas, sistemas ou dogmas, tornando-se um exercício crítico, com o objetivo de se buscar pensar diferentemente do que se pensa. Em *O Uso dos Prazeres*, é ilustrada esta forma de atividade filosófica:

Mas o que é a filosofia hoje em dia? Quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não em consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de se legitimar o que já se sabe?¹

Parece claro que o objetivo do autor quando descreve esta forma de atitude filosófica é o de questionar o modo como pensamos, vivemos e nos relacionamos com os outros e com nós mesmos no intuito de demonstrar como *aquilo-que-é* pode ser diferente. Percebe-se a indicação de levar a se questionar sobre os caminhos que nos levam a aceitar e acreditar no que é colocado para nós como verdadeiro, numa verdade instituída e admitida como necessária e universal, além, é claro, de permanente e inquestionável. Desta forma, a atividade filosófica, segundo Foucault, expressa a prática de interrogarmos nossa relação com a verdade; de questionarmos o que identificamos como verdadeiro e qual a razão que nos leva a fazê-lo. Identifica-se uma atitude avessa à busca de verdades edificantes e permanentes, além de se colocar em questionamento princípios aceitos como universais. Tal identificação, pode ser ilustrada na afirmação do pensador, ao destacar que:

C'est de la philosophie que le mouvement par lequel, non sans efforts et tâtonnements et rêves et illusions, on se détache de ce qui est acquis pour vrai et qu'on cherche d'autres règles de jeu. C'est de la philosophie que le déplacement et la transformation des cadres de pensée, la modification des valeurs reçues et chose, pour devenir autre que ce qu'on est.²

O que nos interessa ressaltar é de que forma, nesta atitude filosófica, há uma implicação entre a experiência do pensamento na relação entre «pensável» e o «transformável»; não de modo abstrato, mas inserido em um contexto que se apresenta como social e político, propondo não só pistas de reflexão sobre, mas também aludindo a modos de ação dos indivíduos.

¹FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres: História da Sexualidade 2*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto G. de Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Gallimard, 1994, p.13

²“É filosofia o movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, separamo-nos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo. É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outro modo, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é.” (FOUCAULT, M. *Le philosophie masqué. Dits et écrits II*. Paris: Editions Gallimard, 2001, p. 929).

Como ressalta o autor:

Je disais à l’instant que la philosophie était une manière de réfléchir sur notre relation à la vérité. Il faut compléter ; elle est une de se demander: si tel est le rapport que nous avons à la vérité, comment devons-nous nous conduire ? Je crois qu’il s’est fait et qu’il se fait toujours actuellement un travail considérable et multiple, qui modifie à la fois notre lien à la vérité et notre manière de nous conduire. Et cela dans un conjonction complexe entre toute une série de recherches et tout un ensemble de mouvements sociaux. C’est la vie même de la philosophie.³

Demarcamos um objetivo inserido nesta atitude filosófica: não determinar e transmitir verdades como o típico modelo de intelectual, portador da verdade única e apontando soluções. Ao contrário, desenvolver problematizações sobre o que se pode considerar como verdadeiro em diferentes campos de saberes e experiências históricas. Para levar a cabo esta abordagem, requer-se diretamente uma inversão anunciada por Foucault:

Il faut aussi retourner la démarche philosophique de remontée vers le sujet constituant auquel on demande de rendre compte de ce que peut être tout objet de connaissance général; il s’agit au contraire de redescendre vers l’étude des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans l’immanence d’un domaine de connaissance⁴.

Ou seja, neste caso as práticas circunscrevem o indivíduo na sua condição de sujeição e de identidade, constituindo de modo complexo e emaranhado a estrutura social. Há o distanciamento do autor das concepções próprias da “filosofia do sujeito”⁵, que o considera não como o fundamento vocacionado à verdade, mas inserido como efeito das relações sociais e políticas das quais faz parte. Consideremos então que, embora polêmica, a questão do sujeito sempre foi um tema central para a reflexão foucaultiana. Deste modo, as experiências da loucura, da doença, da delinquência e da sexualidade foram formas de subjetividade problematizadas pelo autor, colocando em xeque a concepção de sujeito constituinte, noção cara a grande parte da tradição filosófica, afirmando em contrapartida que o sujeito é, na realidade, constituído. É exatamente a partir desse tema que iniciamos a descrição de nossa problemática: ao dessencilizar a noção de sujeito, Foucault diagnostica a problematização de

³“Eu afirmei que a filosofia era um modo de refletir sobre nossa relação com a verdade. É necessário acrescentar; ela é uma maneira de nos questionarmos: se esta é a relação que temos com a verdade, como devemos nos conduzir? Creio que se fez e que se faz atualmente um trabalho, considerável e múltiplo, que modifica simultaneamente nossa relação com a verdade e a maneira de nos conduzirmos. E isso em uma conjunção complexa entre toda uma série de pesquisas e todo um conjunto de movimentos sociais. É a própria vida da filosofia.” (FOUCAULT, M. *Le philosophie masqué. Dits et Écrits II*. Paris : Editions Gallimard, 2001, p. 929).

⁴ “É preciso inverter a abordagem filosófica de ascensão ao sujeito constituinte, ao qual se pede que explique o que pode ser todo objeto de conhecimento em geral; trata-se, pelo contrário, de tornar a descer ao estudo das práticas concretas através da quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio de conhecimento” (FOUCAULT, M. *Foucault. Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, p.1453).

⁵ Segundo Foucault, a filosofia do sujeito apresenta como mote “fundar todo o saber e o princípio de toda a significação no sujeito significante”. (FOUCAULT, M. *Sexualité et solitude. Dits et écrits II*, 2001, p. 988).

como um sujeito se constitui através de formas de assujeitamento, sendo assim, objetivado a partir de verdades que ele atribui a si e às práticas que o constituem, mas que de fato são externas a ele, provenientes de modelos normativos e assujeitadores. Indica-se a interface entre poder e verdade, sendo esta produzida por múltiplas e variadas restrições, afirmando que a verdade não está fora do poder e nem é possível sem o exercício do mesmo. Quando se problematiza a governamentalidade, não se pode deixar de ressaltar a relação entre as tecnologias de governar e os regimes de verdade. Mas por qual motivo, referindo-nos ao pastorado, Foucault, ao traçar um tipo de genealogia da racionalidade governamental, que indexa o exercício do poder sobre a subjetividade do governado, recua até a figura do pastor como condutor do seu rebanho e analisa a institucionalização de seu *modus operandi* nas práticas cristãs da confissão? Talvez pela razão salientada por Sennelart : “A arte de governar, está inteiramente relacionada à capacidade de fazer-se obedecer.”⁶ Ao obedecer, o indivíduo se permite ser dirigido, isto é, sua conduta está ligada a uma relação de assujeitamento de condutor de consciência. Este indivíduo é conduzido em seu modo de pensar e agir – apresenta-se na condição de ser governado e aceita sê-lo por alguma autoridade a que estaria ligado por um vínculo de total obediência. Aqui, verifica-se a grande questão inserida na governamentalidade ocidental, qual seja: a condição de se governar os outros será eficaz se a racionalidade daqueles sobre os quais o governo é exercido estiver orientada, determinada, direcionada, organizada. Só será possível o exercício de governo sobre o outro se o governado estiver de algum modo ajustado ou disposto para a produção da obediência. Deste modo, a produção de racionalidades suficientemente obedientes aos objetivos do poder, em seu exercício abusivo, transpõe como um problema político historicamente importante. O governado não pode ser resultado espontâneo de processos que escapam ao exercício do poder; ao contrário, é preciso que sua sujeição (assujeitamento) seja suficientemente suscitada, provocada e motivada pela e para a obediência. Sendo assim, as artes de governar, como no caso exemplificado do pastorado, apresentam todo o desenrolar da questão de como governar e a quem governar, sendo necessário que o conduzido, de algum modo, obedeça.

Contudo, não temos um sujeito vitimizado pelas práticas do poder, como se não fosse possível, por meio de escolhas éticas e políticas, que se afirmassem práticas de resistência, exatamente, às formas de assujeitamento do poder. Destaca-se uma questão que exprime uma extrema conotação ética e também política: nas análises sobre as práticas concretas das

⁶ SENELLART, M. *As artes de governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006, p.37.

relações de poder e sua articulação com a verdade, marcadas por estratégias e técnicas que visam constituir subjetividades assujeitadas e normalizadas, há também práticas de resistência que visam à criação de espaços de liberdade? Se assim for, a atividade filosófica foucaultiana é política porque trataria de articular a preocupação ética com as lutas políticas, interpelando a reflexão crítica contra as técnicas abusivas de governo pela enunciação da verdade. A partir desta condição, podemos destacar um problema político bem atual: a agonística entre poder e liberdade. Agonística que marca a condição de existência da liberdade como oposição a um poder, ou melhor, a poderes, que não impedem a liberdade, mas a excitam e a limitam. Por este motivo, Foucault retira da sua análise de poder, todo o caráter negativo e repressor referente a uma interpretação filosófico-política que vai recusar e criticar.

Nossa hipótese parte da observação referente a um ativismo filosófico, ético e político, descrito como atitude ou, mais ainda, como um *éthos* na reflexão foucaultiana, que engloba todo o seu trabalho, mas que se torna mais pungente em sua, assim denominada, última fase ou fase ética. Nesse momento, o autor se volta para as práticas de liberdade enquanto forma de recusa ao exercício de governmentação excessivo na conduta dos indivíduos. É necessário explicitar que, analisando e problematizando, de forma articulada, verdade, poder e subjetividade no âmbito do que vai designar como “governmentação pela verdade”, Foucault realiza o deslocamento de sua reflexão para o eixo do *éthos*. Ele descreve uma atitude crítica, ou, em outro sentido, um *éthos* crítico, como condição dos indivíduos ao se recusarem a serem governados de tal maneira, identificando-se assim como uma contra conduta que pode ser qualificada como uma prática de liberdade ética, contrapondo-se a um governo alheio e excessivo, a partir de uma inquietude que leva à questão de como não ser governado de modo absoluto.

Há uma radicalidade de escolha ética e estética de como conduzir a vida que, a partir de uma atitude própria, reflete-se na noção de *éthos* enquanto modo de ser que expressa uma relação consigo mesmo e a verdade. Como se dá esta relação? Através da palavra franca e arriscada que interpela a si mesmo e aos outros; que interpela os discursos de poder que se colocam como verdadeiros para nos governar e assujeitar. Há o exercício deste dizer verdadeiro que foi descrito e trabalhado por Foucault, em seus últimos cursos, como *parrhesia* e que denominaremos como *éthos* parrhesiástico. O tema da *parrhesia* se impõe devido à leitura referente à ética grega e greco-latina. No contexto que destacamos, ela apresenta um efeito ético, pois o sujeito se constitui por si mesmo ao lidar com sua verdade, podendo influenciar outros de seu convívio a também examinarem as verdades que lhe foram instituídas, construindo suas subjetividades; há uma atitude ética que remete ao princípio do

cuidado de si. Ao mesmo tempo, o exercício do *éthos* parrhesiástico, apresenta um efeito político pois, ao se interpelar os outros, é essencial, para que exercitem o questionamento do modo como se conduzem e se deixam conduzir, visar exatamente o governar a si como modo soberano de vida, como nos cínicos, ou examinando a validade ou não de suas verdades como verdadeiras, na *parrhesia* socrática. Em ambos os casos exercita-se a forma livre da sua palavra e seu modo de pensar, segundo o modo como vivem: através de uma existência autêntica. E aqui temos o que propomos como ponto fulcral do nosso estudo: a relação direta entre o que denominaremos de *éthos parrhesiástico* com o *éthos* crítico, inseridos na questão do governo.

O papel da *parrhesia* e da atitude crítica nos parece essencial para se avaliar a possibilidade de uma atitude ético-política de inquietude, contra o que se estabelece como algo dado, sendo necessário aceitar e obedecer. Desta forma, a questão que, antes, envolvia o governo dos outros, envolve também as práticas de liberdade que possibilitem o governo de si. Foucault, segundo nossa hipótese e, a partir deste desdobramento, coloca a condição da liberdade como sendo da ordem das resistências às práticas de assujeitamento e normalização do poder-verdade, nos permitindo conjecturar uma possível articulação entre a *politeía* e o *éthos* a partir de subjetivações éticas que permitam que os indivíduos se constituam como sujeitos mais autônomos e construtores de seus estilos de existência. Articulariam-se, assim, a política no sentido de ação engajada (*politeía*) e *éthos* enquanto subjetivação ética, de modo a assegurar que o indivíduo se constitua como sujeito e assuma a condução de sua vida apresentando a verdade como base desta articulação, criando-se espaços de liberdade. Aliás, se não houver este espaço de liberdade, não se efetuam as relações de poder onde estão inseridas as práticas de assujeitamento e subjetivação. Reside nesta articulação o sentido de transformação do sujeito, ou, melhor dizendo, o seu modo de vida como objeto próprio de sua verdade, construindo dessa forma, a liberdade como um processo constante e inacabado, sempre por ser reinventada e, por conseguinte, reiventando-se modos de vida e diferentes experiências de subjetividade.

A governamentalidade permite pensar o vínculo entre ética e política, exatamente por se tratar da ligação entre liberdade, verdade, poder e resistência; destacando-se a relação entre a prática do governo dos outros e o exercício do governo de si. Possibilita analisar a articulação entre verdade, ação política e governo, quando se trata de identificar a existência de uma atitude política que ganha o contorno de uma atitude ética em se recusar a ser governado de tal forma, como destaca Foucault, ao se referir à questão do direito dos

governados, que se opõem às formas de governmento abusivo. Expressa-se neste caso, uma ação política que já apresenta em si uma forte conotação ética.

Para tentarmos ilustrar a radicalidade da questão, citamos o comentário tecido pelo autor, mais especificamente sobre a *parrhesia*, quando questionado com relação à existência de uma verdade na política e o enfrentamento da crise econômica.

Je crois trop à la vérité pour ne pas supposer qu'il y a différents vérités et différents façons de ladire. Cettes, on peut pas demander à um gouvernement de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité. Em revanche, il est possible de demander aux gouvernements une certaine vérité, à um certain nombre de points particuliers de leur programme: c'est la parrhesia (libre parole) du gouverné, qui peut, qui doit interpellier le gouvernement au nom du savoir, de l'expérience qu'il a, du fait qu'il est un citoyen.⁷

Ora, em nossa atualidade não estamos enfrentando também uma dita crise econômica que alguns, “entusiasmados pela crise”, defendem como o fim das relações econômicas constituídas pelo capitalismo e a necessidade de outra coisa “nova” que sabemos é a fórmula conhecida do socialismo? Não constatamos movimentos internos em muitas estruturas sociais, se colocando de modo a exigir que os governantes ajam e falem de acordo com um critério mais intenso de verdade? Que existe a interpelação contra a forma como se é governado? Há semelhanças então com o momento experimentado por Foucault? Partindo da alusão a estas questões, atente-se para outras problematizações que desafiam a nos comprometermos com a nossa atualidade: o que estamos fazendo de nós? Quais são as transformações que ocorrem à nossa volta? Como pensar e falar a verdade de outro modo sobre nós mesmos, visando nos autoinvertamos? Como nos tornarmos mais autônomos em nossa existência sem cair nas ilusões e armadilhas da emancipação total? Que novas formas de subjetividade serão possíveis de experimentarmos? De que forma as subjetividades são moldadas de acordo com as configurações e reestruturações das relações de poder? Diante dos perigos representados pela confusão muito comum entres as reflexões e ações atuais sobre subjetividade/identidade pessoal e aparentes práticas de resistência/cooptação pelas práticas de poder, como podemos ser mais criativos e atentos para, assim, possibilitar o surgimento de lutas por novas formas de subjetividade?

⁷“Creio demasiado na verdade para não supor que há distintas verdades e diferentes modos de se falar da verdade. Por suposto, não se pode pretender que o governo diga a verdade, toda a verdade, e nada mais que a verdade. Por outro lado, podemos exigir daqueles que nos governam certa verdade, quanto as suas metas fundamentais, às possibilidades gerais de suas táticas, e muitos outros pontos de seus programas; essa é a *parrhesia* dos governados, que podem e devem requerer, daqueles que os governam, respostas sobre o que fazem, sobre o significado de seus atos e sobre as decisões que tomam em nome do conhecimento, da experiência e em virtude de serem cidadãos”. (FOUCAULT, M. *Une esthétique de l'existence*. Dits et écrits II. Paris: Gallimard, 2001, p. 1553).

Toda esta gama de problematizações, apresenta em seu âmago a necessidade de interrogar-se as práticas do poder, a partir da capacidade de transformação que todo jogo de poder implica – fazendo valer a liberdade do indivíduo na constituição da relação consigo e na constituição da relação com os outros. O papel designado pelo próprio Foucault para a filosofia e sua relação com a ética e a política, demonstra uma atitude filosófica como forma de resistência ao exercício do poder (embasado por diferentes regimes de verdade) já que o exercício do poder e a enunciação da verdade não se opõem. Ao contrário – são essenciais para o governo da vida dos indivíduos de forma isolada ou total.

No primeiro capítulo, nos concentramos na problematização da constituição das formas de subjetividades enquanto assujeitadas e objetivadas, com o propósito de ressaltarmos, a articulação entre verdade, poder e produção de subjetividades na perspectiva da analítica do poder. Destacamos os contornos mais claros com referência à ligação verdade-sujeito, no momento em que Foucault passa a se utilizar do neologismo governamentalidade. O sujeito era ainda problematizado como mero efeito das relações de poder, embora tenhamos destacado que algumas noções embrionárias quanto à ética e a liberdade já se faziam presentes. No segundo capítulo, expusemos uma “genealogia da racionalidade das artes de governar”, traçada pelo autor, apresentando, como pano de fundo, a indicação do governo pastoral como matriz da governamentalidade moderna, até a biogovernamentalidade neoliberal, voltada para o governo não apenas dos indivíduos, mas quando, a partir do exercício do biopoder, se estabelece uma biopolítica sobre a vida da população. Nosso objetivo foi o de demonstrar como, ao longo desta história crítica da governamentalidade, características do pastorado se modificaram, mas ainda persistem em nossa racionalidade política, principalmente com referência à vinculação entre obediência, governo e verdade. Abordamos pontos importantes, como a diferença entre a subjetivação cristã na confissão e a subjetivação filosófica romana e grega pelo cuidado de si, exatamente para demarcar esta diferença. Desenvolvemos também uma análise que consideramos importante no que diz respeito à relação entre liberdade e segurança, segundo a racionalidade da biogovernamentalidade neoliberal. Destaque-se a questão referente ao modo de liberdade presente no seio do neoliberalismo biopolítico. Destacamos alguns tipos de subjetividades constituídas pela racionalidade do mercado, como o *homo economicus* de Foucault e o “Homem endividado” de Lazzarato. No terceiro capítulo, concentramos nossa discussão nas práticas de liberdade, relacionadas mais diretamente com o governo de si, destacando-se inicialmente as pesquisas realizadas por Foucault entre o final dos anos 70 e os anos antes de sua morte, referente à questão da *Aufklärung* e a crítica pelo viés kantiano. Também

analisamos como o autor desenvolve sua análise de *éthos* crítico como virtude e, conseqüentemente, como uma conduta ética de não ser governado de tal forma, qualificando-a como uma contra conduta. Esta questão, do *éthos* crítico como atitude ética de não ser governado absolutamente, leva o autor a destacar sua propriedade enquanto uma arte de inservidão voluntária, expressando-se como uma atitude-limite de liberdade que nos aproxima da importância do *éthos* crítico para se estabelecer um exercício de autonomia, nos permitindo conduzir mais a nós mesmos e nos recusando a sermos conduzidos em demasia por outros. A partir deste ponto do *éthos* crítico e sua propriedade evidentemente mais ética (embora essa possa ser reconhecida, no interior da própria questão levantada por Kant e analisada por Foucault, *Was ist Aufklärung?* como uma crítica política ao excesso de governamentalidade) destacamos a razão de um assim denominado “retorno”, realizado pelo autor, em torno das reflexões filosóficas sobre as técnicas de si, evidenciadas como essenciais para a conduta política e ética do período grego e romano – enfatizando inicialmente o cuidado de si como uma prática de liberdade (tema nuclear que envolvia o governo de si e dos outros), logo, como questão ética e política para a filosofia do período. Este tema foi o ponto inicialmente discutido no último capítulo, ressaltando-se o *Cuidado de si* que, na qualidade de relação de si consigo mesmo, também se referia ao cuidado dos outros e às formas de veridicção, referentes à subjetivação ética e política dos indivíduos, identificando-se o exercício da *parrhesia* como o modo de vida filosófico que correlacionava o estilo de vida com a atitude do dizer verdadeiro. Desenvolvemos uma análise a respeito do cuidado de si como prática de liberdade. Na última parte deste capítulo desenvolvemos uma discussão em torno da *parrhesia* destacando suas características e sua relação com o cuidado de si. Destacamos o que Foucault denomina como “crise da *parrhesia* democrática”, para demonstrar como a atividade do *éthos* parrhesiástico se transforma em um estilo filosófico-moral, voltado para o papel do filósofo parrhesiastes como aquele que diz a verdade ao poderoso, para que este cuide mais de si e capacitado para governar os outros. As características éticas da *parrhesia* filosófica foram tratadas, porém enfatizamos o potencial político do *éthos* parrhesiástico, principalmente quando tratamos de modo direto a *parrhesia* cínica, devido ao seu estilo de existência se expressar como escândalo da verdade. Uma estética da existência constituída de modo a se tornarem senhores de si, livres da influência direta do governo de outros e qualificados eticamente em cuidar dos outros, com a finalidade de também se tornarem livres. Os cínicos, segundo o estilo de vida que escolheram, se colocam contra as convenções e principalmente contra o poder da autoridade; interpelam aqueles que se arrogam de possuírem a verdade e o governo de tudo e de todos, mas que são humilhados, como aconteceu no

embate entre Alexandre e Diógenes, o cínico. Desta forma, surge como uma prática de liberdade que emprega o gesto e a palavra para criticar o abuso do governo e se recusarem a obedecer por obedecer. Colocamos, então, em discussão, o modelo da *parrhesia*, principalmente de inspiração cínica, como proposta de prática de resistência, como sendo não só um dever, mas um direito dos que são governados.

CAPÍTULO I - A problematização do Sujeito

Introdução

Normalmente, o questionamento foucaultiano sobre o sujeito, em suas diversas e diferentes nuances, é identificado, principalmente, a partir dos anos 70. Há quem aponte um retorno à problemática do sujeito, depois de sua possível erradicação nos anos 60.⁸ Tornou-se comum acentuar que o tema do poder e sua relação com as instituições ganhou um enorme destaque, para o autor, em detrimento do sujeito. Entretanto, o próprio Foucault afirma que “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa.”⁹ Contudo, deve-se apresentar cautela ao indicar qual tipo de significação desta noção de sujeito é empregada pelo autor – qual seu objetivo e interesse. Deste modo, Foucault desenvolve uma análise, sobre o tema do sujeito, tão original e, ainda, tão polêmica, quanto será com a sua leitura do poder. Claro que esta não desvincula o poder e a constituição do sujeito. Como adverte o autor é verdade que:

Eu fui levado a interessar-me mais de perto pela questão do poder. Rapidamente me apercebi que, se o sujeito humano é apanhado nas relações de produção e nas relações de sentido, ele é igualmente apanhado nas relações de poder de uma grande complexidade.¹⁰

Interessante a descrição de como o sujeito é “apanhado” nas relações de poder, identificando nesta situação a produção de subjetividades. Por sinal, o seu maior objetivo, a partir da perspectiva arqueológica (passando pelo deslocamento genealógico e atingindo o ético) foi colocar inicialmente a questão referente a “quem nós somos”, para passar a questionar o que somos e essencialmente, buscar modos de ultrapassar o que nos foi determinado ser. Esta atitude se expressa como uma contestação às noções e preceitos dados como verdadeiramente naturais e essenciais para construção de identidades aceitas como fixas.

1.0 - A Constituição do Sujeito

O sujeito colocado em questão por Foucault passa pela necessidade de ser analisado em como é produzido ou constituído. Ora, partindo desta premissa, as filosofias do sujeito que formulam uma subjetividade plena e criadora de seus atos, na condição de completa e imutável como consciência de si e de sua autonomia, devem ser criticadas e refutadas. Sendo assim, quando “critica-se uma determinada concepção de sujeito, opõe-se à tradição cartesiana que sustenta o sujeito como substância. De fato é uma forma e esta forma não é

⁸ GROS, F. *Que sais-je. Michel Foucault?* Paris: PUF, 2007, p. 91.

⁹ FOUCAULT, M. The Subject and Power. In : DREYFUS, H. ; RABINOW, P. *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago : The University of Chicago Press, 1982, p. 208.

¹⁰ Ibid. p.209

sobretudo idêntica a si mesma”¹¹. Deve-se levar em conta uma « história crítica do sujeito », necessitando-se seguir uma linha metodológica que ponha sob suspeita qualquer tipo de teoria do sujeito, estabelecendo uma crítica contra o sentido de natureza humana e, por consequência, também se opondo a todas as concepções essencialistas e naturalistas que povoam a filosofia moderna e que colocam no centro do conhecimento o sujeito cognoscente, produtor de conhecimento.

Por que motivo é uma crítica histórica? Pelo motivo da forma de sujeito analisada não pertencer à da ordem das essências e instâncias. Também é crítica na formulação de uma genealogia da forma-sujeito onde as formas são múltiplas e não são idênticas entre si. Deve ser traçada partindo de diferentes percepções e análises, referentes à objetivação dos corpos – individuais e coletivos, disciplinados e normalizados. Foucault afirma que buscou desenvolver “uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura”¹², tratando dos modos de objetivação que constituíram indivíduos em sujeitos. Denote-se que esta expressão “objetivação” é contrária à expectativa tradicionalmente vinculada àquele de quem parte a predicação, na relação sujeito/objeto, tornando necessário compreender como e porquê o resultado do processo de tornar (e não o de tornar-se) alguém sujeito é expresso como *sujeição*, caracterizando como indivíduo se localiza atravessado pelo exercício do poder ou em outros termos, como forma de estar objetivado, subjugado ou “assujeitado.”¹³ Os modos de objetivação capazes de produzir sujeitos expressam o que é lícito esperar como sendo irredutivelmente humano: o ato livre. Logo, o sujeito, nesse sentido, é aquele que foi objetivado através de uma prática de poder e por isso admitido como tal, como sujeitado (assujeitado) — por uma função de poder/saber.

Foucault não nega ou abandona a temática do sujeito. O que intenta realizar, é deslocá-la de um patamar substancializado e universal (que lhe confere uma centralidade, unidade e fundamento) para o âmbito de uma história da subjetivação, ou, mais corretamente, das práticas de subjetivação e objetivação. Desenvolve-se, mais precisamente, a análise de um indivíduo assujeitado a algo ou alguém, e não a de uma subjetividade fundante. Como afirma o autor :

Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado, mas de um sujeito que se constitui no interior da história, e

¹¹FOUCAULT, M. *L'éthique du souci comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1547.

¹² Id. *The Subject and Power*. In : DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. p.213.

¹³ O termo derivado do francês “assujettissement”, usado por Foucault, apresenta o sentido de condição dos indivíduos se encontrem *sujeitos a* alguém ou a algo, denotando o neologismo em português “assujeitamento”.

que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir.¹⁴

Então, o caminho de análise foucaultiana rejeita o sujeito fundacionista da verdade, razão, liberdade e autonomia em sua história. Coloca-o constituído pelas experiências diversas em diferentes práticas e relações. Coloca-se em xeque as verdades universais e antropológicas enunciadas como essenciais e próprias de um sujeito dado em sua forma original, como uma unidade. Foucault explica que, quando de seu esforço em destruir a soberania do sujeito:

Mon n'étais pas de définir le moment à partir duquel quelque chose comme le sujet apparaîtrait, mais bien l'ensemble des processus par lesquels le sujet exist avec ses différents problèmes et obstacles et à travers des formes qui sont loin d'être terminées.¹⁵

Nesse sentido, ao nos debruçamos sobre a problematização do sujeito, referimo-nos ao conjunto de procedimentos e processos mediante os quais este se constitui ou é constituído. O que baliza a análise foucaultiana é a noção de que o sujeito não é a condição de possibilidade de uma experiência, mas, ao contrário, como vai afirmar o autor: "c'est l'expérience qui est la rationalisation d'un processus, lui-même provisoire, qui aboutit à un sujet, ou plutôt à des sujets"¹⁶. Mas como definir as condições nas quais algo pode se tornar objeto de conhecimento? Como pode ser problematizado como objeto a ser conhecido? Neste caso, enquanto objetivados, não se tornam sujeitos exatamente através destes saberes, por práticas de poder? Vejamos então que, a cada passo, nos é revelada uma reflexão de fundo ético-político e não necessariamente gnoseológica. Há o afrontamento ao se indagar e determinar :

À quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématisée comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle-même selon le type de savoir dont il s'agit¹⁷.

Afrontamento em qual condição e contra o quê? Afronta-se a partir de um *éthos* filosófico crítico que inquieta e provoca as técnicas abusivas de poder. Critica e questiona as verdades

¹⁴ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. Roberto Machado Eduardo Jardim. Rio de Janeiro, 1999, p.11.

¹⁵ "Meu problema não era definir o momento a partir do qual algo como o sujeito emergiria, mas sim o conjunto dos processos pelos quais o sujeito existe, com seus diferentes problemas e obstáculos, e através de formas que se encontram longe de serem concluídas". (FOUCAULT, M. *Le retour de la morale. Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, 2001, p. 1524).

¹⁶ "É a experiência que é a racionalização de um processo, ele mesmo provisório, que acarreta em um sujeito, ou em outros termos, em sujeitos" (FOUCAULT, M. *Le retour de la morale. Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, 2001, p. 1525).

¹⁷ "Em que condições alguma coisa pôde se tornar objeto para o conhecimento possível, como ela pôde ser problematizada como objeto a ser conhecido. Trata-se, portanto, de determinar seu modo de objetivação, que tampouco é o mesmo de acordo com o tipo de saber" (FOUCAULT, M. *Foucault. Dits et écrits II*, 2001, p. 1451).

que concebem uma subjetividade fundacionista, universal e substancializado. A filosofia ou o estilo de diagnosticar o presente é incômodo, pois fratura o edifício das certezas naturalizadas e aceitas como verdadeiras para constituição de nossas subjetividades. Como observa Colombani:

Para Foucault o pensamento desvia-se da estratégia política porque sem desmascarar as análises substancialistas, não se pode pensar a realidade desde um fundo móvel de forças, que adquirem formas determinadas, mas sempre com caráter provisório no marco de sua emergência¹⁸.

O pensar, ou a atividade filosófica no sentido crítico sobre nós, ganha o aspecto de uma postura política e também ética, desprendendo-se do que é sempre pensado e considerado como verdadeiro, além de quebrar com a normalidade do mesmo. O pensar de modo a se desprender do mesmo determina a função de um intelectual específico, não apenas no sentido teórico, mas tentando uma ação possível; pensar e questionar as condições concretas de possibilidade da constituição dos sujeitos, os discursos e os objetos; analisar a conformação dos indivíduos e as verdades que constituem sua forma de sujeitos. Deve-se atentar para as relações de força e as estratégias políticas e sociais, que atuam como produtoras de subjetividades. Desta forma, nos seus estudos cuja perspectiva é da arqueologia, que abrange o período que vai de *História da Loucura* (1961) até a *Arqueologia do Saber* (1966), traça-se uma crítica ao sujeito constituinte a partir da análise da emergência das ciências humanas no Ocidente.

Em *História da Loucura*, traça-se uma investigação arqueológica referente à constituição na modernidade da psiquiatria, visando analisar a divisão dos indivíduos, mediante certos saberes e práticas institucionais, demonstrando os mecanismos desenvolvidos e aplicados na sua objetivação em loucos e sãos. Faz-se necessário estabelecer as condições históricas de possibilidades dos discursos e das práticas de saberes que dizem respeito à loucura, passam depois a determinar o sujeito alienado: o doente mental. A partir da Idade Clássica, a loucura, antes um saber fascinante e trágico na Renascença, torna-se símbolo da impossibilidade de discernir entre a ilusão enganosa e a verdade orientada pela razão. Ganha a loucura o caráter de uma desrazão, capturada e apartada pela razão. O louco precisa ser redirecionado para as realidades distintas e indubitáveis, livres de alienações e desatinos. Estas realidades se expressam pela verdade, razão e moral. Temos um conhecimento limitado à finitude desse « homem » do final do século XVIII. O louco é este outroavesso à verdade racional. Ainda não é percebido como doente, mas sua conduta insana é interpretada como desvio de conduta moral. Passa a ser enclausurado paraprotoger os que apresentam a

¹⁸ COLOMBANI, M. C. *FOUCAULT y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 19.

propriedade natural do bom senso – estes classificados com são e aqueles como loucos, a que se incluíam outras classes consideradas como «desrazoáveis»: o libertino, o criminoso, o devasso etc. Na modernidade uma nova qualificação surge: a doença mental. O saber médico passa a considerá-lo como objeto de conhecimento a ser observado e classificado, mas exatamente como um outro que não é a razão, reconhecida em um patamar de *mesmidade*. Agora, o louco aparece de maneira diferente da experiência clássica, pois, se antes negava-se uma linguagem da loucura ou uma verdade (sendo apenas percebida pela sua visibilidade) na modernidade que estabelece uma dialética entre o mesmo e o outro, « ei-lo agora portador de uma linguagem na qual, o homem aparece na loucura como sendo outro que não ele próprio. Mas nessa alteridade, ele revela a verdade de que ele é ele mesmo, e isto indefinidamente, no movimento tagarela da alienação ».¹⁹ Nesta nova experiência antropológica da loucura, passa-se a se objetivar « cientificamente » os sujeitos doentes mentais que precisam ser internados, para serem estudados e, devido ao seu quadro patológico, demonstram alterações graves nas faculdades intelectuais; e, por este motivo, não são autônomos para distinguir o falso do verdadeiro. Não se trata mais de desrazão, mas sim de alienação. Como afirma Kraemer, efetua-se um “fechamento do homem sobre a própria finitude que inventou como objeto de conhecimento, sem abertura, sem exterioridade, sem outro, um indefinido retorno do Mesmo.”²⁰ Temos a predominância da linguagem do normal e do patológico, caracterizada por saberes, instituições e especialistas emergentes com discursos que determinam o quadro patológico da doença mental. Como ressalta Legrand, a objetivação da loucura, qualificada como uma psicopatologia da doença mental, “se apóia sobre a identificação de uma gênese complexa que implica em numerosas sínteses históricas entre tipos de discursos, normatividades e formas de percepções distintas.”²¹ Agora, o louco (doente mental) precisa ser exilado em instituições apropriadas (os asilos) onde se possa conhecer as causas da patologia e tentar sua cura. Como salienta Guillaume Le Blanc, é precisamente esta “separação absoluta da razão e da desrazão que torna possível o tratamento moral da melancolia, da demência e do idiotismo no interior do asilo, que permite um governo médico inédito sobre o louco”.²² Percebe-se o desenhar de uma relação entre o saber e o poder, com o que Legrand vai assinalar como a subjetivação da loucura “podendo defini-la como alienação subjetiva do homem com relação a si mesmo e a sua natureza, alienação subjetiva vista,

¹⁹ FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo : Perspectiva, 1997, p. 520.

²⁰ KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault*. Uma leitura de Kant. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2011, p. 201.

²¹ LEGRAND, S. *Les normes chez Foucault*. Paris : PUF, 2007, pp. 180-181.

²² LE BLANC, G. *Le sujet de la folie ou naissance de l'homme moderne. Foucault e les Lumières*, 2006, p. 79.

assim, como causa necessária para a prática de internamento, vista, assim, como movimento de liberação e de retorno do alienado a si.²³ O que é este retorno a si? Instaurar sua identidade de sujeito de razoabilidade, permitindo assim que possa exercer sua autonomia, fazendo o uso correto de seu discernimento. Para isto, precisa ser objetivado e sujeitado como alguém passível de intervenção de um aparato institucional que o regula e “deve-se saber vigiado, julgado e condenado”.²⁴ A razão que exclui a loucura, agora a submete como objeto de saber. “A loucura é entregue ao conhecimento”.²⁵ Torna-se assim, algo constituído como objeto para o pensamento.²⁶ Na modernidade, o doente mental é alienado de si mesmo quando se torna objeto para outro – o médico, o especialista na patologia da mente. Surge o psiquiatra, juntamente com a instauração da hospitalização das cabeças, a hospitalização orgânica e a hospitalização psicológica.²⁷ Este sujeito de saber que concentra não só os poderes alienantes da ciência, mas também os damoral e da sociedade. Observemos um efeito ético e também político essencial: o sujeito louco clássico podia aparecer como outro que não ele mesmo. Já a experiência do sujeito na modernidade, referente à loucura, busca-se ter o acesso a sua verdade de louco, de alienado, ocasionando sua perda de liberdade. Evidencia-se um sistema típico de toda uma sociedade possuidora de regras e práticas de coerção, fomentando os jogos de exclusão. Não existe “uma sociedade natural: toda sociedade ao construir uma coação, constrói simultaneamente um jogo de exclusão”.²⁸ Existem os indivíduos que não seguem estas coerções (morais, familiares, direito) e, ao mesmo tempo, não ocupam um lugar de produtividade dentro de nossas sociedades contemporâneas capitalistas. Como afirma Foucault: “O doente mental é aquele que não só não consegue trabalhar, como também não pode adaptar-se às regras da moral familiar, e que não pode integrar-se a este sistema ético e jurídico europeu burguês”.²⁹ Como definir as diferentes expressões de doenças mentais? Através de discursos de saber sobre a doença mental, que sujeita o indivíduo como sujeito doente mental – só então assume a sua loucura. Significa que há um discurso sobre o louco que o objetiva como vítima de uma doença. Por este motivo deve ser curado, em função das “exigências de nossa sociedade capitalista para devolvê-lo ao circuito de trabalho ordinário, do trabalho normal, isto é, do trabalho obrigatório.”³⁰ Assim, a

²³ LEGRAND, S. *Les normes chez Foucault*. Paris : PUF, 2007 p. 186.

²⁴ FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*, 1978, p.494.

²⁵ *Ibid.* p.449.

²⁶ VEYNE, P. Foucault et le dépassement du nihilism. In. *Michel Foucault philosophe*. Rencontre Internationale. Paris: Seuil, 9, 10, 11 janvier 1988, pp. 399-401.

²⁷ FOUCAULT, M. *La Folie et la société. Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, 2001, p.498.

²⁸ *Ibid.* p.482

²⁹ *Ibid.* p. 487.

³⁰ *Ibid.* p.498

continuidade ética entre o mundo da loucura e o da razão repousa sobre uma segregação social e espacial no asilo, condicionando-se pela separação sem apelo entre a razão e a loucura. Como afirma Foucault:

Trata-se de operar sínteses morais, assegurar uma continuidade ética entre o mundo da loucura e o da razão, mas praticando uma segregação social que garanta à moral burguesa uma universalidade de fato e que lhe permite impor-se como um direito a todas as formas de alienação.³¹

Esboça-se a partir desta relação política e loucura, os passos muito iniciais da genealogia do poder foucaultiana, redescrivendo a gama de práticas de exercício do poder ligadas à constituição de sujeitos « loucos » ou « doentes mentais », identificando estas práticas que revelam uma forte interação saber-poder como próprio da formação da subjetividade moderna ocidental. Uma história dos limites, que como observa Câmara Leme, quando nos reportamos à noção de limite, algo ou alguém é colocado para fora destes.³² Estabelecem-se divisões e exclusões. Uma sociedade estabelece critérios para afastar e excluir, necessitando construir identidades para exercer este isolamento. Ao analisar uma « história da loucura », Foucault identifica como sendo originária a “cesura que se estabelece entre razão e não-razão”³³ que antes da Modernidade, estavam implicadas, pois não existia uma divisão original entre elas. Os limites, são a região de exercício da divisão originária de determinada sociedade³⁴, que se “rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior.”³⁵ Uma outridade que se coloca como algo a ser excluído pelo discurso e as técnicas da mesmidade, pois se apresenta como estranha e ameaçadora. O outro é uma dificuldade que sempre reclama um espaço, um território, uma presença. A loucura encontra-se desterritorializada e não pode ocupar o espaço da mesmidade da razão. No território dos limites, a experiência-limite como a da loucura, encontra-se não apenas em um jogo identitário, mas como afirma Colombani:

Las culturas llegan a dijudar el escenario de la mismidad a partir de un juego de exclusiones para la cual se instala un discurso que possibilita y avala tal juego ; la razón, la salud y lo legal son esos ámbitos-discursos que sientan las bases de la partición razón-sin razón. Aquello que ocupa el topos de la exclusión es lo diferente-desordenado-caótico-peligroso.³⁶

Interessante observar a forma moderna de objetivar a loucura: enquanto sujeito alienado, este precisa « dizer a sua verdade enquanto louco » para que se possa intervir sobre sua mente

³¹ FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*, 1997, p. 489.

³² CÂMARA LEME, J. L. A Desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In. *Foucault e o Cristianismo*. Candioto, C. e Souza, de P. (Orgs.) . Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012, p. 26.

³³ FOUCAULT, M. Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique. *Dits et écrits* II, 2001, p. 187.

³⁴ CÂMARA LEME, J. L. A Desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In. *Foucault e o Cristianismo*. Candioto, C. e Souza, de P. (Orgs.) . Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 26.

³⁵ FOUCAULT, M. Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique. *Dits et écrits* II, 2001, p. 188.

³⁶ COLOMBANI, M. C. *FOUCAULT y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 41.

doente ou (talvez não seja descabido dizer) sua « alma atormentada » pela alienação, para curá-lo de modo que possa ser classificado como « normal ». Mais tarde, no curso *O poder psiquiátrico*, o autor destacará as técnicas de « interrogatório », utilizadas para extrair a verdade do louco; como através das práticas de interrogatório, obriga o louco a identificar sua loucura e identificar-se com ela.³⁷ Neste momento, segundo Foucault: “O saber médico, que portanto, ainda não passava de uma marca do poder, viu-se convocado a falar, não mais simplesmente em termos de poder mas em termos de verdade.”³⁸ Esclareça-se o fato de que não se nega o fato histórico que envolve a loucura. Importa, sim, a sua condição como objeto a ser pensado e problematizado; o que passa a ser negada é sua « constituição natural » – a loucura tematizada não como objeto natural, mas sim como construção de discursos embasados em saberes que descrevem a verdade da razão sobre a alienação da loucura em uma determinada sociedade que possui sua política de verdade.³⁹

Obviamente, a questão do governo pastoral cristão ainda está um tanto distante ou talvez de modo ainda velado quando Foucault trata da história da loucura, mas não se pode deixar de apontar alguns elementos importantes que relacionam o pastorado com a política da loucura: o penitente precisa confessar sua verdade interior para uma autoridade que o classifica como pecador ou inocente. Esta verdade pode ajudar ao pastor a cuidar da alma doente pelo pecado de quem confessa e, assim, salvá-lo. O louco, enquanto fora da razão, estando alienado da verdade da razão, precisa dizer o que é sua verdade desrazão, para que possa ser curado deste « mal ». Assim como se estabelece uma relação de obediência entre quem confessa o pecado e o diretor de consciência, o psiquiatra ou psicólogo atua como diretor da consciência do alienado para salva-lo, isto é, para que fique são. O sujeito se reconhece e é reconhecido como louco; condição inclusive que apresenta o próprio sujeito como « culpado pela sua loucura » e, por esta razão, precisa ser internado e tratado, segundo a orientação de especialistas. Não parece despropositado afirmar que « suas almas precisam ser orientadas por alguém que as conduza ». O indivíduo ao confessar a sua « verdade interior », deve se reconhecer como culpado pelos seus pecados e, por intermédio do pastor, obedecer as orientações de como se conduzir para se redimir. As práticas utilizadas na internação asilar do louco, semelhante às práticas do pastorado cristão, também determinam que este “deve

³⁷ “O interrogatório é certa maneira de fixar o indivíduo à norma da sua própria identidade – quem é você? Como se chama? Quem são seus pais? Como foram os diferentes episódios da sua loucura? – de vincular o indivíduo, ao mesmo tempo, à sua identidade social e assinalação de loucura que lhe foi conferida por seu meio” (FOUCAULT, M. *O Poder Psiquiátrico*. Curso do Collège de France (1973-1974). Tradução : Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 300).

³⁸ Ibid. p. 301.

³⁹ Id. Dits et écrits II, 2001, pp.

reconhecer sua culpabilidade e libertar-se dela, deixar transparecer a verdade de sua doença e suprimi-la, reatar com sua liberdade ao aliená-la ao querer do médico.”⁴⁰ Aponte-se aqui uma outra característica muito próxima ao poder pastoral: a mortificação de si.

Em *As Palavras e as Coisas*, interroga-se o ordenamento interno dos saberes positivos de uma determinada época. A verdade das ciências humanas se inscreve no dispositivo geral da finitude característica da *episteme* moderna. O projeto de verdade sobre o « homem » pensasuaconstituição no âmbito das modalidades dos saberes científicos, para se compreender como o sujeito pôde, em determinada época, transformar-se em objeto de conhecimento e, inversamente, como esse estatuto teve efeitos sobre as teorias do sujeito como ser vivo, falante e trabalhador.⁴¹ Importante salientar como estes saberes, inscritos como ciências humanas, ao abordarem a temática do homem, enquanto ser vivo, sujeito falante e trabalhador, serão importantes para a “emergência da população como correlato de poder e como objeto de saber.”⁴² Quando em seus cursos no Collège de France, no período final dos anos 70, Foucault tece suas análises relacionadas às práticas poder/saber, salienta-se que esta noção de homem, inexistente na soberania, constituindo-se sujeitos de direito. Como destaca o autor, torna-se possível a constituição:

Da população como correlato das técnicas de poder que pudemos ver abrir-se toda uma série de domínios de objetos de saberes possíveis. E, em contrapartida, foi porque esses saberes recortavam sem cessar novos objetos que a população pôde se constituir, se continuar, se manter como correlativo privilegiado dos modernos mecanismos de poder.⁴³

Como se pode observar, nesse contexto da arqueologia, o que se abre é uma crítica histórica que possibilita o aparecimento de outro olhar em torno da questão da subjetividade, para entendê-la como um modo de relação entre os saberes e o conjunto de práticas discursivas presentificadas na objetivação dos indivíduos, enquanto alvo dos ditos saberes médico e psiquiátrico; ou de uma arqueologia do saber sobre o homem, não apresentando qualquer intenção transcendental – buscando “desprender estruturas universais responsáveis por todo o conhecimento ou toda a ação moral possível, além de tratar dos discursos que pensamos, dizemos e fazemos, como outros tantos acontecimentos”⁴⁴

Desta feita, faz-se necessário, segundo Gerard Lebrun, não perguntar de modo vago pelo Sujeito ou o Homem, mas sim indagar arqueologicamente: como no Ocidente, o Homem

⁴⁰ FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*, 1997, p. 521.

⁴¹ Id. *As Palavras e as Coisas*. Uma Arqueologia das Ciências Humanas. Tradução de Salma Muchail. São Paulo : Martins Fontes. 1999, pp. 343-417.

⁴² Id. *Segurança, Território, População*. Cursos do Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 103.

⁴³ Ibid. p. 103.

⁴⁴ Id. *What is Enlightenment? Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1396.

foi feito sujeito individual, sujeito na vida, sujeito de uma linguagem, ou se fez sujeito de uma sexualidade? Deve-se fazer o sujeito tornado osujeito em estilhaços.⁴⁵ Não obstante, se faz necessário examinar os arquivos que identifiquem as práticas, as modificações teóricas e toda uma conformação de saberes de uma determinada época que deram forma ao Sujeito. Foucault afirma que o objetivo de sua pesquisa foi "produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura."⁴⁶ Fato que só foi possível, segundo afirma Araújo, quando "ocorreu a objetivação do homem."⁴⁷ E como foi possível objetivar o homem? Quando da constituição das empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem que tornaram possível pensá-lo. Este passa a se encontrar em uma condição interessante: nas condições empíricas de haver alguém produzindo, falando e vivendo "requisitaram a presença do homem para o saber, do homem objetivado."⁴⁸ Daí sua condição como um "estranho par empírico-transcendental. Significa que as condições que o constituem permitem conhecê-lo. O que marca sua finitude, surgida na possibilidade de objetivá-lo."⁴⁹

Na *Arqueologia do Saber*, explica-se como nos tornamos, na Modernidade, o que nós somos, enquanto sujeitos de conhecimento (objetos de conhecimento) e assujeitados a este. Deste modo, pode-se destacar que a perspectiva histórica arqueológica é totalmente distinta de uma história das ideias: "Não está ordenada pela figura soberanada obra. Não deseja reencontrar o ponto enigmático em que o individual e o social se invertem um no outro. A instância do sujeito criador lhe é estranha."⁵⁰ Como descreve Araújo:

O arqueólogo do saber se interessa não por quem teve tal ou tal ideia, nem qual foi a intenção e quais foram as influências que sofreu, como faz o historiador das ideias, mas sim que essas ideias tenham podido aparecer como acontecimento na ordem do saber.⁵¹

Indubitavelmente temos uma preocupação aparentemente epistemológica, mas é só aparente; ou, pode-se dizer, secundária, pois afinal descreve-se uma análise crítica de como os saberes, ou melhor, como os seus discursos sobre o homem tornaram-se essenciais para sua objetivação e consequente sujeição por parte do poder.

⁴⁵ LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História*. Org. Carlos Alberto Ribeiro de Moura et all. Apresentação de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo : CosacNaify, 2006, p. 353.

⁴⁶ FOUCAULT, M. The Subject and Power. In. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, pp. 208-9.

⁴⁷ ARAÚJO, I. L. *Foucault e crítica do sujeito*. Curitiba : Ed. da UFPR, 2008, p. 106.

⁴⁸ Ibid. p. 111.

⁴⁹ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, 1999, p.436.

⁵⁰ Id. *L'archéologia du savoir*. Paris : Gallimard, 1969, p. 182.

⁵¹ ARAÚJO I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*, 2008, p.97.

1.1 – Poder, Verdade e Sujeito

Se, na proposta recoberta pela arqueologia, o que se coloca em jogo são os procedimentos de produção de saberes correlativos aos regimes de verdade, no início dos anos 1970 acentua-se a análise das relações entre poder, saber e sujeito, caracterizando uma "nova economia do poder moderno."⁵² Dreyfus e Rabinow organizam seu trabalho sobre a obra de Foucault destacando que, em seus textos, se pode compreender a constituição do indivíduo atual como um corpo útil e dócil, caracterizando-se a genealogia do indivíduo enquanto objetificado por práticas de poder/saber e, num outro momento, destaca-se a constituição do indivíduo como sujeito, ou seja: “um indivíduo sujeito à sua forma de identidade determinada, à sua sujeição constituída.”⁵³ A partir da genealogia do poder, segundo Beatrice Han, Foucault, partindo das práticas disciplinares, “retoma o tema da formação das ciências humanas, mostrando a impossibilidade de dissociar sua aparição da forma de poder própria à modernidade, o saber-poder.”⁵⁴ Quando se refere às práticas de objetivação e sujeição, o pensador as analisa de modo genealógico-crítico, como processos históricos de constituição das subjetividades dos indivíduos. Em *Vigiar e Punir* observa-se a análise sobre a perda progressiva de espaço, por parte das antigas práticas de castigo brutais contra os corpos, para as práticas de encarceramento e controle da « alma dos indivíduos » para torná-los disciplinados e dóceis. O cerimonial do suplício era um ritual político importante para manifestar a força material e física do monarca – infringir a lei era afrontar o poder do soberano. No século XVIII estabelece-se discussões no sistema judiciário de como pode-se punir não mais através do suplício dos corpos, passando isso a ser considerado como selvagem e imoral. Estabelece-se uma estratégia de exercício de punição que possa ser inserida modo mais profundo no corpo social; buscou-se um modo racional e econômico de exercer o poder – um meio discreto e econômico de exercer a punição. Agora os criminosos devem ser colocados em estruturas para serem controlados, vigiados, e assim punidos e, também, eventualmente, regenerados. Para tal, esquadrinha-se o seu tempo e espaço. Um tipo de genealogia do indivíduo moderno em face a uma complexa malha de práticas que se efetivam mediante estratégias de poder ilustram “os métodos que permitem o controle minucioso das operações dos corpos, que sofrem o sujeitamento constante de suas forças

⁵² Foucault não se dedica a fundar a legitimidade de um poder estatal ou público no campo de uma filosofia política tradicional, mas sim se dedica a analisar os tipos de práticas de governamentalidade que nos assujeitam, normalizam e nos fazem obedecer. Também não se aplica neste contexto o sentido de economia política.

⁵³ “Estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de *práticas divisoras*. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros” (FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhe: Petrópolis, Ed. Vozes, 2005, p. 231).

⁵⁴ HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Entre l'historique et le transcendantal. Paris : Editions Jérôme Millon, 1998, p. 18.

lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade.⁵⁵ Compreender como tornaram-se sujeitos a partir de um complexo e intricado processo de objetivação que se desenvolve no seio de redes de poderes que os enquadram, dividem, classificam.⁵⁶ As disciplinas produzem sujeitos individualizados e identificados, de acordo com uma subjetividade que literalmente os tornam assujeitados às identidades que lhes são constituídas. Os efeitos das práticas das técnicas disciplinares levam à sujeição, a tornarem o indivíduo, um sujeito preso a uma identidade atribuída como própria à sua constituição. Destaque-se por exemplo, em *A Verdade e as formas jurídicas*, quando se estabelecem as suas verdades, o Direito fomentando os discursos presentes no corpo social, reafirmando valores morais, políticos, econômicos, todos esses frutos da história, ligados uns aos outros para controlar e fixar os indivíduos, ou em outros termos, definir os tipos de subjetividade a serem excluídos, assujeitados e governados em suas condutas. Neste sentido, “as práticas judiciais aparecem como uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre homem e verdade.”⁵⁷ Instala-se uma mudança na forma do castigo, destacando-se o papel importante da exclusão dos criminosos em ambientes de controle e vigilância; semelhante ao que se observou com a loucura: punição que busca seu retratamento e retorno à sociedade (também semelhante ao doente mental que precisa ser curado para retornar ao convívio social). Tal procedimento se expande às fábricas, escolas, quartéis e hospitais, estabelecendo-se assim as práticas disciplinares sobre os corpos dos indivíduos. Prado Filho alude a uma “herança” da individualização pastoral, como contribuidora exatamente para a prática das técnicas de poder individualizador secular moderno, principalmente no que se refere: 1) quando o indivíduo se reconhece como “sujeito de preceitos tomados como verdadeiros para construção de sua identidade”; 2) de assujeitamento, quando se submete a eles se anulando⁵⁸ e 3) de total sujeitamento, quando do resultando na produção de uma verdade secreta e interiorizada do sujeito, a respeito de si mesmo.⁵⁹ Desta feita, ao contrário das filosofias do sujeito, a genealogia do poder deve ser descrita como uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito – inserido na trama histórica que considera a constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objetos, etc., sem ter de se referir a um sujeito, quer ele seja transcendente em relação ao campo de acontecimentos ou perseguindo sua

⁵⁵ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, 2005, p. 119

⁵⁶ Das prisões, as práticas da disciplina se instauram nos quartéis, hospitais, fábricas e escolas, locais onde existem os muros que determinam a arquitetura do encarceramento e da vigilância.

⁵⁷ Id. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, 1999, p. 11.

⁵⁸ Aqui pode se identificar o princípio comum à pastoral cristã de “renúncia de si”, ocorrendo uma total obediência do sujeito ao diretor de consciência, renunciando à sua própria condução.

⁵⁹ PRADO FILHO, K. A política das identidades como pastorado contemporâneo. In. *Foucault e o Cristianismo*. Candiotto, C. e Souza, de P. (Orgs.). Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012, p. 117.

identidade vazia ao longo da história. Com referência a questão da identidade, Prado Filho, enuncia uma “política identitária”⁶⁰ que nos remete a tentarmos compreender “a produção de sujeitos segundo a perspectiva da sua objetivação”, por práticas de poder, necessitando-se abandonar qualquer noção de constituição de uma categoria universal de sujeito (definido como substância possuidora de atributos como seu caráter cognoscente e de direitos naturais⁶¹). Ainda se pode indicar mais sobre a importância da genealogia do sujeito moderno, ao analisar-se o que se denomina como a articulação entre poder/saber e a constituição do sujeito:

Existe, e tentei fazê-la aparecer, uma perpétua articulação do poder com o saber e do saber com o poder. Não nos podemos contentar em dizer que o poder tem necessidade de tal ou tal descoberta, desta ou daquela forma de saber, mas que exercer o poder cria objetos de saber os faz emergir, acumula informações e as utiliza. Não se pode compreender nada sobre o saber econômico se não se sabe como se exercia, quotidianamente, o poder, e o poder econômico. O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeito de poder. O humanismo moderno se engana, assim, ao estabelecer a separação entre saber e poder. Eles estão integrados, e não se trata de sonhar com um momento em que o saber não dependeria mais de poder, o que seria uma maneira de reproduzir, sob a forma utópica, o mesmo humanismo. Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder.⁶²

Logo, a verdade, o conhecimento e a ciência, nunca estarão acima ou separadas do poder: não são transcendentais em relação a ele. Esta crítica marca o estilo de filosofia seguido por Foucault, perseguindo uma tematização próxima da que podemos encontrar em Nietzsche: acredita que um discurso de verdade não se obtém como fruto de uma pesquisa livre e desinteressada, mas sempre através de um exercício de poder – a busca da verdade é sempre interessada.⁶³ Segundo Foucault:

Vivemos em uma sociedade que em grande parte marcha "ao compasso da verdade" - ou seja, que produz e faz circular discursos que funcionam como verdade, que passam por tal e que detêm por esse motivo poderes específicos. A produção de discursos "verdadeiros" (e que, além disso, mudam incessantemente) é um dos problemas fundamentais do Ocidente. A história da "verdade" - do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros - está totalmente por ser feita⁶⁴

Deste modo, apresenta-se como imprescindível lançar um *novo olhar* sobre os mecanismos de nossas instituições e questionar a *verdade* que constitui a nós próprios e suspeitar dos discursos interpretados muitas vezes, como inquestionáveis e que, por esta

⁶⁰ PRADO FILHO, K. A política das identidades como pastorado contemporâneo, 2012, p. 118.

⁶¹ Esta *política das identidades* se expressa através das diversas e diferentes práticas de individuação e totalização, implicadas diretamente com a política da verdade de determinado contexto social. Temos o destaque para a relação direta entre verdade e poder na construção de identidades e, conseqüentemente, no exercício do que Foucault denominará como governo das condutas – e, no caso, referindo-se tanto ao o governo dos outros quanto ao governo de si.

⁶² FOUCAULT, M. Sobre a prisão. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1996, pp. 141-142.

⁶³ *Ibid.* p. 231.

⁶⁴ *Ibid.* pp.231-232.

razão, tornam-se passíveis de serem aceitos sem grande questionamento ou contestação, implicando relações de sujeitos consigo mesmos, jogos de verdade e trabalhos sobre si que resultam numa diversidade de renúncias de conduzir-se a si mesmos e negando-se enquanto sujeitos de maior autonomia. São passíveis de serem conduzidos através do que se pode identificar como “técnicas de rebanho”, comum ao pastorado cristão e agora secularizado como práticas políticas de gestão dos sujeitos.

Devido a este fato, isto é, de estarem sujeitas às regras de produção e circulação social que visam algum tipo de sujeitamento e objetivação, as práticas discursivas se encontram inseridas no seio das sociedades marcadas pelas relações de poder. Foucault enfatiza este caráter das práticas discursivas não só como estratégia de exclusão ou normatização, mas também como sua propriedade de inserção no âmbito da luta política. Como afirma o autor em sua aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970, denominada como *A Ordem do Discurso*: “Eu suponho que em toda a sociedade a produção do discurso está por sua vez controlada, selecionada, e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar os poderes e perigos, dominar o acontecimento aleatório e esquivar sua pesada materialidade”.⁶⁵ Os discursos não são neutros: articulam-se aos mecanismos de poder; estão mesclados às relações de poder. Citando o autor: “O poder não está, pois, fora do discurso. O poder não é fonte e nem origem do discurso. O poder é algo que funciona através do discurso, porque o discurso é ele mesmo, um elemento de uma estrutura estratégica de relações de poder.”⁶⁶ Fazendo uma rápida alusão à *História da Sexualidade I*, acentua-se que “não há de um lado o discurso e de outro o poder, opostos um ao outro (deve-se enfatizar esta ligação direta e intensa). Os discursos são elementos ou blocos de táticas no campo das relações de força; pode haver diferenças e mesmo contradição dentro de uma mesma estratégia.”⁶⁷ Não temos a descrição de sua essência ou de sua origem primordial, mas sim de sua descrição como prática concreta de exercício de poder. Desta forma, não se pode tratar o discurso sem levar em conta sua condição estratégica. Qual a consequência desta condição? Descentralizar a figura da soberania do sujeito, pois remete o discurso aos embates e aos jogos de poder, levantando a questão do sujeito que fala e que pronuncia o discurso, como alguém que não é neutro, mas que toma uma posição para falar daquilo que se ocupa. Como observa Prado Filho, “há um deslocamento do sujeito fundador como aquele que por essência atribui o significado ao discurso e pode assim utilizá-lo para

⁶⁵ FOUCAULT, M. *A Ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Marcos José Marcionilo. São Paulo: Ed. Loyola, 2008, p. 8.

⁶⁶ Id. *Dialogue sur Le pouvoir. Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, p.465.

⁶⁷ Id. *História da Sexualidade 1: a Vontade de Saber*, 1998, p. 99.

enunciar uma ‘verdade’. Há de fato uma materialidade histórica que lhe é própria quanto aos seus jogos e regras, suas políticas de produção de verdades.”⁶⁸ Logo, uma história crítica política externa da verdade retira do sujeito qualquer primazia como instância fundante do discurso. Sendo assim, temos o conceito de *Política da verdade* que coloca a questão da indissociabilidade entre sujeito/verdade/poder de modo mais verdadeiramente crítico quanto às características deste laço. Citando o autor:

Creio que o importante é que a verdade não está fora do poder nem carece de poder. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a coerções múltiplas. Possuindo efeitos regrados de poder. Cada sociedade possui seu regime de verdade, sua política geral da verdade, isto é, tipos de discurso que ela aceita e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira como se sancionam uns aos outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm a função de dizer o que funciona como verdadeiro⁶⁹.

Não estamos fugindo da preocupação foucaultiana por esta questão, haja vista que o pensador, em um texto denominado como *Vérité, pouvoir et soi*, faz a seguinte afirmação:

Les problèmes que j’ai étudiés sont les trois problèmes traditionnels. 1) Quels rapports entretenons-nous avec la vérité à travers le savoir scientifique, quels sont nos rapports à ces “jeux de vérité” qui sont si importants dans la civilisation, et dans lesquels nous sommes à fois sujets et objets? 2) Quels rapports avons-nous aux autres, à travers ces étranges stratégies et rapports de pouvoir? Enfin, 3), quels sont les rapports entre vérité, pouvoir et soi? J’aimerais clore cela par une question: qu’y aurait-il de plus classique que ces questions et de plus systématique que de passer de la question un à la question deux et à la question trois, pour revenir à la question un? C’est précisément là que j’em suis.⁷⁰

Podemos identificar a leitura foucaultiana no sentido arqueológico, quanto da questão da verdade ou dos discursos que embasam saberes que se arrogam de dizer o que é o homem enquanto, louco, trabalhador, ser vivo. A relação genealógica apresenta a correlação entre verdade e poder. A partir deste ponto, deve ser ressaltado como Foucault recusa qualquer utopia referente à verdade pura e livre das práticas do poder: “Não se trata de liberar a verdade de todo o sistema de poder, o que seria uma quimera, porque a verdade é em si mesma poder, mas separar o poder das formas de hegemonia social, econômica e cultural”.⁷¹ As denominadas verdades universais que atribuem o estatuto de sujeito são efeitos de verdade

⁶⁸ PRADO FILHO, K. *Uma História Política da Verdade*. Florianópolis/SC: Ed. Insular, 2006, p. 38.

⁶⁹ FOUCAULT, M. La fonction politique de l’intellectuel. *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, 2001, p. 112.

⁷⁰ “O que tenho estudado são três problemas tradicionais: 1) Quais são as relações que temos com a verdade por meio do saber científico, quais são nossas relações com esses “jogos de verdade” que são tão importantes na civilização e nos quais somos, ao mesmo tempo, sujeito e objeto? 2) Quais são as relações que estabelecemos com os outros por meio dessas estranhas estratégias e relações de poder? Por fim, 3) Quais são as relações entre verdade, poder e si? Eu gostaria de terminar com uma pergunta: Que poderia ser mais clássico do que essas perguntas e mais sistemático do que passar da questão um à questão dois e a três para tornar à questão um? É precisamente aqui que estou”. (FOUCAULT, M. *Vérité, pouvoir et soi*. *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, 2001, pp. 1601-1602).

⁷¹ Ibid. p. 113.

produzidos por mecanismos estratégicos de poder. A verdade não é neutra. A verdade, imbricada com o poder, não é livre e muito menos libertadora, constituindo a articulação entre saber-poder-subjetividade. Cada sociedade possui sua própria política de verdade, permitindo a instauração de regras eficientes para produção de determinadas formas de subjetividades, investido os discursos historicamente de um teor verdadeiro, produzindo “efeitos de poder”, determinando regras para o governo das pessoas, dividindo-as, examinando-as, adestrando-as, sujeitando-as. Ao mesmo tempo, exercem-se práticas de individualização, isoladamente sobre as ações dos indivíduos, e, também, totalizantes, passando a ser exercidas sobre um conjunto de sujeitos. Problematizar a interseção entre poder e verdade permite questionar as condições dos modos de objetivação e sujeição dos indivíduos que são constituídos e identificados como loucos, doentes, desviados ou como sujeitos de desejo. Foucault adverte que:

Il y a des effets de vérité qu’une société comme la société occidentale, et maintenant on peut dire la société mondiale produit à chaque instant. On produit de la vérité. Ces productions de vérités ne peuvent pas être dissociées du pouvoir et des mécanismes de pouvoir, à la fois parce que ces mécanismes de pouvoir rendent possibles, induisent ces productions de vérités et que ces productions de vérités ont elles-mêmes des effets de pouvoir qui nous lient, nous attachent. Ce sont ces rapports vérité/pouvoir, savoir/pouvoir qui me préoccupent⁷²

Deste modo, como observa Araújo, Foucault alinha genealogia com a crítica da *sujeição*⁷³ na condição de que o indivíduo é objetivado pelos saberes das ciências humanas e normalizado pelas disciplinas e o biopoder. Há uma relação direta entre poder, verdade e saberes.

Interessante como o pensador descreve que todo este trabalho se identifica como uma *história crítica do pensamento*. Como afirma o pensador: “Não simplesmente uma história das ideias ou representações, mas a tentativa de responder a seguinte questão: Como um saber pode se constituir? Como o pensamento, enquanto tem relação com a verdade, pode ter uma história?”⁷⁴ O autor destaca que o que procura realizar é a “história das relações que o pensamento mantém com a verdade; a história do pensamento, uma vez que ela é pensamento sobre a verdade. Todos aqueles que dizem que para mim a verdade não existe são mentes simplistas.”⁷⁵ Segundo Portocarrero, Foucault “formula uma investigação direta sobre a

⁷²“Há efeitos de verdade que uma sociedade como a 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 e nos atam. São essas relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam”. (FOUCAULT, M. *Pouvoir et savoir. Dits et Écrits II*. Paris : Gallimard, 2001, p. 404).

⁷³ ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*, 2008, p. 118.

⁷⁴ FOUCAULT, M. *Le souci de la Vérité. Dits et Écrits II*, 2001, p. 1488.

⁷⁵Ibid. p.1489.

relação entre o sujeito e a verdade.”⁷⁶ Deste modo, o problema poder/saber apresenta-se como questão fundamental que permite analisar com mais cuidado e exatidão, as relações entre sujeito e verdade e as diferentes formas de produção de diversos tipos de sujeitos, devido exatamente ao fato de que experiências como punição, sexualidade, sujeito e poder, não são providas de qualquer essência e constituições eternas, mas sim apresentando conformações históricas que se alteram. De acordo com Beatrice Han “a reelaboração da questão da crítica, estudando os jogos de verdade, conduz Foucault a reintroduzir a questão do sujeito.”⁷⁷ Constata-se então que:

O percurso foucaultiano pode então decifrar-se em seu conjunto como a passagem da interrogação arqueológica sobre as condições pelas quais um sujeito pode dizer a verdade à ideia genealógica de possibilidade segundo a qual a verdade é nela mesma a condição de possibilidade maior da constituição de si mesmo⁷⁸.

Vale a pena destacar, que, embora afirmasse que o poder não fosse o seu principal objeto de trabalho, mas sim o sujeito, Foucault reconhece que “enquanto o sujeito é colocado em relações de produção e significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas.”⁷⁹ Não o «poder», mas suas relações de poder. Esta descrição permite observar uma importante virada conceitual realizada pelo autor a partir da constatação de que o sujeito não é uma substância sempre idêntica a si mesma ou fixa em sua construção metafísica, mas consiste em realidade em uma forma sempre em transformação – o que torna imprescindível a investigação histórica das diferentes e diversas formas do sujeito em relação aos jogos de poder. Para diagnosticar o centro destes jogos, a análise ganha uma dimensão microfísica⁸⁰ com relação ao exercício do poder, evidenciando-se a construção de regras legitimadoras de discursos que são forjadas exatamente nas relações de poder e mantidas entre os sujeitos no campo social.

Ao estabelecer a relação direta entre poder/saber, Foucault pode afirmar que continua perseguindo seu problema fundamental: a relação entre sujeito e jogos de verdade. E ao ser interpelado em uma entrevista intitulada como *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* que através de suas pesquisas « sempre impediu de se falar sobre o sujeito em geral », o autor responde:

⁷⁶ PORTOCARRERO, V. *As Ciências da Vida*. De Canguilhem a Foucault. Rio de Janeiro : Editora Fiocruz, 2009, p. 142.

⁷⁷ HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, 1998, p. 13.

⁷⁸ Ibid. p. 21-22.

⁷⁹ FOUCAULT, M. *The Subject and Power*, 1982, p. 208

⁸⁰ O foco das problematizações recaiu sobre a análise da constituição do sujeito através dos jogos de verdade, como produto de múltiplas relações de poder onde são produzidos os sujeitos “normais” – racionais e são ou obedientes – em contraste com os outros, loucos, doentes e delinquentes. Busca-se nos regulamentos de asilos ou prisões, nas circulares administrativas de hospitais e fabricas, ou nos boletins policiais, nestes espaços de heterotopia de exclusão, as ficções que tornaram possíveis a nossa humanidade.

Non, je n'ai pas « empêche ». j'ai eu peut-être des formulations qui étaient inadéquates. Ce que j'ai refusé, c'était précisément que l'on se donne au préalable une théorie du sujet – comme on pouvait le faire par exemple dans phénoménologie ou dans l'existencialismo – et que, à partir de cette théorie du sujet, on vienne connaissance était possible. Ce j'ai voulu essayer de montrer, c'est forme déterminée, comme sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sain, comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir, etc. Il fallait bien que je refuse une certaine théorie a priori du sujet pour pouvoir faire cette analyse des rapports qu'il peut y et les jeux de vérité, les pratiques de pouvoir, etc.⁸¹

Através desta longa citação, fica claro que tipo de « problematização do sujeito » Foucault busca desenvolver, qual o caminho a ser seguido para esta análise e ao mesmo tempo, salienta quais formas de interpretação e de metodologia devem ser recusadas, como modo de tratar deste tema. Seu objetivo passa pela recusa da noção de sujeito como substância. E como o autor destaca, quando indagado se o sujeito é ou não uma substância :

Ce n'est pas une substance. C'est une forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même. Vous n'avez pas à vous-même le même type de rapports lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans une relation sexuelle.⁸²

Tentar elucidar a relação entre o exercício de poder e a produção destas formas de subjetividade, é o objetivo do autor – demonstrar como ocorrem as relações de poder e os jogos de verdade que atravessam os indivíduos, os objetivando e sujeitando. Ainda segundo o pensador: “Et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes de sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse.”⁸³

Não temos então uma análise que toma o aspecto de uma consciência soberana e amante das formas de subjetividade que ela se impõe ou um « transcendentalismo selvagem » como afirma Han.⁸⁴ Tem-se o interesse no ato de um sujeito em se construir, transformar e se

⁸¹“Não, eu não impedi. Talvez tenha feito formulações inadequadas. O que me recusei foi precisamente que se fizesse previamente uma teoria do sujeito – como seria possível praticá-la, por exemplo, na fenomenologia e no existencialismo – e que, a partir desta, se colocasse a questão de saber como, por exemplo, tal forma de conhecimento era possível. Procurei 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 determinado número de práticas, que eram jogos de verdade, práticas de poder. Era certamente necessário que eu recusasse uma certa teoria a priori do sujeito para poder fazer essa análise das relações possivelmente existentes entre a constituição do sujeito ou das diferentes formas de sujeito e os jogos de verdade, as práticas de poder.” (FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*, 2001, p. 1537).

⁸² “Não é uma substância. É uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesma. Você não tem consigo próprio o mesmo tipo de relações quando se constitui como sujeito político que vai votar ou toma a palavra em uma assembleia, ou quando busca realizar seu desejo em uma relação sexual” (FOUCAULT, M. *L'éthique Du souci de soi comme pratique de la liberté. Dist et écrits II*, 2001, p.p. 1537-1538).

⁸³ “O que precisamente me interessa é a constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito, em relações aos jogos de verdade.” (FOUCAULT, M. *L'éthique Du souci de soi comme pratique de la liberté. Dist et écrits II*, 2001, p.1538).

⁸⁴ HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, 2006, pp.20-24.

determinar regras, ao estabelecer uma relação consigo mesmo, exercendo um autogoverno sobre si, identificando-se um tipo de reflexividade prática e não o questionamento sobre a constituição de um sujeito fundador, preocupado excessivamente com o conhecimento do eu e da certeza indubitável. O sujeito suposto por estas práticas de si, pelas artes de existência, é um eu ético antes que um sujeito ideal do conhecimento. Pode-se compreendê-lo assim como um sujeito transformável: um sujeito que se constrói, que determina seus modos de existência e conduta, constituindo sua subjetividade ética através dos exercícios, das práticas, das técnicas, etc. Ao ser questionado o motivo de se dedicar a determinadas formas do poder, do saber e da subjetividade, Foucault responde: “Parto de um problema nos termos em que se coloca atualmente.”⁸⁵

1.2 - Relações de poder e o Sujeito

Foucault, ao afirmar o envolvimento entre o poder e o sujeito, percebe a necessidade de estender as dimensões concretas de poder primeiro visando desenvolver uma melhor análise sobre a objetivação do sujeito.⁸⁶ Significa agora, a necessidade de se apreender o exercício do poder, demarcando-o em determinado campo de práticas e discursos, determinando o funcionamento dessas práticas. Não temos a elaboração de um sistema fechado ou conjunto de fechado de definições, sendo o objetivo primordial captar na especificidade das diferentes e diversas contingências, as várias formas através das quais se identifica o exercício do poder. Assim sendo, temos uma analítica do poder, não mais se apoiando sobre uma teoria global do poder, como também não se busca descrever um poder em si, como se este possuísse uma essência, despossuído de qualquer substancialidade, interpretado não mais como algo acumulável e capitalizável. Colombani afirma que Foucault realiza uma análise política, destas relações concretas, com o intuito de “dessencializar a história, o sujeito e tudo aquilo que aparecia no horizonte metafísico como substancial.”⁸⁷ Rebate-se assim insinuações como a de Han, sobre a presença de uma metafísica do poder de forma não velada em Foucault.⁸⁸ Deve ser analisado em sua existência enquanto « ato », na passagem do seu exercício concreto para ato.⁸⁹ Desta feita, o poder não se detém, mas sim é exercido. Também, como reconhece o pensador,

Deve-se recusar a noção repressiva do poder, passando a expressar uma operação de força que não só pesa sobre as relações de poder como força negativa, mas sobretudo como ação positiva, que permeia as relações, produz coisas, induz o

⁸⁵ FOUCAULT, M. *Le souci de la vérité*. Dits et Écrits II, 2001, p. 1493.

⁸⁶ Id. *The Subject and Power*, 1982, p. 209

⁸⁷ COLOMBANI, C. M. *FOUCAULT y lo político*, 2008, p.241.

⁸⁸ HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, 1998, p. 20-21.

⁸⁹ DUSO, G. *O PODER. História da Filosofia Política Moderna*. Trad. Andrea Ciacchi., Líssia da Cruz e Giuseppe Tosi. Petrópolis : Editora Vozes, 2005, p.488.

prazer, forma saber, produz discursos; o poder produz realidade, produz campos de objetos e rituais de verdade.⁹⁰

Esta produtividade deve ser entendida num duplo significado: produção de agir, através da orientação operada sobre as forças individuais, e produção de sujeitos agentes, através da definição de seu campo de ação.

A dificuldade em se aceitar esta positividade e operacionalidade do poder, deve-se à constituição de um sujeito político e soberano, por essência, embasado por teorias políticas e jurídicas que determinam as noções de « possuídos e despossuídos de poder », « a dominação e a violência do poder » e as « interdições e censuras por parte da estrutura de poder ». Segundo o modelo político-institucional ou da soberania e do direito, o poder é compreendido como algo que pode ser adquirido, cedido, dividido e possuído. As concepções fundamentais da filosofia política moderna, partindo da constituição de contrato entre soberano/súdito à delegação de poder, estão impregnados por esta lógica, que identifica num lugar central a soberania, a partir da qual deriva uma dinâmica unívoca de poder que tudo controla e determina as condições do sujeito soberano que detém ou cede o poder – um direito natural ou adquirido pela lei soberana. O Estado, com sua face Leviatã ou a figura do Príncipe maquiavélico, ainda predomina de modo a dar a ideia deste como estrutura centralizadora e repressiva – o fantasma do Estado facista ou totalitário, sempre usando da violência para reprimir uma classe ou grupo em detrimento de outra, que se beneficiadeste para obter o poder.

O esforço do autor em se opor a estes enfoques fica bem ilustrado no curso em *É Preciso Defender a Sociedade*, mais especificamente na aula do dia 7 de janeiro de 1976, quando Foucault direciona suas críticas ao que denomina de concepção jurídico-liberal e certa interpretação marxista, que apresentam como ponto comum uma análise economicista da teoria do poder ou um *economismo*.⁹¹ Na visão jurídico-liberal o poder é retratado como moeda de troca, uma mercadoria, um direito ou um bem material, passível de ser negociado em composição de contrato⁹², enquanto que, de acordo com a visão marxista, o poder político encontra na economia o seu princípio de funcionamento e sua razão de ser histórica. Na aula de 14 de Janeiro de 1976, Foucault expressa sua total oposição à interpretação filosófica jurídico-liberal⁹³ do poder, recusando-se também a noção de sujeitos de soberania para se

⁹⁰ FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Verdade e Poder, 1995, p. 8.

⁹¹ Id. *É Preciso Defender a Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976) Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2006, p. 28.

⁹² Ibid. p. 29.

⁹³ Ibid. p. 31.

avaliar qual parte de liberdade pode-se ou não alienarem favor do poder centralizador do soberano. A exatamente esta figura, interpretada como o centralizador de todo o poder e que se apresenta como possuidor de uma essência de onipotência e onisciência, segundo as bases legitimadoras do edifício jurídico, que o pensador se opõe. Como aventa o autor:

O personagem central, em todo o edifício jurídico ocidental é o rei. O que está em questão é o rei; é deste, dos seus direitos, de seu poder, dos limites eventuais de seu poder no sistema geral, na organização geral, em todo o caso, do sistema jurídico ocidental.⁹⁴

A figura do soberano em Hobbes (um homem ou uma assembleia) possui poderes tão extensivos que a faculdade de fazer as leis ou revogá-las se encontra em toda a sua possibilidade de ação, legitimada pela teoria da soberania – que, no caso hobbesiano, passa pelo pacto social entre súdito e soberano. Então, a lei serve ao soberano, conforme as necessidades e os sentidos que este defina como corretos para governar os seus súditos.⁹⁵ Esta é a razão pela qual a teoria da soberania mantém-se como principal fonte ideológica e como princípio organizador dos grandes códigos jurídicos. O direito essencial passa sempre pela figura do direito do rei, que, segundo este código jurídico, detém o poder como se este fosse uma substância, algo de posse a ser manipulado, restrito, retirado ou distribuído. Charles Zarka destaca que a leitura tradicional jurídico-política do poder, em termos de soberania, segundo Foucault, é claramente definida como “uma armadilha; e esta armadilha é armada pelo próprio poder. O discurso jurídico-político é o centro desta armadilha, pois tem como base a noção de poder como se constituindo sobre si mesmo.”⁹⁶ Como destaca Foucault:

A teoria jurídico-política da soberania – esta teoria da qual se faz necessário nos desprender se queremos analisar o poder – data da Idade Média; ela data da reativação do direito romano; ela se constitui autora do problema da monarquia e do monarca. E eu acredito que, historicamente, esta teoria da soberania – que é uma grande *armadilha* (grifo nosso) na qual nos arriscamos a cair quando queremos analisar o poder.⁹⁷

A armadilha é a tentação de continuar-se analisando o poder sob a égide de uma teoria jurídica e de soberania que leva sempre à figura de um sujeito que detém a « substância poder ». Questão se concentra, não mais na visão de um poder centralizador, mas se trata sim de analisar como o poder circula e se estende, além de entender seu exercício fora dos limites

⁹⁴FOUCAULT, M. *É Preciso Defender a Sociedade*, 2006, p. 40.

⁹⁵ “O soberano de um Estado, quer seja uma assembléia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis. Dado que *tem o poder* (grifo nosso) de fazer e revogar as leis, pode, quando lhe approuver, libertar-se dessa sujeição, revogando as leis que os estorvam e fazendo outras novas; por consequência, já antes era livre.” (HOBBES, T., *O Leviatã*, 1999, p. 208)

⁹⁶ZARKA, Y. C. *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*. Paris : PUF, 2001, p. 150.

⁹⁷FOUCAULT, M. *É Preciso Defender a Sociedade*, 2006, p. 48.

da teoria de soberania e do edifício jurídico. Foucault refuta a lógica hobbesiana de uma sociedade construída por um consenso e adesão de todos, representando-se um poder de Estado estabelecido acima dos súditos. Este poder de Estado, ilustrado pela figura do soberano, que, com suas decisões (isto é, detendo e manipulando o « poder » segundo as leis do edifício jurídico) organiza o conjunto de todos os súditos. Sem este poder político, qualquer tipo de acordo ou pacto se torna inviável ou instável. Como cita o próprio Hobbes: “acordos sem a espada não são mais do que palavras.”⁹⁸ O acordo se concentra exatamente na garantia da segurança interna do corpo social, através do contrato com o poder soberano. O Estado representa a forma de se garantir a paz e a segurança, ante a ameaça de conflitos, a subsequente dissolução da sociedade e o retorno ao estado de natureza.

O que precisa ser quebrado como paradigma para « compreensão do é o poder » é um tipo de fusão indissolúvel, aceita por toda uma tradição jurídica e filosófica, entre súdito e soberano, totalmente ineficiente para a compreensão de sua mecânica difusa, capilar, fugidia, mas extremamente constitutiva dos espaços de modos de ser e estar nas relações entre os indivíduos. Não se pode mais cair na armadilha de se tentar encontrar o poder em um ponto fixo e central, como algo que, por direito, deve ser possuído por alguém, como é representado na teoria de soberania. Rejeita-se o poder como uma essência e o sujeito soberano como algo natural. Rajchman assevera a inversão desenvolvida por Foucault no pensamento político ao que chama de « teoria da soberania », formulando uma análise de poder que é o oposto exato de Hobbes.⁹⁹ Esta inversão desemboca em uma nova metodologia de análise sobre o poder, fazendo-se necessário:

Apreender o poder nas suas extremidades, nos seus últimos alinhamentos, em sua forma capilar, ou seja, pegar o poder nas suas formas e instituições mais regionais, mais locais, sobretudo onde esse poder, transbordando as regras de direito que o organizam e delimitam, se prolonga por conseguinte para além dessas regras, investe nas instituições, adquire corpo nas técnicas e se dota de instrumentos materiais de intervenção.¹⁰⁰

A partir desta nova postura metodológica o objetivo não se direciona mais em se saber “de onde vem o poder, para onde ele vai, quem o possui ou não, mas sim por onde ele passa; como isso se passa; quais são todas as relações de poder e de que modo se podem descrever algumas das principais relações de poder exercidas em nossa sociedade.”¹⁰¹ Foucault, no início da aula de 21 de janeiro de 1976, põe de modo explícito seu objetivo: “Quereria mostrar-

⁹⁸ HOBBS, T. *O Leviatã*, 1999, p. 224.

⁹⁹ RAJCHMAN, J. FOUCAULT: A Liberdade da Filosofia. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1987, p. 52.

¹⁰⁰ Ibid. p.41.

¹⁰¹ FOUCAULT, M. *Sexualité et Pouvoir. Dits et écrits II*, 2001, p.567.

vos que o modelo jurídico da soberania não era, segundo creio, adaptado a uma análise concreta da multiplicidade das relações de poder.”¹⁰² Desta forma, não é mais o poder que deve ser o foco da análise política e ética, mas a constituição da rede de relações de exercício de poder no âmbito social. Importa agora compreender os mecanismos de exercício do poder e, assim, se vislumbrar as formas de relações de poder, exercidas de modo múltiplo e difuso. Precisa-se interpretar o exercício das práticas de poder não mais como negativo e obstruidor, mas sim positivador e produtor de subjetividades controláveis e úteis. Segundo afirma Foucault : “Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais que uma instância negativa que tem por função reprimir.”¹⁰³ Esta produtividade foi assinalada pelo autor em *Vigiar e Punir*, quando ocorre um “verdadeiro desbloqueio tecnológico da produtividade do poder.”¹⁰⁴ Esse tipo de poder opera por meio de estratégias, táticas e técnicas sutis de adestramento: uma sujeição física, política e moral dos indivíduos que possam ser assim melhor « conduzidos ». Como afirma o pensador: “As formas de poder tradicionais, rituais, dispendiosas, violentas foram substituídas por uma tecnologia minuciosa e calculada da sujeição.”¹⁰⁵ Esta « virada metodológica » retira o sujeito do campo da essencialização da teoria soberana, colocando-se agora a questão envolvendo « o que somos nós » a partir de como somos produzidos, no seio de práticas que reúnem saberes acoplados ao exercício das estratégias de poder.

Passa-se a tentar identificar suas ramificações e as suas formas, para a descrição de uma *microfísica do poder*¹⁰⁶ das relações cotidianas, onde os indivíduos concretos (e não idealizados como sujeitos naturalmente soberanos) exercem poder sobre a ação de outros indivíduos – isto é, identificar como ocorre o exercício de poder de uns sobre os outros. Portanto, trata-se de buscar analisar o poder partindo não de um centro, mas sim o inverso, isto é, partir de micro-poderes que atravessam a estrutura social e identificar como se relacionam com a estrutura mais geral do poder que seria o Estado. Como afirma o autor:

Trata-se de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos¹⁰⁷.

¹⁰² FOUCAULT, M. *É Preciso Defender a Sociedade*, 2006, p. 55.

¹⁰³ Id. *Verdade e Poder. Microfísica do Poder*, 1996, p.8

¹⁰⁴ Ibid. p.8-9

¹⁰⁵ Id. *Vigiar e Punir*, 2005, p. 182.

¹⁰⁶ Id. *Microfísica do Poder. Poder-Corpo*, 1996, pp. 145-53.

¹⁰⁷ Ibid. p. 182.

Descreve-se “um poder que correria ao longo de toda a rede social, agiria em cada um de seus pontos, e terminaria não sendo mais percebido como poder de alguns sobre alguns, mas como reação imediata de todos em relação a cada um.”¹⁰⁸ Como ressaltado anteriormente, temos o poder em ato, mesmo que se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apoia sobre estruturas permanentes. Como cita Foucault: “São relações localizadas em diferentes níveis e formas; essas relações de poder são móveis, ou seja, podem mudar, não são dadas de uma vez por todas.”¹⁰⁹ O que interessa é exatamente problematizar e analisar as mecânicas heterogêneas do exercício do poder, traçadas nas estruturas sociais complexas da atualidade – diferentemente da teoria política clássica que centra suas análises na relação sociedade e Estado, voltada para a macropolítica e para a questão da soberania. Claro que o Estado não desaparece, mas a sua concepção passa a ser amoldada conforme a qualificação de exercício de poderes difusos. Significa dizer, que não é deve ser mais interpretado como o ponto central que realiza e detém o poder, mas passa a ser descrito como um dos mecanismos de práticas de poder (que se encontra inserido nas relações de poder, mas não é o seu berço). Foucault o descreve como: “Um dos momentos de aparição do poder, junto com tantos outros que se manifestam no cotidiano das relações humanas”. O autor afirma que busca investigar o que denomina como “inflação do poder”:

J’essaie, au contraire, de voir comment, dans vie quotidienne, dans des rapports qui sont ceux entre les gens raisonnables, entre les malades et les médecins, enfin dans tout ça, il y a des inflations de pouvoir. Autrement dit, l’inflation de pouvoir, dans une société comme la nôtre, n’a pas une origine unique qui serait l’État et la bureaucratie d’État.¹¹⁰

E o sujeito? Este é construído em redes de práticas sociais que sempre incorporam relações de poder. Foucault realiza uma problematização histórica dos diversos tipos de subjetividades construídas – delinquentes, homossexuais, doentes mentais etc. Transparece uma percepção de funcionalidade do poder, como um tipo de mecânica que não se limita a um “local específico”, mas encontra-se disseminado por toda a estrutura social e a perpassa. O que se quer demonstrar é o fato de que “o poder está em toda parte; não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares.”¹¹¹ A sua problematização coloca em evidência problematizar também o que somos, através de práticas de saber que produzem as

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, 2005, p. 107.

¹⁰⁹ Id. *L’éthique du souci comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, 2001, p. 1530.

¹¹⁰ “Busco verificar como, na vida cotidiana, nas relações entre os sexos, nas famílias, entre doentes mentais e as pessoas sensatas, entre doentes e os médicos, enfim, em tudo isso, há inflação de poder. Dito de outro modo, a inflação de poder, em uma sociedade como a nossa, não tem origem única, que seria o Estado e a burocracia de Estado”. (FOUCAULT, M. *Pouvoir et Savoir. Dits et écrits II*, 2001, p. 408).

¹¹¹ Id. *História da Sexualidade 1: a Vontade de Saber*, 2005, p. 89.

subjetividades, assujeitando-as e as normalizando, a partir de determinados tipos de técnicas e estratégias.

Retornando a *Vigiar e Punir*, Foucault demonstra como surgiram, a partir do século XVII, técnicas de ato-poder centradas nos corpos dos indivíduos, não mais com o objetivo de supliciá-los, mas sim utilizá-los em sua utilidade e produção. Tais técnicas, denominadas de disciplinas, se apresentam como um mecanismo cujos “métodos permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade e utilidade.”¹¹² O mecanismo das disciplinas trabalha diretamente os corpos dos indivíduos, manipulam seus gestos e comportamentos, formam-nos, adestram-nos. Experimenta-se a emergência histórica do que o autor denominará como “sociedade disciplinar.” Não há repressão ou violência excessiva, pois, afinal, as disciplinas surgem com a expansão da produção e grande explosão demográfica do século XVIII, por este motivo a disciplinarização dos corpos individuais, apresenta como característica especial, a fabricação de um tipo de subjetividade necessária ao bom funcionamento de uma cada vez mais pungente economia capitalista. Destaca-se sua importância para o exercício de um poder de gerenciamento sobre a ação dos indivíduos, pois este pode ser descrito como “a fabricação de corpos submissos e excitados, corpos dóceis. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e as diminui (em termos políticos de obediência).”¹¹³ Entende-se que, nesta “anatomia política”, técnicas de assujeitamento são aplicadas para um aproveitamento econômico dos corpos, inibindo ao mesmo tempo algum tipo de “resistência” a este assujeitamento. Produzem-se subjetividades normalizadas a partir de técnicas de poder disciplinar. CandiOTTO assevera que, ao desenvolver sua análise referente à normalização disciplinar, Foucault aparentemente faz uma associação das técnicas disciplinares com as práticas cristãs de normalização do comportamento e docilização da alma (observáveis nas escolas e nos seminários) compondo com a anátomo-política institucional de cunho secular, “o canteiro histórico moderno da sociedade disciplinar.”¹¹⁴

Em a *Vontade de Saber*, Foucault passa a analisar, no último capítulo, o que denominará por biopoder, que deve ser entendido como um poder que se aplica à vida dos indivíduos, isto é, aos corpos, naquilo que eles têm em comum: a vida, o pertencimento a uma espécie. Há um deslocamento da noção de poder sobre a vida exercida pela lei do soberano

¹¹² FOUCAULT, M *Vigiar e Punir*, 2005, p. 118.

¹¹³ Ibid. p.119.

¹¹⁴ CANDIOTTO, C. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault : elementos de contexto. In. *FOUCAULT e o cristianismo*. CandiOTTO, C. & De Souza, P. (Orgs.). Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012, p.17.

que antes dispunha da vida dos seus súditos, podendo tirar-lhes a vida quando se sentia ameaçado ou suas leis desobedecidas. Passa-se a exercer não mais um direito de morte, mas sim o de gerir a vida e, para garanti-la, se a deixa morrer. Como explica Foucault: “Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ele se torna o ponto mais secreto da existência.”¹¹⁵ Conforma-se uma biopolítica porque os novos objetos de saber, que criam “a serviço” do novo poder, se destinam ao controle da própria espécie; e acarreta na emergência de novo agente político identificado como *população*. Um conceito inédito que se constrói para dar conta de uma dimensão coletiva de seres vivos; que até então não representava qualquer importância política no campo dos saberes. E, para compreender e conhecer melhor esse corpo é preciso não apenas descrevê-lo e quantificá-lo – por exemplo: em termos de nascimento e de mortes, de fecundidade, de morbidade, de longevidade, de migração, de criminalidade, etc. – mas também jogar com tais descrições e quantidades; combinando-as, comparando-as e, sempre que possível, prevendo seu futuro por meio do passado. Esta situação original desemboca na produção de múltiplos e recentes saberes, como a Estatística, a Demografia e a Medicina Sanitária. Mais especificamente, tais saberes e processos são “assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população.”¹¹⁶ Então, a biopolítica, pode ser entendida como uma tecnologia de exercício de poder sobre o corpo-população, com o objetivo de racionalizar a melhor gestão das suas necessidades vitais – que se transformam segundo a problematização referente à gestão da vida coletiva, alvos de ação de uma prática de governo. Exerce-se um poder sobre a vida, exemplificado nestas duas tecnologias de poder, visando racionalizar sua gestão – uma anatomo-política do corpo individual e um conjunto de intervenções e controles reguladores, expressando-se como uma biopolítica da população. Se, com a disciplina, estabelece-se uma normalização mais individual, com o biopoder, instaura-se uma prática normalizadora de modo totalizante sobre a vida da população.

Questiona-se então: o que significa gerir de modo racional a vida? Esta se torna a orientação da análise foucaultiana, passando a problematizar “os efeitos do governo sobre a vida”. Efeitos que não se aplicam nos corpos, necessariamente, como ação física, mas que se materializam como “ação de conduzir condutas”. Inicia-se um novo direcionamento na pesquisa, levando-se a questionar o seu modelo escolhido no curso *É Preciso Defender a*

¹¹⁵ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*, 2005, p. 130.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 131.

Sociedade, como o ideal para ilustrar as relações de poder, ao recusar o economismo das concepções liberal e marxista: o modelo estratégico da guerra.¹¹⁷

Em *Le sujet et le pouvoir*, Foucault, reafirmando seu propósito de produzir uma história das diferentes e variadas formas de subjetivação do ser humano no Ocidente (e não analisar os fenômenos do poder) descreve que o exercício do poder consistiria principalmente na « condução de condutas ». Esta sutileza de ato-poder nas relações de poder não é captada pelas teorias de soberania-direito e também não são apreendidas pelo modelo da guerra. Por sua vez, embora atente para o que denomina como forma equivocada do termo « conduta », o pensador reconhece sua importância para se captar o que há de mais específico nas relações de poder: a conduta reflete, ao mesmo tempo, o ato de « conduzir » os outros e o modo de se conduzir. Sendo assim, as relações de poder se caracterizam como “le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire : mais du côté de ce mode d’action singulier – ni guerrier ni juridique – que est le gouvernement.”¹¹⁸ Esta forma singular apresentada como o ato-poder de conduzir as condutas torna inadequada a hipótese da guerra, pois não coincide com o elemento principal que Foucault surpreendentemente insere ao tratar das relações de poder: a « liberdade ». As relações de poder não inibem espaços de liberdade, abrindo a possibilidade de resistências. O poder só pode ser exercido apenas sobre sujeitos livres que disponham de um campo de várias formas possíveis de conduta. Caso sature-se esta relação, envia-se para uma situação de dominação. Como destaca o autor :

O poder não se exerce senão sobre sujeitos livres e na medida em que são livres. Entendemos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante deles um campo de possibilidade onde se podem dar muitas condutas, muitas reações e formas de comportamento.¹¹⁹

Percebemos uma originalidade até hoje muito criticada pelos que defendem o antagonismo entre liberdade e poder: estes são sujeitos livres sob os quais se exercem os efeitos de poder, mas que também exercem poder como forma de resistência. Ao destacar-se a liberdade, esta não se coloca aqui como a entrega na mão de outrem ou como a transferência dos próprios direitos em nome de uma instituição que estaria acima dos indivíduos e a eles seria exterior, como o é no caso do poder estatal ou para se estabelecer um contrato social

¹¹⁷ O autor se questiona se “a relação de força na ordem política será uma relação de guerra? Pessoalmente, por ora não me sinto nada pronto para responder, de forma definitiva, com um sim ou um não “ (FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, 2001, p. 206).

¹¹⁸ “O modo de relação próprio do poder, não há mais que buscá-lo do lado da violência ou da luta, nem do contrato ou do nexa voluntário, mas do lado desse modo de ação singular, nem guerreiro e nem jurídico, que é o do governo” (FOUCAULT, M. *Le sujet et le pouvoir. Dits et Écrits II*, 2001, p. 1056).

¹¹⁹ FOUCAULT, M. *Le sujet et le pouvoir. Dits et écrits*, 2001, pp. 1056-1057

visando paz e segurança. Levando-se em conta que as relações de poder não são exercidas como ações de repressão e coerção física pela violência, não se trata de um modo de ato-poder exercido diretamente ou indiretamente de forma material sobre os indivíduos. Temos os atos de poder identificados com as formas como os sujeitos se conduzem e são conduzidos. O mecanismo de seu exercício passa pelo modo de ação que se exerce sobre os sujeitos e como estes se encontram na condição de que, enquanto também são livres, também exercerem o poder. Nesta relação, enquanto podem agir, refletem uma mecânica de “ação sobre ações”. Sendo assim, as relações de poder passam a ser interpretadas como da ordem do governo ou governamento, consistindo na ação de condução de condutas. Surge a problemática do governo no seu sentido abrangente, tratando-se da conduta como um conjunto de ações sobre ações possíveis, abrindo possibilidades do governo como relação entre sujeitos, agindo sobre as ações de outros (ato de conduzir os outros) e também a dos sujeitos se conduzirem a si mesmos, estabelecendo o governo como relação consigo mesmo (ato de conduzir a si mesmo). Abre-se o caminho para se problematizar a relação entre as formas de governo de si e governo dos outros. As práticas de objetivação-subjetivação situam-se entre estes dois modos de governar. Quando se utiliza do neologismo “governamentalidade” para tratar da problemática das práticas de governar não se atribui, a esta noção, um sentido fechado e unívoco, mas sim o mais amplo possível. Esta amplitude não pode deixar de nos levar a recordar para o fato de que, em sua genealogia do poder (abandonando a concepção tradicional do poder como mecanismo essencialmente jurídico, que dita a lei ou do poder como interdição), falar de «poder » significa referir-se às relações entre indivíduos.

Outro fator importante a destacar é que esta concepção de governamentalidade (ou o governo dos homens) permitiu a Foucault construir uma articulação entre verdade, poder e subjetividade, ilustrando o que se denominaria como « artes de governar » que incluem, em sua ampla descrição as práticas de governar a si mesmo, o governo dos outros e as relações entre estes dois atos de condução. Assim, partindo do neologismo governamentalidade, problematiza-se uma nova racionalidade política em nossa atualidade, analisando os efeitos do *governamento*¹²⁰ sobre a vida da população enquanto um capital humano a ser gerenciado – que podemos identificar como uma biogovernamentalidade neoliberal¹²¹, que guarda traços do poder pastoral cristão, ainda que com objetivos outros e secularizados. O conceito de

¹²⁰ Termo utilizado e sugerido por Alfredo Veiga-Neto, inspirado do termo derivado do francês (*gouvernement*) para diferenciar o ato-poder enquanto condução de condutas da noção comum de governo, enquanto instituição administrativa, social e política. Aplicaremos esta expressão em várias passagens de nosso trabalho.

¹²¹ Trabalhamos esta noção como uma referência direta sobre a conexão de uma biopolítica sobre a vida dos corpos, e como se pode governá-los segundo critérios desta biopolítica, inserida na racionalidade neoliberal. Apontamos assim, uma forma de governamentalidade que denominamos como *biogovernamentalidade*.

governamentalidade permite analisar a racionalização do poder e as suas artes de governo— desde a antiguidade grega até o neoliberalismo atual – além de práticas de liberdade que se opõem ao governo excessivo dos outros. Pode-se pensar alternativas de formação de um sujeito político, mais apartado das estratégias da representação e participação tradicionais, e um sujeito ético que recuse uma cultura política entendida basicamente como aprendizagem de normas, convenções e práticas de regulação institucionais. Vem embutida, em toda esta nova paisagem conceitual, a questão crucial com relação ao governo e liberdade: como não ser governado? Esta questão demonstra o modo pelo qual sujeitos livres se governam uns aos outros – fazendo uso de seu poder de escolha em como não ser governados de tal modo; escolhendo novas formas de governo. Sato ressalta a mudança da análise do poder em Foucault que defende o mecanismo do poder enquanto: “Un ensemble de relations réversibles renvoi au problème de la résistance. Cela veut dire qu’une “éthique du sujet” em tant que rapport de soi à soi ouvre la possibilité d’une résistance à la gouvernementalité.”¹²² Evidenciam-se, assim, importantes questões de cunho ético e político que se tornam vigorosas no assim denominado « último Foucault ».

¹²² “Um conjunto de relações reversíveis retornando ao problema da resistência. Isto quer dizer que uma “ética do sujeito” como relação de si a si abre uma possibilidade de resistência a governamentalidade” (SATO, Y. POUVOIR ET RÉSISTANCE. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser. Paris : L’Harmattan, 2007, p. 85).

CAPÍTULO II – A *Racionalidade Política das Artes de Governar*

Introdução

As artes de governar traçam especificamente a questão de como governar ou a quem governar. Ressalte-se que, partindo dos pontos principais da técnica do pastorado, o objetivo primordial dessa arte era cuidar, conduzir e assegurar a salvação do governado – condicionada a uma relação de obediência representada pela figura do diretor de consciência, que detinha e determinava a verdade sobre o conduzido. Verdade que, segundo Foucault, pode ser interpretada como:

Vérité aussi dans la mesure où cette direction implique un certain mode de connaissance particulière et individualisante des individus; et enfin dans la mesure où cette direction se déploie comme une technique réfléchie comportant des règles générales, des connaissances particulières, des préceptes, des méthodes d'examen, d'aveux, d'entretiens, etc.¹²³

As artes de governar traçam especificamente a questão de como governar ou a quem governar. Destaque-se que, partindo dos pontos principais da técnica do pastorado, o objetivo primordial dessa arte era cuidar, conduzir e assegurar a salvação do governado com uma relação de obediência – caracterizada pelo diretor de consciência, que detinha e determinava a verdade sobre o conduzido. Como observa Candioto, partindo do que assevera Foucault: “O poder pastoral é considerado como o início de um modo de governo no Ocidente, pelo qual processos de individualização são inseparáveis de processos de totalização.”¹²⁴ Uma racionalidade de governo que se seculariza, segundo Candioto, “pela biopolítica moderna quando esta procura fixar uma identidade e ao mesmo tempo busca regular a vida biológica de uma população.”¹²⁵ Deste modo, avente-se a importância de se traçar uma genealogia da racionalidade política que se identifica com a governamentalidade, no aspecto de diagnosticar exatamente as características deste exercício de poder, para, assim, compreender as práticas de governo na condução do macro-corpo, problematizando o exercício das tecnologias de poder e a racionalidade política que as sustentam, partindo desta noção de governo pastoral. Claro que este diagnóstico da governamentalidade não se concentra em teorias políticas ou

¹²³“Verdade na medida em que essa direção implica certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e, finalmente, na medida em que essa direção se desdobra como uma técnica refletida implicando em regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas, etc.” (FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? Critique e Aufklärung. Bulletin de la Société française de Philosophie*?84^{anne}, n2- Avril-Juin 1990, p.37).

¹²⁴ CANDIOTTO, C. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto. In. In. *Foucault e o Cristianismo*. Candioto, C. e Souza, de P. (Orgs.). Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012, p.19.

¹²⁵ Ibid. p.19.

instituições. Deve-se analisar, historicamente, a racionalidade imanente aos diferentes aparatos governamentais.

2.0 - Artes de governar e o Governo dos Outros.

Deve-se salientar que em *Os Anormais*, curso ministrado entre 1974-1975, o autor utiliza, de modo ainda embrionário, a noção de governo para descrever uma técnica de poder geral que pode ser exercida por diferentes instituições como a família e o Estado; fazendo alusão à prática das disciplinas, mas principalmente ao surgimento da normalização. Neste caso, ainda se encontra muito atrelada a um sentido de objetivação e sujeição. Não temos a caracterização de um sentido de governo de si, como forma de se opor ao risco de assujeitamento excessivo e, conseqüentemente, acarretando em um estado de dominação. Temas como as práticas de liberdade e maior autogoverno dos sujeitos ainda não se fazem presentes neste curso, como passa a ocorrer nos escritos mais tardios de Foucault. Aqui, o autor afirma que a “era clássica” originou o que se passou a denominar como as “artes de governar”. Como afirma Foucault: “O que podemos chamar de uma arte de governar, precisamente no sentido em que se entendia nesta época o governo das crianças, o governo dos loucos, dos pobres, e, logo depois, o governo dos operários.”¹²⁶ Como observa CandiOTTO, o “surgimento da preocupação com o domínio do governo é entendido na perspectiva dos mecanismos de normalização da sociedade, que se estendem da Reforma e Contrarreforma do século XVI e seguem com as instituições disciplinares a partir do século XVII.”¹²⁷

Contudo, o que se deve observar é que o termo “arte de governar”, já a partir das reflexões de 1974-1975, insinua questões voltadas para como se governar e a quem governar. O que interessa é exatamente como e quais tipos de técnicas foram e são empregadas para se exercer o governo no sentido de conduzir a conduta de outros. Interessa ao pensador, desenvolver uma história crítica da governamentalidade.¹²⁸

No fundo, se quisesse dar ao curso que elaborei esse ano, um título mais exato, não teria escolhido certamente o título « segurança, território e população ». O que gostaria de fazer agora, se verdadeiramente quisesse fazê-lo, seria algo que denominaria « uma história da governamentalidade ». Governamentalidade que reúne a tecnologia do poder, o governo e as racionalidades políticas das diferentes modalidades de governar.

¹²⁶ FOUCAULT, M. *Os Anormais*. Curso no Collège de France. 1974-1975. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p.42.

¹²⁷ CANDIOTTO, C. Ética e Política em Michel Foucault. In. *Revista Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.2, p.157-176, 2010

¹²⁸ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France. 1977-1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo : Martins Fontes, 2009, p.155.

Deste modo, não se limita mais à descrição de uma figura ou estrutura que exerça um governo, mas, como indica Foucault no curso *Segurança, território e população*, analisando e citando textos de La Perrière, temos a ilustração de práticas múltiplas de governo que abrangem o ato de como “governar uma casa, governar almas, governar crianças, governar uma província, governar um convento, uma ordem religiosa, governar uma família.”¹²⁹ O que se pode observar com esta situação? Uma descentralização do poder soberano como o detentor da qualidade ou denominação de governar de modo absoluto, apresentando variadas e múltiplas formas de governo ou governo. A prática do príncipe torna-se apenas mais uma delas e não a principal. Qual a consequência desta descentralização? Como afirma o pensador: “Existe, portanto, uma pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de Governo em relação ao Estado, multiplicidade e imanência desta atividade, que se opõe radicalmente a singularidade transcendente do príncipe de Maquiavel.”¹³⁰ Evidencia-se uma posição divergente à do tipo maquiavélica, defensora de um modelo de “príncipe”, que, para manter o seu poder, governa sobre territórios e as pessoas contidas neste espaço. Tem-se o exercício do direito soberano sobre faixas de terra e, principalmente, sobre os súditos que se colocam sob o seu poder. Percebe-se que Foucault se direciona no caminho da análise e problematização sobre todo um tipo de oposição à teoria do direito soberano do feudalismo até a renascença. Nos textos que se opõem a esta limitação, como o de La Perrière, Foucault afirma que governar não faz qualquer referência a territórios – os múltiplos governamentos se dirigem ao governo das coisas. Significa dizer que um soberano precisa lidar com questões que vão além de apenas manter seu poder subjugando ou diligenciando os seus súditos, ou de manter e se apoderar de mais espaço físico. Não se pode deixar de destacar a oposição demonstrada entre soberania e governar enquanto esta se encontra relacionada, segundo Le Perrière, com a noção da qual “o governo é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado.”¹³¹ Uma finalidade adequada ao se governar sobre o que se dispõe precisa ser atingida.

Observe-se um ponto importante: o termo “dispor” conota um sentido contrário ao de subjugar, não impondo submissão e obediência, mas sim a “prática de governar de modo a utilizar bem o que se dispõe”. Mais uma vez, o autor opõe a teoria jurídica de soberania ao exercício de governo ao observar que “lei e soberania coincidiam absolutamente uma com a

¹²⁹ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009, p. 124.

¹³⁰ *Ibid.* p. 124.

¹³¹ *Ibid.* p.127.

outra.”¹³² Interessante como o autor faz alusão à utilização de táticas, inclusive a própria “lei”, para se alcançar um determinado tipo de fim. Como afirma Foucault: “Não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor das coisas, isto é, de utilizar táticas; agir de modo que, por certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser atingida”.¹³³ Ressalte-se que o mais correto seria descrever diferentes finalidades, pois a multiplicidade de coisas que convivem com os homens a serem governados exigirá modos distintos para atingi-las. Não obstante, notamos uma ruptura entre o que se aponta como finalidade da lei soberana e o exercício do governo sobre a disposição das coisas. Como cita o pensador:

Enquanto a finalidade da soberania encontra-se em si mesma e retira seus instrumentos de si mesma sob a forma da lei, a finalidade do governo está nas coisas que conduz; ela precisa ser buscada na perfeição, na maximização ou na intensificação dos processos que ele dirige, e os instrumentos do governo, ao invés de leis serão diversas táticas.¹³⁴

Nesta situação, o que o soberano deverá fazer não se limita no exercício do domínio sobre o território, comandando seus súditos. O exercício do governo se torna algo mais específico e complexo. Esta mudança remete à observação de que se configura um exercício de poder representando algo que “é mais que a soberania, é um suplemento em relação à soberania, é outra coisa que o pastoreio, é alguma coisa que não tem modelo, que deve buscar sem modelo, é a *arte de governar*”.¹³⁵ O soberano deverá fazer algo mais do que simplesmente exercer a soberania, ele precisa se tornar um especialista na arte de bem governar, exercendo de modo mais eficiente possível o governar. Assim, o como governar e a melhor forma de governar, surgem como pontos importantes em detrimento da ideia de posse do direito de deter o poder. A percepção de uma eficiência em governar o povo, se torna mais essencial do que qualquer figuração de soberania, normalmente refletindo o sujeitamento dos súditos à vontade do soberano.

Na aula de 8 de fevereiro de 1978, o autor reforça esta posição destacando que se torna necessário compreender que “governar não seja o mesmo que reinar, não seja fazer as leis ou comandar”.¹³⁶ Deve-se notar como Foucault, nesta mesma aula, ao indagar a respeito da especificidade do que é governar, afirma a importância de se analisar “as relações de poder que são visadas no século XVI; nessas artes de governar de que lhes falei e que são visadas na teoria e prática mercantilista do século XVII e que alcançam certo limiar, como disse da

¹³² FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009., p.102

¹³³ Ibid. p.132.

¹³⁴ Ibid.p. 132.

¹³⁵ Ibid.p. 317.

¹³⁶ Ibid. p.155.

última vez, se bem me lembro, de ciência”.¹³⁷ Esta noção de ciência é criticada pelo próprio autor, mas sua aplicação alude a um governo indicado como econômico; inspirado na doutrina fisiocrática.¹³⁸ Não deixa de ser uma indicação de governar além da soberania e mesmo da noção primitiva do pastorado. O destaque passa pelas relações de poder e não a partir de quem o exerce ou detém. Mais uma vez, a figura centralizadora do soberano é colocada em um plano contrário ao da interpretação filosófica, política e jurídica tradicional, representada pelo monarca ou detentor do poder que impõe o modo de governar aos seus súditos. Qual o objetivo buscado aqui? Abordar a relação entre o Estado e a população através da noção de governamentalidade, descrita pelo pensador como “inteiramente obscura.”¹³⁹ Se recusássemos este adjetivo (“obscura”), talvez possamos descrevê-la como um tanto polêmica, desafiadora e móvel, devido a sua possibilidade de leituras e interpretações diferentes. Porém, retomando o objetivo apontado por Foucault ao utilizar o neologismo governamentalidade, mais uma vez percebemos a preocupação e o esforço de não se limitar e fixar a especificidade de governo às instituições, deslocando-se do que denomina de um “institucional-centrismo.”¹⁴⁰ Citando o autor, quando se refere ao hospital psiquiátrico: “Um método como esse consiste em passar por trás da instituição a fim de tentar encontrar, detrás dela e mais globalmente que ela, o que podemos denominar de tecnologia de poder.”¹⁴¹ Também se referencia esta situação ao caso da prisão em que, como afirma o autor, “substituiu-se o ponto de vista interno da função pelo ponto de vista externo das estratégias e táticas.”¹⁴² Foucault formula questões com referência ao Estado, enquanto este, fazendo parte do jogo da governamentalidade, possa ser descrito como uma “tecnologia geral e o poder que teria possibilitado suas mutações, seu desenvolvimento, seu funcionamento.”¹⁴³ O Estado se configura como um componente importante deste jogo, mas não é mais reconhecido como o “centralizador do poder”.

Foucault, ainda nesta aula de 8 de fevereiro, busca esclarecer melhor do que trata quando se fala sobre a ação de governar. Então seria governar o quê e como? Governo no sentido de um poder estabelecido como Estado de Direito nos moldes de um contrato legal? Ou refere-se a algo mais amplo e complexo que extrapola qualquer legitimação judiciária e contratual, acontecendo mais na ordem das relações? Como ficou percebido, se direciona

¹³⁷ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009,.. pp.155-156.

¹³⁸ Ibid. p.156.

¹³⁹ Ibid. p.156.

¹⁴⁰ Ibid. p. 157.

¹⁴¹ Ibid.pp. 157-158.

¹⁴² Ibid.p.158.

¹⁴³ Ibid. p.162.

exatamente a ordem das relações de poder. Em qual sentido? Quando se condiciona sua prática ao quem se governa. Importante observar como o autor denota um sentido, que o próprio atribui como uma noção moral, ao exercício de governar como a ação de conduzir, dirigir a conduta dos outros.¹⁴⁴ E são diversos os exemplos: “governo das almas, governar alguém que esteja doente, a conduta de uma mulher considerada de má-conduta, etc.”¹⁴⁵ Porém, o autor vai demonstrar que, na verdade, não se trata mais de se referir ao que governar, mas sim a quem governar. “Nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou a coletividade.”¹⁴⁶ Suas necessidades e sustentação tornam-se preocupação de exercício de governo. Torna-se uma prática de governar, o como conduzir melhor suas necessidades; buscar o modo mais eficiente possível de administrá-las. Afinal “Os homens é que são governados.”¹⁴⁷

Foucault, partindo desta premissa de que os homens são governados, separa tradições e racionalidades políticas das artes de governar: demarca diretamente que este exercício de governo não é grego e nem romano, pois quem se colocava como disposto a governar, se preocupava com as questões da cidade e não com os problemas específicos de cada indivíduo. Para a concepção grega estes são governados apenas indiretamente, pois vivem e habitam a *pólis*. Desta feita, volta-se para a tradição judaico-cristã. Como afirma: “E isso sob duas formas: primeiramente, sob a forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral, e em segundo lugar, sob a forma da direção de consciência, da direção das almas.”¹⁴⁸ A técnica de governo pastoral era exercida sobre uma multiplicidade de homens e não sobre uma cidade, um território ou um Estado. O objetivo principal do poder pastoral, segundo o autor, “é a salvação do rebanho.”¹⁴⁹ Desta forma, o “pastor” precisa cuidar do “rebanho conduzido”. Porém, ao mesmo tempo, um bom pastor ou condutor não pode abandonar uma ovelha sequer. Qual o propósito de zelar pelo “rebanho” como um todo? Cuidar do seu bem ou, como define o autor: “O poder pastoral, a meu ver, é inteiramente definido por seu bem-fazer, ele não tem outra razão de ser senão fazer o bem.”¹⁵⁰ Podemos nos questionar respeito do objetivo de Foucault ao se debruçar sobre o governo pastoral. Primeiro, destacar o desenvolvimento de uma inusitada tecnologia de poder que tratava os homens como um rebanho guiado por alguns

¹⁴⁴ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, 2009, p. 163.

¹⁴⁵ Ibid. p.163.

¹⁴⁶ Ibid.p.164.

¹⁴⁷ Ibid.p.164-165.

¹⁴⁸ Ibid. p.166.

¹⁴⁹ Ibid. p.170.

¹⁵⁰ Ibid. pp. 170-171.

pastores – exigindo obediência excessiva, desenvolvendo um conjunto de relações complexas, contínuas e paradoxais entre monarcas e súditos, entre governantes e governados; e como seus vestígios ainda se fazem presentes nas relações de poder entre governados e governantes em nossa atualidade. Segundo, confrontar com o modo de ser da moral e política antiga, cujo exercício de maneira de governar do pastorado era estranha para as estruturas dos romanos e dos gregos. Em terceiro lugar, existe o sentido de zelar pelos conduzidos tanto de um modo individualizante quanto totalizante, pois afinal um bom pastor não abandona uma ovelha sequer. Um elemento importante se insere neste tema: a relação da verdade na técnica de governo pastoral e na prática moral greco-romana.

2.1-Pastorado e a Condução das Condutas

Em *Omnes et singulatim*, texto presente no *Dits et écrits*, Foucault mostra como a noção de poder pastoral, própria da tradição judaico-cristã e que reproduz a “lógica” hierárquica da relação pastor-rebanho, aparece como prática governamental na modernidade. Como destaca o autor, iniciou-se em nossas sociedades o desenvolvimento de “uma estranha tecnologia do poder ao tratarem a imensa maioria dos homens como rebanho, com o pulso de um pastor.”¹⁵¹ No pastorado, toda atenção deve ser dirigida ao grupo de indivíduos/rebanho que se quer dirigir/conduzir e não aos limites e relações no interior de uma cidade. Era, ao mesmo tempo, uma prática totalizante e individualizante, já que o pastor devia cuidar de todo rebanho e em particular de cada um – se caracterizando assim como uma prática de governo de condução do rebanho/indivíduos e essencialmente como “um poder de cuidado” que se manifesta inicialmente por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita. Este exercício do cuidado no pastoreio implica duas tarefas indissociáveis: ao mesmo tempo em que todas as ovelhas precisam ser vigiadas (*omnes*), cada uma delas precisa receber uma atenção especial por parte do pastor (*singulatim*). Significa afirmar que o pastor, ou se colocarmos como analogia, o governante, precisava manter um olho sobre o rebanho e um olho sobre cada uma em particular, “*omnes et singulatin*”.¹⁵² Ser um bom pastor/governante significa conduzir a todas e a cada uma das suas ovelhas/indivíduos (ou governados), sendo necessário ser detentor de um “saber” individual e coletivo ao mesmo tempo. Se tecermos mais uma analogia entre a figura do pastor e a do soberano ou governante (pastor/rei), esse saber individual e também coletivo o municia de elementos para exercer de modo concreto seu poder sobre o rebanho/povo. Levando-se em conta a secularização deste exercício de cuidar dos outros ou governá-los, seja por parte do Estado Moderno ou por outras estruturas ligadas

¹⁵¹ FOUCAULT, M. *Omnes et Singulatum*. *Dits et écrits II*, 2001, p. 956

¹⁵² *Ibid.* p. 958.

diretamente ou indiretamente a este, o poder sobre cada indivíduo se mescla à preocupação em se governar sujeitos no coletivo, produzindo indivíduos dóceis, úteis e de certo modo obedientes, com o objetivo de melhor gerir a potencialidade da vida.

Ganhando a conotação oriunda da tradição cristã, o pastorado é extremamente divulgado, principalmente quando a religião cristã se institucionaliza em Igreja. A figura do pastor que antes cuidava das ovelhas, também as guia para a salvação das almas. Nessa linha, a tecnologia do poder pastoral estabelece práticas que prometem conduzir à felicidade ao se buscar cuidar das almas. Sob esta condição, fazia-se necessário que o indivíduo obedecesse ao diretor da consciência e confessasse uma verdade; não para transformar a si, mas para ter sua alma salva ao buscar uma autoidentificação com um ser superior. Na conferência *La philosophie analytique de la politique*, proferida em abril de 1978, em Tóquio, no Japão, o autor afirma que o poder pastoral buscava tomar por encargo cada indivíduo em particular e “não somente para o obrigar a agir de tal ou tal maneira, mas também de modo a o conhecer, a descobrir, a fazer aparecer sua subjetividade e para estruturar a relação que ele tem consigo mesmo e com sua própria consciência.”¹⁵³ Ora, neste sentido, o pastorado pode ser interpretado como uma técnica de governo, pois, para realizar a direção de consciência, o governo das almas e o cuidado para com elas, a pastoral cristã faz uso de diversas práticas que vão desde o exame detalhado da consciência até a confissão das faltas e pecados mais escondidos da alma. O pastor precisa conhecer a verdade interior de suas ovelhas, pois para conduzir suas consciências, examinará as suas almas. Citando Foucault:

Esta forma de poder não pode ser exercida, sem se saber o que existe dentro da cabeça das pessoas, sem explorar suas almas, sem os fazer revelar seus segredos mais recônditos. Ele implica um conhecimento da consciência e a habilidade de dirigi-la.¹⁵⁴

Há agora um processo de subjetivação de procura da verdade sobre si, que se constitui pela obediência e pela confissão ao outro, e que acabou por inspirar a própria anulação de si. Tem-se o paradoxo do cuidado de si que leva, ao mesmo tempo, a uma renúncia de si. Fato importante a ser ressaltado: não que o *cuidado de si* desapareça, mas se modificou; e, paradoxalmente, a partir desta noção, desenvolveram-se morais austeras, nos primeiros séculos antes da era cristã, e o estoicismo é apontado como esta fonte devido à sua disciplina austera, apropriando-se de preceitos importantes no que se refere à sexualidade: desconfiança

¹⁵³ FOUCAULT, M. *La philosophie analytique de la politique. Dits et écrits II*, 2001, pp. 548-549.

¹⁵⁴ Id. *Omnes et singulatim. Dits et écrits II*, 2001, p. 965.

dos prazeres; condenação do amor entre rapazes; valorização do casamento e das obrigações conjugais.¹⁵⁵ Preceitos estes que reapareceram na moral cristã da renúncia e da obediência.

A prática da salvação transforma-se, no Ocidente cristão, num assunto individual; porém essa salvação não era objeto de escolha, era um aceitar ser conduzido, com a finalidade de salvar a alma. Temos uma situação imprescindível para a *confissão*. O sujeito é intimado a produzir a partir de si e sobre si mesmo um discurso de verdade. Torna-se uma obrigação do conduzido dizer a verdade ao pastor para confessar qualquer “impureza” da alma. O poder pastoral, portanto, implica em uma análise e uma consciência de si. O indivíduo não se relaciona com a verdade apenas em seu interior, mas, primordialmente, por meio do “exame de si mesmo” exaustivo frente à outra pessoa para quem confessa esta verdade.

No ato de confissão, o confessor funciona como um condutor de enunciados, buscando extrair do confessante seus prazeres e confrontando-os com os dogmas da Igreja, sinônimos de verdade. Assim, o sacerdote acaba por extrair intensidades do corpo através do exercício do poder, criando, com eles, uma verdade sobre o confessante. A Igreja, deste modo, fazia uso da sabedoria do confessor, para manter uma relação “regular”, “contínua” e “exaustiva” do fiel com a verdade.¹⁵⁶ Estamos diante de efeitos de verdade desdobrados de/em relações de poder. Foucault afirma com toda a contundência que “a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização do poder.”¹⁵⁷ O ato de confessar e reconhecer certos fatos como incorretos e/ou traços depreciativos do ponto de vista moral, gera uma relação de direção de consciência que era até então estranha em nossa civilização ocidental. Foucault pratica uma análise crítica, dirigida à formação de uma subjetividade sujeitada aos mecanismos de produção da verdade, contidos na prática da confissão.

O pastor era aquele que possuía o conhecimento necessário para conduzir o indivíduo nessa análise: ele exercia o papel de diretor de consciências e também em determinar as condutas para que o indivíduo pudesse salvar sua alma. Mais uma vez, ressalte-se a condição de obediência do indivíduo que confessa para que possa ser salvo e, partindo desta condição, aceita as diretrizes do pastor para se conduzir, de tal ou qual modo para alcançar esta felicidade.

¹⁵⁵ DELRUELLE, E. *Metamorfoses do Sujeito: A ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p. 88.

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. *Os Anormais*. Curso do Collège de France 1974-1975, 2010, p. 165.

¹⁵⁷. “Foucault acrescenta uma nota informativa sobre a evolução histórica da palavra **aveu** (confessar), a qual deixou de ser um ato de valor jurídico e chegou a ter como primeiro significado, no séc. XVII, o reconhecimento de certos fatos penosos de serem revelados”. (FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I – A vontade de saber*, pp. 78-79).

Eis um trecho de *Os Anormais*, no qual Foucault apresenta o relato do teólogo Alcúnio:

O que o poder sacerdotal pode absorver em termos de falta, se ele não conhece os laços que amarram o pecador? Os médicos não poderão fazer mais nada no dia em que os doentes se recusarem a mostrar suas feridas. O pecador deve, pois, ir ver um padre, como um doente deve ir ver o médico, explicando-lhe de que sofre e qual sua doença¹⁵⁸.

Há uma necessidade de confiança na figura do pastor e, por consequência, uma transferência desse poder de se salvar, ao se obedecer e se deixar conduzir pelo sacerdote. A essa autoridade não se diz o que se quer, mas o que a autoridade acha necessário que se diga. Aquele que conduz determina o que é a verdade, ou não, a ser aceita pelo indivíduo sujeitado (assujeitado), com a promessa de que sua alma será salva, se se deixar ser conduzido. Produz-se de um regime de verdade, que atua a partir do interior da ovelha/homem, oculta para quem a revela na confissão, sendo intermediada pelo saber do pastor. Estabelece-se a prática da obediência absoluta que institui uma rede de servidão. Como destaca o autor:

O pastor pode impor aos indivíduos, e em função de sua própria decisão, sem que houvesse mesmo regras gerais ou leis, sua vontade, pois – isso é a coisa mais importante no cristianismo – não se obedece para atingir um certo resultado, não se obedece, por exemplo, para simplesmente adquirir um hábito, uma aptidão, ou mesmo um mérito. No cristianismo, o mérito absoluto é precisamente ser obediente¹⁵⁹.

Notemos um fator muito peculiar presente no governo pastoral quando entrelaçado com o cristianismo: o aperfeiçoamento dos indivíduos, para que possam se salvar é ditado pelas regras de Deus, pois é ele quem possui a verdade e é ele quem irá julgar se o fiel poderá adentrar o reino dos céus. Podemos observar aqui a relação entre poder e verdade: são as palavras de Deus, as escrituras. A figura do pastor ensina os mandamentos de Deus, mas essa verdade passa necessariamente por um conhecimento da alma. O pastor deve saber tudo o que fazem as criaturas do rebanho, cada ovelha em particular, seus mais profundos desejos. Nesse tipo de poder encontramos a dimensão de um interior, uma dimensão dos pensamentos que devem ser expostos ao intermediário de Deus, que intervirá nessa alma em seu nome. Esta relação realiza-se de si para consigo mesmo numa reflexão que se estrutura sobre a busca da verdade de si. Mas o sujeito não busca, de fato, sua própria verdade submetendo-se a uma injunção vinda de outro. Cabe salientar que, na relação pastor-rebanho, a individualização não aparece como garantia das liberdades dos sujeitos e, assim, da autonomia humana. Diferente disto, o poder pastoral, utiliza-se, como prática governamental, individualizar as pessoas para desta forma, sujeitá-las mais eficazmente através da ideia de salvação que se apresentava com um caráter obrigatório, pois o fato de existir um pastor implica, para todo indivíduo, a

¹⁵⁸ FOUCAULT, M. *Os Anormais*, 2010, p. 148.

¹⁵⁹ Id. *Omnes et singulatim. Dits et écrits II*, 2001, p. 972.

obrigação de buscar salvar sua alma. Para isto, o indivíduo precisa ser conduzido. Intensifica-se um regime de condutas voltado para o regime das almas, seguindo-se prescrições de uma estrutura institucionalizada da Igreja Católica. Deve-se obedecer ao pastor, que atua como seu diretor de consciência e de suas condutas. Expressa-se a especificidade do governo pastoral: a obediência integral entre os indivíduos, onde há um que dirige e o outro que é dirigido e aquele nunca deixará de ser obedecido por este e, por conseguinte, não deixará de conduzi-lo. Neste aspecto o seu modo de agir é sempre individualizante, tratando-se da individualização que difere da assinalação do lugar hierárquico do sujeito ou da afirmação do domínio de si, definindo-se pela rede de servidões de todos em relação a todos. Seu efeito é a individualização pela obediência, que o sujeita (assujeita) a outro, ratificando que a confissão e o exame de consciência são as práticas utilizadas para estabelecer esta relação de governo dos homens. Citando o autor:

Trata-se de estabelecer uma relação de obediência incondicional à vontade do outro e de estabelecer, ao mesmo tempo, uma correlação como condição dessa obediência, isso que eu chamaria não de uma jurisdição, mas uma veridificação: a obrigação de dizer a verdade permanente sobre si, a propósito de si mesmo e de fazê-lo sob forma da confissão.¹⁶⁰

Temos um exame ininterrupto e a prática da confissão de uma « verdade interior » exaustiva, constituíndom conjunto em que cada elemento implica os outros dois. Esta manifestação verbal da verdade que se oculta no fundo de si mesmo aparece como uma peça fundamental para o governo dos homens, de uns pelos outros, tal como foi posto em funcionamento nas instituições monásticas. Logo, seu exercício requer o domínio sobre si e sobre os outros, mais especificamente sobre os corpos, mas principalmente sobre as almas e as maneiras de agir. O pastor exige obediência, entrega de si, a anulação de si do assujeitado que se coloca na condição de obedecê-lo. Contrapondo-se as práticas do pastorado cristão, a direção de consciência grega e helenística é incompatível com a obediência irrestrita. Difere, nesta condição, do controle de si, para tornar-se senhor de si dos gregos e helenistas.

Destaque-se também que emerge do pastorado, um tipo de poder que usa certas técnicas de investigação e de exame. Elas produzem uma verdade de si, secreta à interioridade da alma escondida.

É então toda a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente que se mostra pela história do pastorado. Digamos ainda, que é a história do sujeito. O pastorado esboça o prelúdio daquilo que chamei governamentalidade, tal como ela irá se desenvolver a partir do século XVI.¹⁶¹

¹⁶⁰ FOUCAULT, M. Do Governo dos Vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos). Tradução de Nildo Avelindo. São Paulo : Centro Cultural Social ; Rio de Janeiro ; Achiamé, 2010, p. 123.

¹⁶¹ Id. 2010, p.187.

Observe-se que como tecnologia de poder, o governo pastoral é apontado como a matriz do governo dos homens no mundo ocidental, como modo de individualizar por sujeição, sob a extração da verdade do sujeito – este é analisado e sujeitado, uma subjetivação por uma verdade que lhe é imposta. Sendo assim, Foucault reconhece as técnicas pastorais como as antecessoras das técnicas próprias da governamentalidade secular, assemelhando-se na constituição de um sujeito específico, assujeitado por táticas e estratégias contínuas de obediência, vigilância, controles e castigos, além de subjetivado pela imposição de dizer sempre a verdade sobre si a outrem – algo totalmente estranho ao pensamento ético e político Grego e romano. Citando o autor:

O homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre ovelhas. Durante milênios, ele aprendeu a pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele.¹⁶²

Para viabilizar a condução da consciência, governar as almas e cuidar delas, o governo pastoral cristão utiliza-se de práticas como o exame da consciência dos conduzidos até a confissão das suas faltas e pecados. Esta relação realiza-se de si para consigo mesmo, numa reflexão que se estrutura sobre a busca da verdade de si. Esta verdade se esconde nos discursos que cada um é obrigado a pronunciar sobre si mesmo. Faz-se necessário que o conduzido obedeça ao diretor da sua consciência (ou, em outros termos, ao pastor) de forma incondicional.

Pode-se pensar em como o poder pastoral de alguma forma ganhou outro sentido além do estritamente religioso e moral, adquirindo uma conotação política e social. Não se pode negar que esta conformação do poder pastoral apresenta seu início, como o próprio pensador afirma: “a história do pastorado como modelo, como matriz de procedimentos de **governo dos homens** (grifo nosso), essa história do pastorado no mundo ocidental só começa no cristianismo.”¹⁶³ Reforça-se a tradição da questão do exercício de governo dos homens e acrescenta-se um fator importante: o cristianismo enquanto se institucionaliza como igreja e busca o governo dos homens, para conduzir suas almas e salvá-los para uma vida eterna. Acentue-se um importante destaque do autor referente a este tipo de governo: “E isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou Estado, mas de toda a humanidade”¹⁶⁴ – o que ilustra a característica de governar uma multiplicidade e heterogenidade de indivíduos, denotando o exercício de governo pastoral como “cuidar de todas as ovelhas”. Destaque-se que esta noção de governo dos homens, também era

¹⁶² FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009, p.174.

¹⁶³ *Ibid*, p.196.

¹⁶⁴ *Ibid*, pp.196-197.

estranha aos gregos, que visavam o bom governo da *pólis*, também não se direcionando para esta totalização presente no governo pastoral. A relação pastor-rebanho é um modelo político recusado pelos gregos devido à concepção de liberdade política na *pólis*, inexistente na percepção de um governo do pastorado. Também o pastor é alguém que renuncia a cuidar de si para cuidar apenas dos outros, o que, do ponto de vista ético e também político dos antigos, não se apresenta como um modo de existência esteticamente livre, desenvolvida por um cuidar de si.

Na aula de 22 de fevereiro, Foucault assinala propriedades singulares e inéditas, presentes no pastorado, com o intuito de analisar a problemática da governamentalidade. Ele acentua a sua institucionalização na condição de igreja cristã, que a torna uma prática de governo mais extensa e complexa ao alcançar uma grande comunidade de crentes a serem cuidados e conduzidos.¹⁶⁵ Outro ponto importante se relaciona ao fato de quando o pastorado do cristianismo cedeu seu lugar para uma arte de governar, ou, com mais exatidão, quando suas práticas foram adequadas por formas de governo mais modernas e laicas; por um tipo de arte de governo que pode ser descrita como:

Uma arte de conduzir, dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e empurrá-los, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo de sua existência.¹⁶⁶

Ilustra-se o seu famoso paradoxo que expressa o cuidado ou o governo com a conduta de um indivíduo e ao mesmo tempo com as condutas de vários.

Atentemos para um trecho extraído desta aula, que nos parece mais ilustrativa, com relação ao poder pastoral e às artes de governar: “Em suma, o pastorado não coincide nem com a política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma *arte de governar os homens* (grifo nosso).”¹⁶⁷ Uma arte que passa a suscitar questões quanto a como governá-los e, também, como não ser governado. São questões que começam a se fazer presentes – questão política quanto ao governo dos outros; questão ética quanto ao governo de si. Não se associam as práticas do pastorado com o exercício do poder soberano. Foge, assim, totalmente da alçada do poder embasado na teoria da soberania e, enquanto se identifica como a arte de governar os homens individualmente e coletivamente, segundo Foucault:

É algo inédito, e é por aí, creio, que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja

¹⁶⁵ Ibid.p. 218.

¹⁶⁶ Ibid. pp. 218-219.

¹⁶⁷ Ibid. p. 219.

entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado Moderno. O Estado moderno nasce a meu ver quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática calculada e refletida.¹⁶⁸

Segundo esta afirmação, ao contrário do que interpreta normalmente toda uma tradição jurídica-política, a constituição do Estado moderno não apresenta seu ponto de origem em teorias de soberania político-jurídico, mas sim pela efetivação da racionalidade na governamentalização do próprio Estado. E quanto ao poder pastoral nesta configuração? Foucault vai afirmar que:

A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo, estando entendido que há, por um lado, uma imensa distância entre o tema hebraico do pastor e a pastoral cristã e outra grande distância não menos importante, não menos ampla, entre governo, a direção pastoral dos indivíduos e das comunidades e o desenvolvimento das artes de governar, a especificação de um campo de intervenção política a partir dos séculos XVI-XVII¹⁶⁹.

Ora, talvez seja por este motivo que, no século XVI, apesar das insurreições de conduta observa-se o enfraquecimento do pastorado, mas não se assista ao seu desaparecimento.¹⁷⁰ Contudo, a questão do como governar em sua pluralidade se faz presente, como destacamos anteriormente – inclusive a questão de como se conduzir e que regras adotar para se conduzir como convêm. O autor chama nossa atenção quando se volta para o domínio público neste século XVI – que o autor denomina como «era das condutas, na era das direções, na era dos governos.»¹⁷¹ Então, o que se governa? Na verdade a questão mais correta é como governar a quem? O governo dos homens identifica-se como uma arte refletida de governar o melhor possível e, simultaneamente, como a melhor maneira possível de governar. Outra questão: quais deveriam ser os domínios e objetos específicos sobre os quais o governo deveria e poderia ser de fato aplicado?

Foucault expõe, em trechos da aula de 8 de Março de 1978, que o soberano governa segundo o *continuum* apresentado por Tomás de Aquino: governaria bem se seguisse o *continuum* teológico-cosmológico, traçando uma analogia com Deus, o pai de família, passando pela natureza e o trabalho pastoril.¹⁷² Esta condição medieval do *continuum* que justificava o poder do monarca se torna inviabilizada devido à necessidade de se governar os homens e cuidar de suas necessidades no coletivo e no individual. Significa dizer que se fazia necessário buscar o desenvolvimento de uma forma de governo que passa a ser ilustrada pela problematização da coisa pública, já ao final do século XVI. O governar se configura então

¹⁶⁸ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009, pp.218-219.

¹⁶⁹ Ibid.p.219.

¹⁷⁰ Ibid. p. 307

¹⁷¹ Ibid. pp.308-309.

¹⁷² Ibid. pp.311-313

como “mais que a soberania, um suplemento em relação à soberania, algo diferente do pastorado, alguma coisa que não tem modelo, que deve buscar seu modelo. É a arte de governar.”¹⁷³ Talvez se possa interpretá-la como um fenômeno de governamentalização da coisa pública. Nesta condição, o soberano não se pode limitar ao exercício de pastor e rei – deverá se tornar um artífice, um especialista na arte de bem governar um Estado e um conjunto de indivíduos.

Porém, e quanto ao pastorado? Na aula de 22 Fevereiro, o autor reconhece que, constatando-se as transformações sofridas, “o pastorado esboça, constitui o prelúdio do que chamei de governamentalidade, tal como esta vai se desenvolver a partir do século XVI.”¹⁷⁴ E como se caracteriza este prelúdio da governamentalidade expressada? Chama a atenção que se constitui um tipo de sujeito que, como se pode afirmar, “é sujeito em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade.”¹⁷⁵ Neste ponto da subjetividade assujeitada e obediente, há o reconhecimento de que “essa constituição típica do sujeito ocidental moderno, que faz com que o pastorado seja indubitavelmente um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades ocidentais.”¹⁷⁶ Jon Simons afirma que, embora a tradição do pastorado tenha exercido uma função considerada mais à margem por um milênio, ela ressurge – ou pelo menos as suas principais características se adéquam – a duas doutrinas de governo: a razão de estado e a teoria da polícia.¹⁷⁷

2.2 – *A ratiis status: vestígios do pastorado.*

Como discutido anteriormente, o século XVI, marcado pela explosão da arte de governo, identifica uma ruptura com a tradição da teoria jurídica da soberania – fundamentada no governo do território: “o governo é uma correta disposição das coisas das quais, alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado.”¹⁷⁸ Ideia totalmente oposta à concepção da teoria soberana. Além disso, na análise política foucaultiana, o conceito de governamentalidade enquanto racionalidade calculada de governar deve ser vista como o processo pelo qual o Estado de Justiça da Idade Média, a partir do século XV, ganharia a conformação de um Estado administrativo. Nesse sentido, não seria um processo de estatização da sociedade, mas sim, e decididamente, uma “governamentalização” do Estado. Vimos que há uma ruptura com o *continuum* da natureza teológica e o soberano passa a

¹⁷³ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009, p. 317.

¹⁷⁴ Ibid. p. 219.

¹⁷⁵ Ibid. p. 220

¹⁷⁶ Ibid. p. 219

¹⁷⁷ SIMONS, J. *Foucault & the political*. New York : Routledge, 1995, p. 39.

¹⁷⁸ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, 2009, p.127.

exercer outra função que não se resume apenas em reinar. Como afirma Foucault: “algo absolutamente específico: essa ação é a que consiste em governar e para qual não se tem de buscar modelo, nem do lado de deus, nem da natureza.”¹⁷⁹ Deve-se ser capaz de governar algo que começa não muito nitidamente a se denominar de coisa pública. Visar o governo para se estabelecer um bem público. Há um “processo de governamentalização da *res publica*.”¹⁸⁰ O exercício da soberania tradicional, de certo modo, também visa o bem público, mas para submeter os indivíduos a lei e a obediência. O que está em jogo agora é a arte de governar.

Foucault faz uma advertência muito importante: “podemos dizer que a natureza se separa do tema governamental. Teremos agora uma natureza que não tolera mais nenhum governo, senão o reino de uma razão que, afinal, é em comum a razão de Deus e dos homens”¹⁸¹; que se representa pelo que se denomina de *principia naturae*. Na descrição deste novo panorama político, estabelecido entre os séculos XVII e XVIII, evidencia-se a problemática relacionada à gestão dos bens públicos, ou seja, o que é ou não da alçada da prática governamental do Estado, além dos tipos de seus instrumentos de racionalização para gerir as formas de organização da sociedade, como as riquezas, o fisco, a formação de grandes exércitos, a polícia, a diplomacia, a justiça e, principalmente a população. Observa-se uma forma de racionalização imanente às práticas, diferenciando-se da experiência de transcendência encontrada no regime das almas. Desenvolve-se a existência de uma razão governamental anterior ao aparecimento dos Estados-nação, mas que será crucial para o deslocamento de uma prática de governamentalização do cosmo, para uma razão própria a essa forma de governar que é o Estado. O que nos permite observar uma passagem do *Principia naturae* para a *ratio status*. Foucault define que esta *ratio status* ou Razão de Estado se articula com uma noção de arte de governo tal como pensada entre os séculos XVI-XVII. Ou seja, a racionalidade de Estado não deve ser entendida no sentido negativo de leis rígidas de um Estado de Direito, mas em seu sentido positivo. Deste modo, a razão de Estado desenvolve uma racionalidade que ganha a forma de razão política para governar aos homens. Interessante como Foucault, com o intuito de demonstrar a composição da *ratio status*, ainda empreende analogias entre algumas propriedades da arte de governo pastoral, mesmo que modificadas, e apresentando novos traços a razão de Estado. Poderíamos então nos questionar: não ocorre um total “desaparecimento” das técnicas do poder pastoral, mas sim

¹⁷⁹ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, 2009. pp. 316-317.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 317.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 317.

temos a emergência de sua forma enquanto razão governamental, já que, como adverte o autor, cabe se perguntar: em que tipo de governamentalidade as técnicas do poder pastoral ainda exercem sua eficácia sobre a condução das condutas do sujeito moderno fora do domínio teológico da Igreja Cristã? Afinal, como ressaltado anteriormente, na institucionalização de uma religião nos moldes de uma Igreja, começou a se estruturar uma prática de poder sem par na história humana, a parte dos modelos políticos da antiguidade grega e também da tradição de teoria soberana. Uma forma de governo que, durante quinze séculos (do século II/III D.C. até o século XVIII) não cessou de se desenvolver. Durante todo esse tempo, o poder pastoral foi deslocado, transformado, integrado a outros dispositivos e instrumentos de poder, mas nunca totalmente abolido. O próprio Foucault afirma poder estar equivocado ao estabelecer o século XVIII como limite do desenvolvimento do poder pastoral – isso porque sua tipologia, organização e funcionamento são característicos de um poder e de um modo de governo do qual não estaríamos ainda livres. Na aula de 15 de fevereiro o autor afirma:

Quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo que ainda não nos libertamos ¹⁸².

Na aula de 15 de Março, Foucault analisa a ideia de um tipo de absorção, transformação e laicização da técnica pastoral pela razão de Estado, que se apresenta como a nova governamentalidade da modernidade. Obviamente, como demarcamos acima, há diferenças entre a tecnologia pastoral e a razão de Estado. Contudo, o autor retoma os três eixos fundamentais do poder pastoral: a salvação, a obediência e a verdade. Devemos observar que se trata agora de não se fazer mais alusão a um governo pastoral das almas, pelo menos na sua forma original, mas sim um governo político dos homens. Reconheça-se que se, antes, a salvação no pastorado tinha como objetivo assegurar que todos e cada um dos indivíduos conquistassem a recompensa da vida eterna feliz, agora a finalidade é que seja assegurada a maior produtividade, segurança e felicidades de todos. Recuperam-se de certo modo, os mecanismos empregados pelo pastorado para conhecer, dirigir e salvar a alma de cada indivíduo – via técnicas de individualização postas em funcionamento pela razão de Estado. Demarque-se que se configura, de modo mais explícito, que o objetivo desta nova racionalidade política é fortalecer as forças e riquezas do próprio Estado, mesmo que, para isto, seja necessário sacrificar alguns indivíduos, desde que calculadamente comprovado pela estatística o seu custo-benefício. Esta racionalidade se embasa no sistema econômico

¹⁸² FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, 2009, p. 197.

mercantilista que pregava que o acúmulo de riquezas e moedas resultaria no fortalecimento do Estado.

Não se pode esquecer um ponto importante quanto à questão da salvação nesta *ratio status*: a prática do que Foucault denomina como “golpe de Estado”. Advirta-se que este não pode se interpretado como a tomada do poder político por parte de alguns em detrimento de outros, especialmente por meios violentos. O golpe de Estado se inscreve na razão de Estado, por ser necessária a sua “salvação” e para efetivar o funcionamento de suas estruturas de governo. Como cita o autor:

O golpe de Estado não é ruptura em relação à razão de Estado. Ao contrário, é um elemento, um acontecimento, uma maneira de agir que se inscreve no horizonte geral da razão de Estado, ou seja, é algo que excede as leis ou não se submete a ela¹⁸³.

Temos de observar que, para que toda esta razão de governo seja possível, se constrói a noção de necessidade da existência do Estado para a preservação da paz de seus cidadãos. Com relação às práticas de *obediência* e a mudança dos seus procedimentos, Foucault as encontrará na obra de Francis Bacon, *Ensaio sobre sedições e distúrbios*, em que o foco se transfere para a boa condução da sociedade e para a manutenção de um bem estar social. Esse bom governo desenvolve-se a partir de cálculos sobre os níveis aceitáveis de pobreza para que não se corra o risco de sedições ou distúrbios que afetem a paz de Estado. O essencial é avaliar-se como se pode gerir, de forma ativa e permanente, a obediência. Pode-se dizer que há uma mudança no eixo de obediência no sentido de que não mais temos a legitimidade do governo, mas sim há um deslocamento para o critério do eixo do governo. Segundo o autor: “Já não se julgarão os atos de um governante segundo sua legitimidade, mas segundo seu êxito e fracasso no governo da naturalidade da população.”¹⁸⁴ Como se realizar esta avaliação? O bom governante precisa levar em conta o *aspecto econômico* e a *opinião pública*. Estes, por sua vez, estão associados a dois tipos de causas das sedições: as causas materiais e as causas ocasionais. A desobediência se origina a partir do descontentamento em como são geridos ou traçando um paralelo com a noção do pastorado, como estão sendo cuidados de modo negligente. Não se relaciona assim os atos de sedição ou desobediência ao grau de pobreza no qual o povo pode se encontrar, “mas, sendo as coisas como são, há que levar em conta a barriga e a cabeça, a indigência e o estado da opinião. Fome e opinião, barriga e cabeça, eis as duas matérias da sedição.”¹⁸⁵ Porém, se as sedições têm causas, também podem ter soluções. Descobrimos as soluções mais corretas se atingindo o

¹⁸³ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, 2009, p. 349.

¹⁸⁴ Id. *Nascimento da Biopolítica*, 2010, p. 59-61.

¹⁸⁵ Id. *Segurança, Território, População*, 2009, pp. 358-359.

controle das causas eficientes que influenciam o povo – quer seja a pobreza, a fome, a atribuição indevida de cargos e benefícios a pessoas indignas, a subversão de costumes e leis, o aumento de preços, etc. – torna-se possível acalmar algum tipo de ofensa ou revolta. Deste modo, o bom governante precisa encontrar as melhores soluções para gestar as necessidades dos indivíduos. Compondo outra analogia com o pastorado: o bom pastor deve cuidar bem das suas ovelhas. Porém, neste caso, o pastor/governante pratica tanto o cuidado e fazer o bem, objetivando salvar-se na condição de quem governa com eficiência.

E, por fim, a mudança nas relações com a *verdade*. O governo de um Estado não pode ficar na dependência do conhecimento das leis, da prudência, da sabedoria e das virtudes. Deve passar à produção do conhecimento; isto é, o que está em questão não é mais conhecer as coisas da natureza, mas sim, a natureza e o funcionamento das coisas. Conhecer os elementos que possam ser bem geridos e por consequência, possam fortalecer o Estado. O governante deve agora:

Conhecer os elementos que vão possibilitar a manutenção do Estado, a manutenção do Estado em sua força ou o desenvolvimento necessário da força do Estado, para que ele não seja dominado pelos outros e não perca sua existência perdendo sua força ou sua força relativa. Ou seja, o saber necessário ao soberano será muito mais um conhecimento das coisas do que um conhecimento da lei, e essas coisas que o soberano deve conhecer essas coisas que são a própria realidade do Estado e precisamente o que na época se chama de ‘estatística’¹⁸⁶.

A estatística será um tipo de saber fundamental para a construção de uma base de dados referentes aos fenômenos ligados à população, novo alvo e agente de intervenção para a ação estatal. Como? Instruindo como governar, administrando suas forças a partir da gestão de uma racionalidade econômica que objetiva o crescimento das riquezas e consequente “salvação do Estado”. A partir desta nova configuração, desenvolvem-se estratégias como as técnicas, disciplinas e exames para formação e também controle da consciência dos indivíduos. Por consequência, se estabelece uma influência direta na conduta dos mesmos. Toda uma série de procedimentos de exame ligados ao poder pastoral será transferida, com as devidas adaptações, para os procedimentos de individualização a serviço do crescimento das forças internas do Estado – a saber, a Polícia e o aparato tecnológico das disciplinas. A ação individualizante se expressa através do governo das condutas individuais que estão relacionados com as técnicas de saber que circulam e funcionam nas relações com as estratégias de poder presentes no Estado. Essas técnicas operam na constituição dos indivíduos em sujeitos num duplo aspecto: “sujeito submisso a outro pelo controle e pela

¹⁸⁶ Ibid. pp.365-366.

dependência, e sujeito amarrado à sua própria identidade.”¹⁸⁷ Percebamos que a constituição do sujeito representa um assujeitamento: por se encontrar numa relação de controle e vigilância, e, também, por se reconhecer enquanto o que é a partir de uma verdade enunciada por outro, sobre o que se é. Este governo, além do conhecimento que extrai do sujeito, também exige dele obediência por meio de um jogo que articula elementos como a verdade, a vida, a saúde e a morte, procurando, cada vez mais, individualizá-lo e sujeitá-lo. Portanto, Razão de Estado que trabalha dentro de uma estreita ligação entre a atuação da macroestrutura político-administrativa e as ações da microestrutura familiar e individual.

De acordo com Foucault, um novo formato de domínio, uma nova tecnologia estruturada dentro do poder político e administrativo realizará esta ligação entre Estado e indivíduos. Esta nova técnica passou a ser, depois do século XVII, denominada de *polícia* (de *police*, *Polizeiwissenschaft* ou *science of police*). Verificaremos, a seguir, como, no limiar da Modernidade, o Estado de polícia passou a desempenhar funções semelhantes às do poder pastoral cristão. A polícia, para agir de cima abaixo no corpo social, buscando controlar os indivíduos e forjar suas identidades, fez uso da individualização própria do pastorado. Partindo do discurso “positivo”, que gira em torno da garantia da vida e da segurança dos indivíduos pertencentes a uma sociedade, a “polícia” se utilizou da individualização visando aumentar o poder do Estado com o objetivo de ampliar a sua potência. Desta forma, o poder pastoral sofre, na realidade, um processo de secularização iniciado a partir do momento que este tomou sob seu encargo questões relacionadas à vida material e temporal dos indivíduos. Acontece de fato uma nova significação e ampliação de um sentido religioso para uma concepção de cunho político. Como afirma *Barret-Kriegel*: “Os corpos não são mais um objeto de apropriação para o indivíduo, mas sim o alvo de aplicação de gestão e administração da boa Polícia para a compreensão do sujeito.”¹⁸⁸ As técnicas de individualização semelhantes ao do pastorado adequaram-se à aplicação desta prática de governo do sujeito de modo tão específico como: “Um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitoado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta”.¹⁸⁹ Descreve-se a constituição própria do sujeito moderno nesta malha de governo preludiado pelo pastorado. *Barret-Kriegel* ainda observa outro ponto importante, quanto à questão envolvendo a condição de implantação dos direitos individuais e a liberdade, segundo a efetivação da biogovernamentalidade e sua

¹⁸⁷ FOUCAULT, M. *Sujet et Pouvoir*, *Dits et écrits II*, 2001, p. 1046.

¹⁸⁸ BARRET-KRIEGEL, B. *MICHEL FOUCAULT ET L'ÉTAT DE POLICE*. In. Michel Foucault philosophie. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 – janvier Paris: Éditions Du Seuil, 1998, p. 227

¹⁸⁹ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009, p. 243.

relação com o Estado: “Ao contrário de um Estado de justiça e de constituição de um direito comum garantindo os direitos individuais e instituindo a igualdade e a liberdade, nós experimentamos o Estado de Polícia e a biopolítica.”¹⁹⁰ Caracteriza-se a prática totalizadora dos indivíduos no todo, semelhante ao pastor cuidando de todas as ovelhas, encontrada também como o vestígio secularizado do governo pastoral no Estado de Polícia. Não são sujeitos possuidores de direitos, mas sim sujeitos que constituem uma população a ser gerida. Praticam-se a correta disposição das coisas implicando em saber dispor da melhor maneira possível de cada homem (indivíduos) e da população em geral (massa de indivíduos), principalmente devido a um fator muito importante: o vínculo entre a naturalidade da população e os seus interesses. Se antes o soberano dizia sim ou não, segundo sua vontade, o problema é como garantir a regulação destes interesses. Vejamos que na medida em que o governo está articulado aos interesses da população, “cria-se uma situação onde o governo, em todo o caso nessa nova razão governamental, é algo que manipula interesses.”¹⁹¹ Sendo assim, podem estabelecer-se formas de obediência por parte dos governados quando da condição que os interesses são no fundo “aquilo por intermédio do que o governo pode agir sobre todas as coisas que são, para ele, os indivíduos, os atos, as palavras, as riquezas, os recursos, propriedades, os direitos etc.”¹⁹² Este é um dos fatores essenciais para o desbloqueio das artes de governar e para que a « vida » se torne o alvo e centro de estratégias de governo sobre a população.

2.3 – Biopolítica e População

A noção de biopolítica surge em Foucault a partir de 1974 na conferência intitulada como *O Nascimento da Medicina social*, posteriormente, em *Vontade de saber*, com a questão do biopoder, o autor assinala a importância de um acontecimento político que marca uma profunda mudança nos mecanismos de poder: Junto ao antigo direito do monarca de causar a morte e deixar viver, ocorre a inversão desta prática. Passa-se a fazer viver e deixar morrer. Como aventa Foucault: “o direito de morte tenderá a se deslocar ou pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função dos seus reclamos.”¹⁹³ Note-se como a noção de « gestão da vida » aparece nesta inversão apontada pelo autor do poder soberano, porque agora o exercício de poder se situa ao nível da

¹⁹⁰ BARRET-KRIEGEL, B. *MICHEL FOUCAULT ET L'ÉTAT DE POLICE*. In. Michel Foucault philosophie. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 – janvier Paris: Éditions Du Seuil, 1998, p. 227.

¹⁹¹ FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*, 2010, p. 61.

¹⁹² Ibid. p.61-62.

¹⁹³ Id. *História da Sexualidade 1 : A Vontade de Saber*, 2005, p. 128.

manutenção da vida. A inversão pode ser ilustrada pela expressão empregada pelo autor: “pode-se dizer que o velho direito de causar a morte ou deixar viver, foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver a morte.”¹⁹⁴ Surge o biopoder como uma nova técnica que não exclui, de modo algum, a disciplina, e isto, por ser exercida em outro nível e escala diferente, apresentando instrumentos e saberes totalmente diferentes das práticas da anatomopolítica disciplinar. Enquanto a disciplina se aplica sobre o homem-corpo, o biopoder possui como objeto de suas práticas, o homem-espécie – dirige-se ao homem enquanto ser vivo, o qual precisa ser gestado como uma biopolítica da espécie humana. Por biopolítica, entende-se “a maneira como se tentou, a partir do século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios a um conjunto de viventes constituídos em população.”¹⁹⁵ Obtém-se, portanto, como instrumentos de conhecimento os processos de natalidade, mortalidade e longevidade; enfim, o mapeamento de toda uma dinâmica de vida e morte do homem. Evidentemente, incluem-se as inerências que as doenças impõem, diminuindo a força de produção e causando despesas. Sintomaticamente surge outro aspecto de intervenção da biopolítica: se, por um lado, a doença revela a baixa na produção e despesas com tratamento, por outro, a velhice revela que o indivíduo não mais constitui capacidade de produção. Nesse instante, aqueles saberes acerca de natalidade, mortalidade e longevidade, transformam-se em instrumentos de gestão. É importante salientar que, ao se levar em consideração o fator biológico humano, eleva-se a necessidade de conhecê-lo melhor através das ciências humanas. Quanto mais conhecido, melhor para modificá-lo, transformá-lo, manejá-lo.

Em cursos como *Segurança, Território, População e Nascimento da biopolítica*, a biopolítica se insere como tema essencial para a análise da racionalidade política moderna, particularmente no estudo da razão de Estado e principalmente do liberalismo e do neoliberalismo, aparecendo fundamentalmente relacionada com a problematização da *governamentalidade*. Como afirma Foucault :

Mas me parece que não se pode fazer a análise da biopolítica até que se tenha compreendido o regime geral desta razão governamental (liberalismo) de que lhes falo, este regime geral que se pode chamar a questão da verdade. Em primeiro lugar, a questão da verdade econômica dentro da razão governamental e, por conseguinte, até que se compreenda bem de que se trata este regime que é o liberalismo, que se opõe à razão de Estado ou, melhor, que a modifica fundamentalmente sem, talvez, pôr em questão os fundamentos. Somente quando se tiver compreendido o que é o liberalismo se poderá, me parece, compreender o que é biopolítica.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Ibid. p. 130.

¹⁹⁵ Ibid. p. 130.

¹⁹⁶ Id. *Nascimento da Biopolítica*, 2010, p. 24

Então, observamos uma importante relação entre biopolítica, governo e verdade ou, como podemos talvez formular de modo mais exato: relação entre vida, governo e verdade no governo dos homens.

Referindo-nos à aula de 25 de janeiro de 1978 em *Segurança, Território, População* Foucault procura caracterizar o que é este personagem absolutamente novo, cujo surgimento teria ocorrido no século XVIII: *a população*.¹⁹⁷ Nesta aula o autor alerta que, antes do século XVIII, a população era entendida de duas formas diferentes: negativamente, como algo oposto ao seu próprio sentido, isto é, como *depopulação*, assim, significando o movimento pelo qual, após guerras e epidemias ou escassez de alimentos, um território era novamente povoado (mais uma vez evidencia-se o governo voltado para o espaço físico e não sobre os indivíduos). Em segundo lugar, agora positivamente, era compreendida como os súditos a serem governados e deste modo reforçavam o poder do soberano. Este poder, que necessitava não apenas de recursos financeiros extensos, mas de uma vasta quantidade de súditos (que permitia a formação de um forte exército), cidades densamente povoadas (logo assegurando o território a ser administrado pelo soberano) e mercados muito frequentados (gerando riqueza através dos impostos).

Mantendo-nos no curso *Segurança, território, população* e ainda concentrado-nos na aula do dia 25 de janeiro, Foucault preocupa-se em desenvolver uma distinção entre segurança e disciplina. Deste modo, passa a analisar a noção de normalização. Destacando que, na questão envolvendo leis e normas, expressa um sentido de normatividade, totalmente intrínseca à lei. Como explica o próprio pensador, seu intento é de mostrar como, a partir e abaixo, nas margens, talvez, até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização.¹⁹⁸ Esta distinção opõe « normatização », ligada às normas impostas pela lei e às técnicas de normalização. Então temos a disciplina que incontestavelmente exerce a normalização. Contudo, Foucault vai esmiuçar este sentido de normalização disciplinar, aferindo a esta o que denominará de « normação », a distinguindo e opondo à normalização. Como cita o autor :

A causa do caráter primário da norma em relação com o normal, o fato de que a normalização disciplinar parte da norma a diferenciação final entre normal e anormal, gostaria de dizer, acerca do que ocorre nas técnicas disciplinares, o que se trata mais é de uma **normação** do que uma *normalização*.¹⁹⁹

O pensador empreende esta análise para destacar que o inverso acontece no que se pode denominar como mecanismos biopolíticos de segurança, aplicando-se a estes mecanismos a

¹⁹⁷ Ibid. p. 88-89.

¹⁹⁸ Ibid. pp.88-90

¹⁹⁹ Ibid. pp. 77-76.

conceituação de normalização. Uma oposição importante é traçada entre o que se denomina como normação disciplinar e a normalização biopolítica dos « mecanismos de segurança » para caracterizar mais uma das propriedades da racionalidade política que gere a população. O autor se embasa nos processos de variolização ocorrida no século XVIII. Afinal, pode-se referenciar a estes mecanismos biopolíticos de segurança, a capacidade de prevenção, demonstrando como são economicamente viáveis e produtivos, atingindo a generalidade da população e que praticamente são exitosos para manutenção da saúde do macro-corpo. Podemos identificar que a normalização biopolítica pode se implantar quando o governo da população se defronta com o que o autor identifica como noções novas: “o caso, o risco, o perigo e a crise.”²⁰⁰ A disciplina apresenta, como propriedade singular, o exercício de um poder generativo e que produz corpos dóceis e produtivos. A regulação biopolítica exerce o poder para produção de uma população de corpos saudáveis e vigorosos, visando a administração e otimização do potencial vital deste conjunto de homens-espécie.

Temos a biopolítica e a normalização, que refletem a relação direta entre saber, poder e subjetividade, representando uma racionalidade política atual, expressando, como seu sentido principal, “o fato da integração dos indivíduos em uma comunidade ou em uma totalidade resulta de uma constante correlação entre um aumento da individualização e do reforço desta totalidade”.²⁰¹ O governo biopolítico, controla e medicaliza a população, favorecendo o seu crescimento e bem-estar. Quando se instala uma gestão política, embasada em uma prática de “medicina privada liberal”²⁰², apoiada por estruturas administrativas que intervêm sobre o problema político moderno, que gira em torno da *população*, esta se constitui como um objeto que importa conhecer para poder controlar e gerir em sua potencialidade vital. Somente é possível agir sobre ela quando se conhecem seus desejos, comportamentos, angústias, enfim, tudo que envolve a vida de cada indivíduo, mas principalmente geri-la em seu coletivo. Ainda com referência ao século XVIII, ocorre uma forte mudança quanto ao papel da população – quando para os fisiocratas esta deixa de ser um conjunto de sujeitos de direito que deviam obediência ao soberano e passa a ser pensada como um “conjunto de processos que é preciso administrar no que tem de natural e a partir do que possui de natural.”²⁰³ Esta naturalidade deverá ser levada em conta para governo da população, pois é um fenômeno da natureza que não pode ser alterado por decreto, mas pode ser passível de intervenção sobre as invariáveis que estão na base desta naturalidade,

²⁰⁰ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009, p. 81.

²⁰¹ Id. *La technologie politique des individus. Dits et écrits II*, 2001, p. 1646.

²⁰² Id. *La politique de la santé au XVIII siècle. Dits et écrits II*, 2001, p. 725.

²⁰³ Id. *Segurança, Território, População*, 2009, p. 92.

necessitando serem conhecidas e manuseadas para servirem de estratégias para governar a população. Em outras palavras, a população se configura neste momento e, segundo determinada racionalidade econômico-política, como objeto técnico-político de uma gestão ou de um governo – que ilustra o problema de sua condução, referindo-se ao tema da condução das condutas dos indivíduos de uma sociedade, mas como um coletivo. Como uma população.

Nesta condição, a relação político-jurídica entre soberano e súdito, não se aplica, pois as variáveis ligadas à naturalidade da população não são da alçada de teoria de soberania, impedindo que a população possa ser “transparente à ação do soberano, ou ainda, que a relação entre população e o soberano não possa ser simplesmente da ordem da obediência ou da revolta.”²⁰⁴ Verifica-se que o governo das variáveis da população, não se limita à ação dos ditames de um soberano. É exatamente esta noção de naturalidade que deverá ser levada em conta para o governo da população, pois é um fenômeno da natureza que não pode ser alterado por decretos, mas pode ser passível de intervenção sobre as invariáveis que estão na base desta naturalidade, necessitando serem conhecidas e manuseadas para servirem de estratégias para governar.

Afirmando-se como noção política extremamente importante no interior do desenvolvimento das práticas de governo no século XVIII, o governo liberal da população faz surgir uma questão importante: deve-se beneficiá-la ou não? Essa questão é vital, pois se observarmos o exercício do poder soberano, sua preocupação se concentrava apenas em obter a obediência de seus súditos. Para conseguir tal objetivo, ditava leis para que pudesse atuar como o regulador de um território ocupado por pessoas que lhe deviam lealdade. Agora, com relação à população, ou, mais especificamente, às variáveis ligadas à sua naturalidade, deve-se gerir suas necessidades, mesmo que se ocupando de fatores aparentemente tão distantes dela, para que possa regulá-la de modo eficiente e útil, demonstrando que esta naturalidade pode ser regulada pelas técnicas de governo. Como aponta Foucault: “é essa naturalidade penetrável da população que, a meu ver, faz que tenhamos aqui uma alteração essencial na organização e na racionalização dos métodos de poder.”²⁰⁵ Desenvolve-se uma gestão biopolítica, que traz a questão não mais daquela – jurídica – da soberania. Há um caráter de sentido mais biológico de uma população.²⁰⁶ Compreenda-se este sentido de « biológico » implicado com a gestão de satisfazer-se suas

²⁰⁴ Ibid. p. 93.

²⁰⁵ Id. *Segurança, Território, População*, 2009, p.94.

²⁰⁶ Id. *Historia da sexualidade I: Vontade de Saber*, 2005, p.129.

exigências e desejos, enquanto seres vivos que compõe um macro-corpo. Veicula-se um discurso que não é o do direito, da lei ou da soberania, mas sim o da normalização.²⁰⁷ O poder de normalização constrange sempre com o objetivo de homogeneizar as multiplicidades, permitindo medir distâncias, determinar níveis, fixar especialidades e tornar úteis as diferenças.²⁰⁸ Como se dá esta regulação? Nos parece que uma boa pista pode ser indicada a partir do que Foucault afirma ser o ponto de invariância na naturalidade da população: o jogo do desejo. Este é um fator importante da arte de governo pois “a produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la.”²⁰⁹ A partir deste jogo do desejo que promove um interesse coletivo dos indivíduos, regula-se a própria vida da população, concentrando-se na naturalidade do desejo e da produção voluntária do interesse coletivo. Mais uma vez pode-se perceber a intensa oposição entre a “velha concepção ético-jurídica do governo e do exercício de soberania.”²¹⁰ Afinal, o soberano é legitimado como aquele capaz de dizer não ao desejo dos seus súditos, prevalecendo o interesse do próprio soberano. Foucault denota exatamente uma propriedade singular ao que identifica como pensamento econômico-político fisiocrata: “O problema dos que governam não deve ser absolutamente dizer não, com que legitimidade eles podem dizer não; o problema é o de saber como dizer sim a esse desejo.”²¹¹ Expõe-se outro ponto de diferença entre o poder soberano e o exercício de governo econômico-político: o primeiro exige obediência e sujeição dos desejos de seus súditos, muitas vezes, ou na maioria delas, aos desejos do rei. No governo liberal, a questão passa pelo problema de como gerir os desejos dos indivíduos que compõem uma população, não na condição de sujeitos de soberania, mas como:

Um conjunto de elementos, no interior do qual podem-se observar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual pode-se identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode-se identificar determinado número de variáveis de que ele depende e que são capazes de alterá-las²¹²

Fica óbvia a conotação de uma mudança no campo das práticas de governo: busca-se sempre marcar a diferença entre o governo da população e os mecanismos de exercício do poder soberano. A população diferencia-se muito de uma sociedade de súditos. Interessante uma descrição que marca esta diferença e determina uma descrição de população: “Um

²⁰⁷ FOUCAULT, M. Genealogia e Poder. *Microfísica do Poder*, 1996, p.169.

²⁰⁸ PORTOCARRERO, V. *As Ciências da Vida. De Canguilhem a Foucault*, 2009, p. 200.

²⁰⁹ FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População*, 2009, p. 95.

²¹⁰ Ibid. p. 96.

²¹¹ Ibid. p. 96.

²¹² Ibid. p. 97.

conjunto de elementos que, de um lado, se inserem no regime geral dos seres vivos e, de outro, apresentam uma superfície de contato para transformações autoritárias, mas refletidas e calculadas.”²¹³ Elementos que representam seres vivos, mas identificados como espécie humana, possuidores exatamente do motor do desejo que leva ao interesse geral. Utilizando-se desta inserção do homem enquanto “fator biológico” que compõe a população, o autor vai relacioná-la com o que denominará como “público”. Como afirma o pensador: “A população é, portanto, de um lado a espécie humana e, de outro, o que se denomina de público.”²¹⁴ Segundo o filósofo, pode-se determinar a seguinte descrição da noção de público:

A população considerada do ponto de vista das suas opiniões, das suas maneiras de fazer, dos seus comportamentos, dos seus hábitos, dos seus temores, dos seus preconceitos, das suas exigências, é aquilo sobre o que se age por meio da educação, das campanhas, dos convencimentos. A população é, portanto tudo o que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo *público*.²¹⁵

Governar e gerir a vida da população, gerindo e produzindo forças de vida, normalizando-as, perpassa pela aplicação de técnicas que favoreçam as exigências de bem estar e crescimento público. Deve-se saber gerir a saúde, a higiene, a alimentação, a mortalidade, a natalidade, etc. Tentar controlar todas as variáveis e imprevisibilidades que marcam a vida da espécie humana e que necessitam de técnicas de agenciamento público como a medicina social. São novas realidades no sentido de que são “para os mecanismos de poder, os elementos pertinentes, o espaço pertinente no interior do qual e a propósito do qual se deve agir.”²¹⁶

Foucault aponta a conformação de uma biopolítica como uma forma de práticas racionalizadas de governo; embora provoque uma inversão do discurso de soberania, não determina o seu desaparecimento. Ainda persistirá no biopoder, sem dúvida, certa relação de soberania. Esta irá, aliás, se multiplicar por toda uma série de relações: a legitimidade de “guiar” num sentido geral, de punir, de educar, de tratar dos enfermos, etc – de cuidar de normalizar os indivíduos. O nascimento do biopoder, portanto, pode ser entendido, por um lado, como o desenvolvimento de uma racionalidade pastoral, cuja principal função é cuidar da vida, e, por outro, o arsenal jurídico da soberania, que garante a legitimidade do poder. Para governar a população tornam-se necessárias novas formas de conhecimentos específicos e direcionados para a gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade. Assinale-se que não é o *homo sapiens* o lugar dessa gestão; e sim o indivíduo maior, a *população*, que representa um novo tipo de corpo: “Corpo múltiplo, corpo com

²¹³ Ibid. p. 98.

²¹⁴ Ibid. pp. 98-99.

²¹⁵ Ibid. p. 99.

²¹⁶ Ibid. p.99.

inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável.”²¹⁷ Tudo isso encerra o *fazer viver*. Desta maneira, assim como as práticas disciplinares, os procedimentos do poder soberano e a noção de cuidar do rebanho, característica do governo pastoral, não somente se mantêm presentes, como de um modo bastante sutil, se articulam com o biopoder, estruturando o conjunto de práticas racionalizadas voltadas para a gestão política da vida.

Marina Garcés²¹⁸ destaca a importância do biopoder como elemento indispensável à formação do capitalismo, “que não pode afirmar-se senão ao preço da inserção controlada dos corpos no aparato de produção e mediante um ajuste de fenômenos da população aos processos econômicos.”²¹⁹ Garcés ainda alerta para uma interpretação um tanto reducionista referente à entrada da vida na história²²⁰: “a entrada dos fenômenos próprios da vida da espécie humana na ordem do saber e do poder.”²²¹ O que é importante ressaltar? A vida perde seu estatuto meramente biológico (o que alguns parecem exagerar quando analisam o biopoder e a biopolítica) ganhando uma noção histórica e política, além de alvo de outros saberes como a economia. Logo, torna-se campo de intervenções técnicas de poder/saber. Ganha também a condição de objeto de gestão através de técnicas políticas, pelo motivo de se exercer o agenciamento da vida da população.²²² O conceito de vida, esse objeto que descreve o homem e suas condutas no coletivo, quando se transforma em preocupação de conhecimento e investigação das ciências sociais e humanas, o transpondo da biologia, partilha do princípio do normal e do patológico, qualificado assim por Canguilhem como “conceito polêmico”, enquanto Foucault em os *Anormais* o descrevia como “conceito político.”²²³ Gerir os corpos dos indivíduos como soma de corpos-máquinas para serem adestradas e normalizadas positivamente, para produzirem e consumirem, para isto a gestão necessita ser bem equilibrada quanto às práticas de governo da vida da população; um governo que expressa uma racionalidade econômico-política. É pelo fato de encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que o poder pode apropriar-se dos processos biológicos para controlá-los e eventualmente modificá-los. O biológico não constitui, então, apenas um objeto de saber, mas principalmente um instrumento de poder. Com efeito, para

²¹⁷ FOUCAULT, M. *É Preciso Defender a Sociedade*, 2011, p. 305.

²¹⁸ GARCÉS, M. La vida como concepto político. *Filosofia Pós-Metafísica*. Antônio C. Maia & Guilherme Castelo Branco (org.) 2.ed – Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006, p. 152.

²¹⁹ FOUCAULT, M. História da sexualidade I. *Vontade de Saber*, 2005, p. 170.

²²⁰ GARCÉS, M. *La vida como concepto político*, 2006, p. 153.

²²¹ Ibid. p. 171.

²²² Como afirma Foucault: “O que se denomina como bio-história, indica a mudança política que marca a vida mais do que um mero conceito biológico, transformando-se em alvo de ação de governo”.(FOUCAULT, M. História da Sexualidade I. *A Vontade de Saber*. 2005, p.188)

²²³ FOUCAULT, M. *Os Anormais*, 2010, p. 43

Foucault: “Se podemos chamar de bio-história às pressões pelas quais os movimentos da vida e os processos da história interferem uns com os outros, haveria que falar de biopolítica para designar o que faz entrar a vida e os seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente da transformação da vida humana.”²²⁴ A gestão biopolítica se inscreve na história do liberalismo político. Como afirma o autor: “Para a sociedade capitalista, é o biopolítico que importava. Isto é, a condição biológica, o somático, o corporal. Assim, o corpo transforma-se em uma realidade biopolítica; a medicina é uma estratégia biopolítica.”²²⁵ Interessante como Lazzarato, ao partir da percepção da noção de “capital humano” no governo biopolítico, observa que para agir sobre este capital é necessário “mobilizar uma multiplicidade de dispositivos, solicitar, incitar, investir a ‘vida.’”²²⁶ Ainda segundo este autor, Foucault requalifica a biopolítica como uma política de sociedade e não mais como uma “regulação da raça”²²⁷, contrapondo-se à leitura do *homo sacer* de Agamben, que, embora interessante e tenha considerável importância, ainda parece presa a uma análise jurídica.

Nos procedimentos do governo biopolítico, existe uma gama de mecanismos de poder que não se limitam a adestrar, distribuir ou vigiar os indivíduos no interior de espaços determinados, como na normação disciplinar. Trata-se de dar conta de fenômenos mais amplos da vida biológica; regular os processos da vida segundo o princípio geral da “segurança”. Não se governa mais um rebanho em movimento, mas uma população; não se vigia apenas um crente, temente a deus e obediente ao diretor da consciência, mantém-se como um poder totalizante – porque, se no poder pastorado religioso buscava-se a salvação num outro mundo, no governo do Estado moderno procura-se conduzir toda uma população, enquanto a expressão de um público com suas necessidades e desejos, para a saúde, para o bem-estar e a segurança, e assim por diante. O objetivo agora desta condução é a vida da população-espécie. A população se torna um agente a ser alvo de práticas e técnicas da racionalidade política atual. De acordo com Foucault, “os traços biológicos de uma população se tornam os elementos pertinentes para uma gestão econômica e é necessário organizar em volta deles um dispositivo que assegure não apenas sua sujeição, mas o aumento constante de

²²⁴ FOUCAULT, M. História da Sexualidade 1. *A Vontade de Saber*. 2005, p.188.

²²⁵ Id. *La Naissance de la Médecine Sociale*. Dits et écrits II. Paris : Gallimard, 2001, p. 210.

²²⁶ LAZZARATO, M. *Biopolítica/Bioeconomia*. In *Poder, normalização e violência : incursões foucaultianas para a atualidade*. PASSOS, F. C. IZABEL (org.) Belo Horizonte : Autêntica, 2008, p. 50.

²²⁷ Ibid.p.51.

sua utilidade.”²²⁸ A sua naturalidade se mantém como elemento essencial para a prática do seu agenciamento e para a exploração do seu potencial como « *vita capital* ».

2.4 – Governamentalização e racionalidade neoliberal

Ao problematizar a racionalidade política atual, Foucault foca sua análise genealógica na descrição de uma conformação de Estado cujas práticas de governo se capilarizam para além da estrutura estatal, atingindo dimensões múltiplas e mais refinadas. Em *Segurança, território, população*, se descreve a configuração das práticas do governo pastoral, fruto da aproximação entre o pastorado cristão e uma nova maneira de governar no século XVI identificada através do neologismo “governamentalidade”. Questão essencial: O que se entende por este conceito de governamentalidade no âmbito do curso de 1978? Especificamente, na aula de 1 de Fevereiro, Foucault afirma que a “governamentalidade”, pode ser interpretada sob três perspectivas:

O conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”.²²⁹

Esta longa descrição de governamentalidade, destacando três características específicas, mas que se imbricam, ilustra o desenvolvimento da arte de governo, a partir da racionalidade específica da governamentalização da estrutura do Estado e como sua regulação das técnicas de normalização da vida dos indivíduos se manifesta como sendo a razão de sua manutenção de maneira eficaz e persistente até o cenário político de nossa atualidade. Esta análise atravessa o Estado a partir do conceito de governamentalidade. Portanto, ao desenvolver sua análise sobre a gênese do Estado, tal como o conhecemos, Foucault vai se questionar se de fato, é possível “repor o Estado moderno numa tecnologia geral de poder, que teria possibilitado suas mutações, seu desenvolvimento, seu funcionamento.”²³⁰ Esta conformação precisa e só pode ser compreendida levando-se em conta sua governamentalização. Mais uma vez se faz necessário reforçar que embora um tipo de configuração mais inédita de Estado não

²²⁸ FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*, 2010, p.198.

²²⁹ Id. *Segurança, Território, População*, 2009, p. 144.

²³⁰ Ibid. p. 162.

possa ser ignorada, o seu mito como uma força onipotente e onipresente não é mais aceito. Não por acaso, desfazer a figura do grande monstro capaz de controlar tudo e todos, foi um grande esforço empreendido pelo autor e por esta razão, este « mito » deve ser deixado de lado. O que é importante? Os mecanismos das táticas e estratégias de tecnologias de poder difusas para governar os indivíduos em diferentes domínios, identificando-se o Estado como uma parte desta mecânica e não o seu todo.²³¹ Precisa ficar claro que a análise da governamentalidade não ofusca a compreensão do exercício de poder múltiplo e relacional, não se reduzindo às instituições ou a uma racionalidade política como abrangente. Se assim interpretássemos, cairíamos na leitura tradicional das teorias políticas sobre o Estado e o poder. Ao trabalhar com a concepção de governamentalidade, contorna-se as leituras weberianas e marxistas, que interpretam o Estado como o promotor da reprodução legítima do capitalismo ou como detentor legítimo dos meios de violência. Também recusa-se o temor liberal de uma crescente e intensa estatização social, assim como se recusa a oposição bastante percebida pela tradição liberal entre sociedade civil e Estado. O que deve continuar valendo como ponto principal de indagação, são as racionalidades específicas intrínsecas às práticas concretas nas relações de poder. O primado das práticas sobre as instituições permanece muito importante, porém a análise crítica sobre o poder moderno do Estado, permite transpor e encontrar o micropolítico com o macropolítico, dispensando atenção principalmente às tecnologias específicas e especiais para prática do governo. O biopoder está ligado ao capitalismo: neste caso, trata-se de compreender como o aumento e o confisco das riquezas supõem o desenvolvimento de poderes que capturam as forças vitais para fazer com que participem do processo de criação de riquezas. Dito de outro modo, trata-se de uma nova racionalidade política, qual seja, o estado biogovernamentalizado, cujo poder se exerce de forma sutil, diluída por todas as relações sociais, a partir do investimento na vida como alvo de práticas políticas de gestão. O que movimenta a razão governamental é essa diluição do poder, o que não significa governar menos. Pelo contrário, a governamentalidade supõe o máximo governo pela mínima aplicação de poder, mas de forma racionalizada e até autolimitada.

²³¹ Como Michel Senellart observa, esta “entrada” do Estado na análise dos micropoderes por Foucault responde a uma objeção que lhe é muito frequentemente direcionada. SENELLART, Michel. “Situação dos cursos”. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*: curso dado no *Collège de France* (1977-1978) / Michel Foucault; edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução: Eduardo Brandão; revisão: Cláudia Berliner São Paulo: Martins fontes, 2008. (Coleção Tópicos), O Estado, tanto atualmente, quanto, sem dúvida, ao longo de sua história, jamais teve esta unidade, esta individualidade, esta funcionalidade rigorosa, e, eu até diria, esta importância; ao final das contas, o Estado talvez não seja senão uma realidade composta, uma abstração mitificada, cuja importância é bastante reduzido do que se crê. p. 519

Mas que racionalidade implica no exercício da governamentalidade enquanto governo da população? Por volta dos meados do século XVIII ocorre uma transformação na governamentalidade moderna. Segundo Foucault, a governamentalidade moderna, enquanto uma técnica política de administração das questões referentes à vida da população, não pode estar dissociada do quadro da racionalidade política refletida pelo liberalismo. Que questões são estas? As envolvendo na gestão da vida: conduzir, cuidar e sustentar os indivíduos de modo individual e coletivo, inseridos no corpo população. São encargos que ressoam ao poder pastoral. Contudo, estas questões se tornaram mais específicas e complexas. Deste modo, a governamentalidade, na condição de uma arte de governar, partindo de uma relação direta com a biopolítica, defronta-se com a necessidade de lidar com o controle das taxas de natalidade e mortalidade, vigilância sobre epidemias, aumento na produção de alimentos, etc.

Mas qual é o sentido de liberalismo aqui mencionado? Precisa ser interpretado como uma prática refletida de governo como uma “maneira de fazer” orientada para objetivos e se regulando por uma reflexão contínua – não como uma teoria econômica ou jurídica, mas sim um “princípio regulador político-administrativo que parte da premissa que sempre se governa demais.”²³² Constitui-se, assim, como uma forma de regulação crítica da prática de razão de Estado, com o objetivo primordial de se determinar o que se deve governar e como se governar. A suspeita de que sempre se governa demais é habitada pela questão: porque é necessário governar? Percebe-se então uma crítica voltada sobre a própria racionalidade do governo, ou seja, um método e um princípio crítico de racionalização do *Estado governamentalizado*. Apresenta-se, assim, como uma crítica que parte do princípio “governa-se sempre demais – ou, pelo menos, é preciso sempre suspeitar que sempre se governe em demasia.”²³³ Objetiva-se, deste modo, reformar, racionalizar e limitar os abusos do se governar demais. O que levanta uma questão mais essencial: “por que, seria então preciso governar?”²³⁴ Por este motivo, de acordo com o autor, “o liberalismo deve ser analisado, então, como princípio e método de racionalização do exercício de governo – racionalização que obedece, e aí está sua especificidade, à regra interna da economia máxima”.²³⁵ Temos deste modo a aplicação do princípio de máxima economia: os maiores resultados ao menor custo e a sustentação de que a ação de governar os indivíduos a partir do Estado, não pode ser um fim em si mesmo. Verifica-se a maneira como os problemas que a população coloca para

²³² FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*, 2010, p.45-46.

²³³ Id. *Resumo dos Cursos do Collège de France* (1970-1982). Trad. Andréa Daher. Consultoria: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zaher, 1997, p. 91.

²³⁴ Ibid. p. 91.

²³⁵ Ibid. p. 90.

uma prática governamental foram postos no interior de uma tecnologia de governo que, se não foi sempre liberal, “nunca deixou de estar obcecada, a partir do final do século XVIII, pela questão do liberalismo.”²³⁶ Observamos como a presença da biopolítica se faz notar, quando ao se analisar as peculiaridades desta racionalidade liberal de governo, desenvolve-se e aprofunda-se de fato a problematização de um exercício de poder sobre a vida. Evidencia-se a formação de uma política gestora sobre as condições mais viáveis e positivas de se agenciar a vida do corpo-população, a partir exatamente da questão da governamentalidade e do liberalismo, passando é claro para o neoliberalismo e suas formas de gestão atuais.

Referindo-se de modo mais específico ao liberalismo, Foucault parece considerá-lo como uma prática original, à medida que busca na “lei” uma regulação “não por um juridicismo que lhe seja natural, mas porque a lei define formas de intervenções gerais de medidas particulares, individuais e excepcionais”²³⁷ percebendo nesta uma forma política constituída pelo liberalismo:

Entendido como questão do governar além da conta, na medida em que a vida política existe no momento em que a prática governamental é limitada no seu excesso possível pelo fato de que ela é objeto público quanto ao seu bem ou mal, quanto ao seu demais ou de menos.²³⁸

Como assinala Senellart, temos uma crítica da própria racionalidade de governo, como princípio que estrutura a gestão da população.²³⁹ Sendo assim, a partir desta crítica da razão governamental, governar não possui em si a sua própria razão de ser, e a sua maximização não pode ser o seu próprio princípio regulador. Fica claro que o principal objetivo é determinar o que se deve governar e como se deve governar, mas também implantar, no coração da racionalidade estatal, a economia política – instrumento utilizado a partir de meados do século XVIII, que se torna uma espécie de critério para se problematizar a racionalidade política moderna, marcada pelo surgimento de uma política sobre a vida, diretamente ligada à conformação da governamentalidade liberal e atingindo as formas de neoliberalismo que experimentamos na atualidade.

Porém, enquanto para os economistas do século XVIII a questão a ser tratada girava em torno de como se estabelecer critérios para limitar a intervenção estatal na economia – com o intuito de se resguardar uma esfera de liberdade econômica ou como denominamos em nossa atualidade, a “liberdade de mercado”– o problema do neoliberalismo apresenta-se de

²³⁶ FOUCAULT, M. La gouvernamentalité. *Dits et écrits II*, 2001, p. 642.

²³⁷ Id. Naissance de la biopolitique. *Dits et écrits II*, 2001, p.820

²³⁸ Ibid. p. 822.

²³⁹ SENELLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social ; Rev. Sociol. USP*, São Paulo 7(1-2), p.8, out./ de 1995.

outro modo: o modelo germânico defende a liberdade de mercado como um princípio regulador do próprio Estado. Por sua vez, para o modelo norte-americano, a liberdade de mercado não se reduz a este princípio. Vai muito além ao utilizar da economia e de suas análises características para decifração de relações não propriamente econômicas, assim como as sociais. Será na linha norte-americana que Foucault concentrará a sua análise referente à racionalidade política da arte de governar neoliberal no sentido da generalização da forma política do mercado para todo o corpo social; de modo que a economia de mercado funcionará como princípio de inteligibilidade das relações sociais e condutas individuais. A arte de governar neoliberal marcará a análise do comportamento humano transformando-se em uma das metas da economia política. A economia será uma análise da programação estratégica das atividades e dos comportamentos dos indivíduos: como se produz e se acumula o capital humano? Qual sua composição? São questões que envolvem esta racionalidade governamental. Indica-se o papel do mercado como que exercendo um tribunal econômico permanente perante as políticas governamentais.

Acrescenta-se a essa questão o campo da liberdade, que se transforma também em objeto de relações de poder ao ser bem delimitado e integrado no interior das práticas governamentais. A liberdade é o novo imperativo da razão de Estado, ou seja: quanto de liberdade se precisa para bem governar? Qual o custo de fabricação dessa liberdade? Afinal, as artes de governar se relacionam com sujeitos livres desde o século XVIII. Desta forma, Foucault apresenta elementos suficientes para criar, no mínimo, um campo de experiência deveras inquietante no que diz respeito ao tipo de relação que o homem moderno estabelece com a liberdade, relacionando-a com os jogos dos mecanismos de segurança (para garantir a exposição mínima dos indivíduos e da coletividade aos perigos). Esta relação, entre liberdade conferida e os mecanismos de segurança, aprisiona o homem moderno no interior das estruturas de governo, presentes nas assim denominadas sociedades do bem-estar social.

2.5 - Biogovernamentalidade, Liberdade e Segurança

A Biogovernamentalidade estabelece uma forma denormalização que se incluiu nas técnicas do biopoder para exercer esquadrinhamentos e intervenções, buscando garantir a governamentalidade sobre os indivíduos isoladamente e o estabelecimento de um processo debiogovernamentalização estatal através de um conjunto de instituições que se utilizam de técnicas de governo. Passam a gerir a vida do corpo social ou da população com o objetivo de garantir as relações de produção, para a utilização econômica dos corpos; a força de trabalho. Deste modo, os corpos devem ser úteis e dóceis; devem cumprir determinadas

normas. Interessante que esta requalificação da biopolítica busca uma estruturação de sujeição das populações a uma norma estabelecida para melhor governá-la. A noção de normalização biopolítica marca um estilo de racionalidade de governmentação relacionada intimamente, com o que o pensamento liberal e neoliberal denomina de Estado de bem estar ou Estado de Providência (*welfare state*). Legitima-se esta racionalidade através da proteção dos direitos dos indivíduos, promovendo a proliferação de políticas públicas visando à melhoria das condições das populações, funcionando como um esforço em busca do controle e da estabilidade social. Assim, os denominados dispositivos de segurança, definidos como técnicas de governmentação, designam a “atividade que consiste em reger a conduta dos homens em um contexto e por modo de instrumentos estatais.”²⁴⁰ Simultaneamente desenvolveu-se a formação de saberes inéditos para esta estratégia, postos em funcionamento no regime da biopolítica, vinculam-se intrinsecamente à emergência do estado de bem-estar social. “Esta é a base do poder, a forma de saber/poder que vai dar lugar não às grandes ciências de observação, como no caso do inquérito, mas ao que chamamos ciências humanas: psiquiatria, psicologia, sociologia etc.”²⁴¹ Por este motivo, estes novos saberes relacionados à assistência social e aos saberes médicos constituem estratégias efetivas deste poder. A densificação da malha de relações de poder perpassando o tecido social acompanha um outro estágio de desenvolvimento da acumulação capitalista. Se tais políticas contribuíram, por um lado, à domesticação do capitalismo, por outro, implementaram mais insidiosos e sutis mecanismos de controle social. Novas instituições e mecanismos de sujeição surgiram. François Ewald descreve como a biopolítica se desenvolve com a série: Estado providência/norma/direito social. Tal “obra se inscreve voluntariamente em um programa de descrição da biopolítica. Ela desenvolverá um aspecto mais particular das políticas de seguros e sua instrumentalização jurídica.”²⁴² Observamos desta forma, um aspecto importante da biogovernmentalidade: a concepção liberal do indivíduo será um dos pilares da política de agenciamento da vida. Desenvolvem-se táticas de gestão de cidadãos “livres”. O que podemos diagnosticar nesta situação? Segundo Alessandro Pizzorno: “Os regimes democráticos liberais multiplicaram as instituições e as prescrições destinadas a tornar os cidadãos mais confiáveis, mais controláveis, mais previsíveis.”²⁴³ Esta política de gestão não seria possível se o biopoder não mantivesse uma relação com uma prática de discursos de soberania que

²⁴⁰ FOUCAULT, M. Naissance de la biopolitique. *Dits et écrits II*, 2001, p. 819.

²⁴¹ Ibid. *A verdade e as formas jurídicas*, 1974, p.70.

²⁴² EWALD, F. *L'État de Providence*. Paris, 1986, p.27.

²⁴³ PIZZORNO, A. Foucault et la conception libérale de l'individu. In *Michel Foucault philosophie*. Rencontre internationale, 1989, p. 239

legitimam exatamente uma gestão biogovernamentalizada do Estado, como um tipo de guia que protege as liberdades e direitos dos indivíduos. Na verdade, foi a partir dos procedimentos de normalização biopolítica e individualização disciplinar, não totalmente dissipada, mas sim modificada, que racionalidades políticas, como o liberalismo moderno e as várias vertentes do neoliberalismo contemporâneo, qualificaram-se como técnicas de governamentalidade. As denominadas tecnologias de segurança incidem nos mecanismos de controle social e nos mecanismos que modificam algo no destino biológico da espécie. Possa nestas condições ser possível se afirmar que em nossas sociedades configura-se uma economia geral do poder que ganha traços de uma economia da ordem da segurança. Mas é possível falar de uma sociedade de segurança?

Esta questão que surge pode ser assim reformulada: “Num sistema preocupado com o respeito dos sujeitos de direito e com a liberdade dos indivíduos, como é que o fenômeno população com seus efeitos e seus problemas específicos pode ser levado em conta?”²⁴⁴ Assim, o neoliberalismo como razão biogovernamental que juridicamente proclama a liberdade do sujeito e, economicamente, a liberdade do mercado, age sobre a população através de dispositivos de segurança que limitam e controlam suas escolhas, desejos, comportamento, mobilidade, saúde, alimento, enfim, toda a vida do indivíduo. Como destacado anteriormente, o fator população como agente de intervenção de governo tornou-se imprescindível para o tipo de governamentalidade que usufrui dos “dispositivos de segurança” que surgem em fins do século XVIII e não só mantém-se em nossa atualidade, como também se intensificam e refinam. Como afirma Foucault:

A liberdade nada mais é que o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança. Um dispositivo de segurança só poderá funcionar bem, justamente se lhe for dado certa coisa que é a liberdade, no sentido moderno que essa palavra adquire no século XVIII: não mais as franquias e os privilégios vinculados a uma pessoa, mas a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto das pessoas como das coisas²⁴⁵.

Nesta citação, Foucault defende que os dispositivos de segurança estão coadunados com a liberdade por um lado – necessitando afirmá-la para que haja circulação de pessoas e coisas, ou seja, haja produção e consumo – por outro lado, cerceando e limitando as escolhas aos interesses mercadológicos. Tudo isto em nome de uma gestão melhor possível sobre os indivíduos e sobre as coisas que se relacionam as suas necessidades, desejos, ou, como poderíamos denominar, de direitos e liberdades.

²⁴⁴ FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*, 2010, p.431.

²⁴⁵ Id. *Segurança, Território, População*, 2009, p.63-64.

Como afirma Foucault:

A ideia de um governo; a ideia de uma administração das coisas que pensaria antes de tudo na liberdade dos homens, no que eles querem fazer, no que têm interesse de fazer, o que eles contam fazer, tudo isso são elementos correlativos.²⁴⁶

Devemos ser cuidadosos, pois esta afirmação, segundo um determinado contexto, pode insinuar o que o autor sempre se esforça em recusar: um exercício de controle total do poder, como se tudo e todos fossem meramente manipuláveis. O que talvez possamos intuir é a necessidade de ajustes e refinamentos na prática de gestão para condução mais eficiente da população ou pelo menos aparentar que esta é gerida de modo eficiente. Como observa André Duarte: “A existência atual do Estado depende destes ajustes contínuos e dos embates entre diferentes táticas de governo, isto, é entre diferentes modos de governamentalidade.”²⁴⁷ Como destacado antes, não se trata da figura do monstro como máquina estatal centralizadora que se assenhora do corpo social, impondo ordem e repressão. Discordamos de Oksala quando afirma que uma das características da racionalidade governamental ou biogovernamental é o “desenvolvimento de um Estado Moderno centralizador do poder político.”²⁴⁸ A segurança é a grande promessa desta conformação de Estado que visa cuidar da população, colocando-se a seu serviço. Neste ponto, soa interessante a observação quanto a este cuidar, gerindo a vida da população através de mecanismos de segurança, com a prática de governo pastoral de cuidar e manter a salvo o seu rebanho. Farhi Neto destaca que a “salvação eterna, própria do pastorado, ao ser absorvida pelas técnicas laicas de governo, ganha a conotação de segurança de vida.”²⁴⁹ O Estado é de uma forma figurada, o pastor que se sacrifica pelo seu rebanho; ou que deve demonstrar-se a postos para agir com eficiência e presteza, gerindo casos, riscos, crises, que possam de algum modo colocam em risco as condições de vida da população, pronto para tomar as medidas propícias para garantir a sua segurança. Aparenta-se, assim, um Estado pronto para manter a ordem das coisas que gere, em torno da população. E que se dispõe a tudo resolver com eficácia e racionalidade.

Contudo, soa mais interessante a observação de Candiotta sobre uma *administração da desordem*.²⁵⁰ Segundo esta lógica da desordem, os Estados liberais

²⁴⁶ Ibid. p. 64.

²⁴⁷ DUARTE, A. *VIDAS EM RISCO*. Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2010, p.254.

²⁴⁸ OKSALA, J. *Como ler FOUCAULT*. Tradução de Maria Luiza Borges : revisão técnica de Alfredo Veiga-Neto, Karla Saraiva. Rio de Janeiro : Zahar, 2011, p.104.

²⁴⁹ FARHI NETO, L. *Biopolíticas*. As formulações de Foucault. Florianópolis : Cidade Futura, 2010, p. 121.

²⁵⁰ CANDIOTTO, C. *Cuidado da vida e dispositivos de segurança : a atualidade da biopolítica*. In. FOUCAULT: filosofia & política. Org. Guilherme Castelo Branco & Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte : Ed. Autêntica, 2011, p.81.

biogovernamentalizados buscam fortalecer suas soberanias, não através de ações centralizadoras, mas pelo gerenciamento da desordem, possibilitando que haja intervenção quando necessário. Desta forma, aparentam cumprir com sua função essencial de promover e preservar as garantias individuais, principalmente a segurança dos “cidadãos”, expressa, por sinal, como direito dos governados e dever de quem governa²⁵¹, colocando em prática o paradigma biopolítico, como modo de demonstrar que pode cumprir seu papel de gestão.²⁵² O que se pode constatar são esforços de gestão, empregados diretamente para “maximizar os elementos positivos, de poder circular da melhor maneira possível, e de minimizar, ao contrário, o que é risco e inconveniente, como o roubo, as doenças, sabendo perfeitamente que nunca serão suprimidos.”²⁵³ Talvez fosse mais interessante se falar de uma gestão de evitação, isto é, o que se busca na verdade é gerir os efeitos, e não atacar as causas. Deste modo, em nossas denominadas “Sociedades de Segurança”, a ação política promovida em nome de uma pretensa segurança e preservação dos direitos e liberdades dos sujeitos cidadãos leva em conta as mazelas sociais que são compreendidas naturalmente como obstáculos sem saída – e se não há saída, qualquer medida paliativa pode ser aceita para que os danos sejam, de alguma forma, pelo menos, minorados. Atenta-se para preservação das condições de vida da população, mesmo que em muitos casos promovam-se o descarte e extinção das liberdades e direitos a serem preservados e protegidos. Vive-se sob o governo através de estratégias da gestão paliativa, não de efetivo ataque dos problemas. Neste quadro, contentamo-nos com esses procedimentos de mera evitação, sem que nos perguntemos, por exemplo, até quando eles poderão exercer estes efeitos de evitação. Por sinal, este tipo de tática de gestão abre espaço para exercício abusivo de governo.

Atualmente, experimentamos uma prática de governo mais identificado com o neoliberalismo que visa o bem-estar da população, traçado por uma biopolítica que age sobre os indivíduos para mantê-los saudáveis, cujo objetivo principal é o de produzir e consumir, sendo necessário gerir as condições de sua sobrevivência de modo menos dispendioso e eficaz possível. Segundo Inês L. Araújo:

A produção deve ser livre, a população deve ser governada, mantida saudável para produzir e para consumir. Os mais fracos são os enfeitados, os que não

²⁵¹ O pacto político que permaneceu ao longo de uma tradição filosófica-jurídica, e que ainda aparenta ser viável, tornando-se, assim, um sutil e eficaz mecanismo de normalização dos indivíduos.

²⁵² A inversão do direito atual de *fazer viver e deixar morrer*, visando-se a manutenção e desenvolvimento do corpo social. Deixando morrer os indesejáveis, não viáveis, marginais e outros indivíduos que ameaçam a ordem, sendo necessária sua eliminação para manter a gestão da desordem.

²⁵³ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009, pp.24-25 .

produzem nem bens, nem saúde; aqueles para os quais não vale a pena governar²⁵⁴.

Discordamos do emprego do termo “mais fracos”, pois denota o sentido de “quem possui ou não o poder”, mas indubitavelmente inserem-se neste contexto as práticas políticas de assistência social, onde uma parcela da população pode ser desinteressantemente gestável (e talvez até custosamente) embora de algum modo precise ser controlada em seus riscos. Daí a gestão biogovernamental neoliberal cada vez mais trabalhar com o sentido de segurança social não diretamente e necessariamente no aspecto que estamos normalmente acostumados a associar o termo segurança (como controle de violência e delinquência) – embora não esteja fora da gestão de biogoverno, pois o Estado também faz uso da violência quando a segurança da população é ameaçada por “perigos internos e externos”. Ao nos referirmos à conotação de insegurança aqui aventada, podemos descrevê-la como uma gestão diferencial das normalidades e dos riscos, que, segundo Lazzarato, “não devem ser considerados nem bons e nem maus, mas como um fenômeno natural, como um fenômeno espontâneo.”²⁵⁵ Nos mecanismos de gestão de segurança modernos, o vínculo estabelecido entre Estado, população e governo é um dado natural. Por este motivo, os tipos de estratégias de gestão são reguláveis, móveis, direcionadas e que se busca embasar em cálculos racionais de governo mais adequado da população – para reduzir as ocorrências danosas ocasionais e minimizar seus efeitos, mas com um objetivo mais principal de controlar os sujeitos que constituem o macro-corpo, utilizando-se de táticas como a segurança social, seguro-saúde, seguro-desemprego, fundos de solidariedade, além de prevenção contra a delinquência. Caracteriza-se assim um aparato de técnicas e práticas de gestão biogovernamental da segurança que não é estático, ao contrário, apresentando-se muito dinâmico e com múltiplas estratégias. Como ainda aponta Lazzarato: “A segurança intervém sobre acontecimentos possíveis e não sobre fatos, remetendo-se ao aleatório e ao atemporal.”²⁵⁶ Esta racionalidade de governo só se torna possível quando do investimento de uma política de gestão sobre a vida através de diferentes estratégias de segurança sobre a sociedade, tentando apreender e regularizar os eventos que possam trazer riscos para a gestão. Desta forma, o que se torna essencial para a gestão biogovernamental neoliberal é gerir multiplicidades – uma gestão sobre a vida dos indivíduos os enfocando como “capital humano”, muito mais do que sujeitos de direitos. Afinal, ao se aplicar estes mecanismos de gestão de segurança, não se pode deixar

²⁵⁴ ARAÚJO, I. L. *Foucault, formação de saber, o poder disciplinar e o biopoder enquanto noções revolucionárias*. Revista Ítaca de pós-graduação em filosofia IFCS-UFRJ. N. 14, 2009, p.114.

²⁵⁵ LAZZARATO, M. *Biopolítica/Bioeconomia*. In Poder, normalização e violência : incursões foucaultianas para a atualidade. PASSOS, F. C. IZABEL (org.) Belo Horizonte : Autêntica, 2008, p. 47

²⁵⁶ *Ibid.* p. 46.

de levar em conta que, para a racionalidade liberal ou neoliberal, o mercado é intocável e suas “leis” são preponderantes para gestão da liberdade dos indivíduos. Lazzarato alerta que:

Os dispositivos de segurança definirão um quadro bastante fraco, no interior do qual, os indivíduos poderão exercer suas livres escolhas sobre possibilidade determinadas por outras e, no seio do qual, por outro lado, será suficientemente manejável, governável, para responder às flutuações de seu meio, como requer a situação de inovação permanente de nossas sociedades²⁵⁷

Então a liberdade se torna objeto das relações de poder, integrando-se às práticas biogovernamentais liberais. Surgem questões do tipo: Quanto de liberdade se precisa para bem governar? Qual o custo de fabricação dessa liberdade? Governa-se de mais ou de menos? Temos um campo de experiência deveras inquietante, referente ao tipo de relação estabelecida pelo homem moderno com a liberdade relacionada com os mecanismos de segurança para garantir a exposição mínima dos indivíduos e da coletividade, aos perigos e que os prende no interior dos dispositivos de governo, presentes nessa sociedade do bem-estar social, objetivando-se gerenciar a conduta dos governados. Citando o autor: “O jogo entre liberdade e a segurança está no âmago desta nova razão governamental. A liberdade e a segurança é que, de certo modo, vão animar, do interior, os problemas daquilo que denomino como a economia de poder específica do liberalismo.”²⁵⁸ Vai animar, de fato, os esforços para gestão da liberdade dos indivíduos (enquanto uma construção fictícia de sujeitos livres em suas ações). Então se pode afirmar que, no cerne desta racionalidade de gestão biogovernamental liberal, identifica-se uma espécie de engodo ao proclamar a liberdade do sujeito em suas decisões pessoais e sociais? Através da gestão da segurança, as escolhas do sujeito são limitadas ou redirecionadas para o interesse do mercado, do Estado ou das instituições? Ele é considerado uma racionalidade refletida, que atua na “organização” e “gestão” do campo possível, a partir do qual podemos nos considerar seres livres. Foucault, ao investigar e antecipar como se constituirão e funcionarão as novíssimas formas de controle biopolítico, sob o eixo flexível das economias de mercado, influenciadas pelo neo-liberalismo econômico da chamada Escola de Chicago, demonstra que se processa uma atualização permanente do capital humano, revertendo a condução de si mesmo ao competitivo de trabalho e de capitais, estimulou uma nova forma desubjetivação sujeitada, pela qual o indivíduo não passa de agente econômico. Buscando consolidar-se o liberalismo e, mais posteriormente, o neoliberalismo teria contado com o fato de a Economia Política e do mercado aparecerem como espaços de constituição da verdade, valorizando assim a sociedade civil como campo próprio à prática governamental. Há, neste momento, a construção de novas identidades dos sujeitos. Os indivíduos são

²⁵⁷ LAZZARATO, M., 2008, p. 47-48.

²⁵⁸ FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*, 2010, p.96.

idealizados, assim, não exclusivamente como “homens-máquina”, adestrados para obedecer, produzir e consumir. Neste quadro, um novo tipo de sujeito que passa a ser compreendido e mesmo fixado em termos do *homo oeconomicus* – isto é, como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas mais do que como uma personalidade jurídica e política autônoma. Sendo assim, significa que o indivíduo vai “se tornar mais governamentalizado (biogovernamentalizado), podendo-se ter mais controle sobre ele na medida, só na medida, em que se constitui como *homo oeconomicus*.”²⁵⁹ Esta subjetividade reflete, mais especificamente, o modelo estadunidense que amplia a racionalidade de mercado, ultrapassando o limite do econômico e emergindo na vida pessoal dos indivíduos, conduzindo, modelando e organizando. Deve compreender a si mesmo como átomo não redutível ao sujeito de direito – e como membros de uma determinada população.²⁶⁰

O *homo oeconomicus*, assujeita-se como o investidor de si mesmo – obedece somente ao seu interesse e cujo interesse espontaneamente irá convergir com o interesse dos outros. Interessante como apresenta uma dupla condição de ser: enquanto, por um lado, é o sujeito egoísta, importando-se apenas com o seu interesse, o perseguindo como uma vontade infimamente subjetiva; por outro lado, cada um é dependente de um todo que é incontrolável e intotalizante – do mesmo modo, o interesse de um indivíduo vai se encontrar ligado a toda uma série de efeitos que vai fazer tudo o que lhe é proveitoso e, também, vai ser proveitoso aos outros. Sendo assim, é o egoísmo e o interesse do *homo oeconomicus* quem produzirá a riqueza coletiva. Assim, precisa ser gerido para que sua produção possa ser explorada. Temos uma subjetividade que reflete o individualismo e a apatia moderna, encontrando-se inserido no mercado econômico como um competidor, como um jogador. Para ele é somente seu interesse o que importa e, para este modelo de organização social, também é somente isto o que importa. Porém, nesta condição, é o maior responsável por seu fracasso ou por suas glórias – ele é o maior responsável por si mesmo, ele é investidor e empresário de si, ele está sozinho e com todos ao mesmo tempo. Pode-se então descrever “o *homo oeconomicus* do ponto de vista de uma teoria do governo, é aquele em que não se deve tocar. Deixa-se fazer. É o sujeito ou objeto do *laissez-faire*.”²⁶¹

Quanto ao mercado, este torna-se a instância suprema de formação da verdade no mundo contemporâneo, para muito além da velha ficção jusnaturalista (segundo a qual o certo e o errado, o permitido e não permitido, definem-se por meio da reconstituição da maquinaria

²⁵⁹ FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*, 2010, p. 317

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 362.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 336.

jurídico-política que culminou com a definição do poder soberano). Surgem formas flexíveis e sutis de controle e governo das populações e dos indivíduos, tal como elas se exercem por meio das regras da economia do mercado mundializado, para além dos domínios limitados da soberania política tradicional. Experimentamos uma ampliação da racionalidade do mercado que se transforma numa espécie de tribunal da política governamental. A Economia é compreendida, nesse momento, como o saber que pode dar conta integralmente tanto do comportamento humano quanto da ação governamental. O Estado biogovernamentalizado gerencia a população e, por meio do aparelho jurídico, legitima a sua não intervenção nas questões de mercado. Na relação – mercado e Estado – é a lei (por meio de procedimentos jurídicos) que define as formas gerais de intervenção estatal na economia – a mínima possível. Em torno do Estado governamentalizado liberal, a economia percorre a política, ou melhor, a política é percorrida pela economia – por isso o governo ou biogoverno se define pelo fato de administrar e gerir a população. O *homo oeconomicus*, como um ser agente estimulado pelas diversas exigências do mercado, busca responder a essas exigências. Há a necessidade de se estabelecerem diversas formas de controle dos indivíduos e das populações, tal como elas se dão nas modernas economias de mercado. “É preciso”, diz Foucault, “governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado”.²⁶² Então, nós vamos encontrar o sentido de gestão da biopolítica nas novas configurações da governamentalidade estatal que têm lugar numa economia de mercado.

A prática biogovernamental do liberalismo, mais que garantir e respeitar as liberdades individuais exige outras liberdades, como a de mercado, comércio, propriedade, circulação etc., colocando-se como gestora das liberdades, produzindo as condições pelas quais será possível ser livre. Consequentemente, o sujeito é liberado de ser livre. Mas o problema, segundo Foucault, é que o liberalismo, ao gerir e organizar as condições nas quais os sujeitos serão livres:

Instaura, no próprio coração da prática liberal, uma relação problemática, sempre diferente, sempre móvel, entre a produção de liberdade e aquilo mesmo que, produzindo-a, arrisca limitá-la e destruí-la. O liberalismo, no sentido em que o compreendo; este liberalismo que é possível caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, traz no seu coração uma relação de produção/destruição com a liberdade. É preciso com uma mão produzir a liberdade, mas este gesto implica por si mesmo que, com a outra mão, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas sobre ameaças etc.²⁶³

²⁶² Ibid. p. 64

²⁶³ Ibid. p. 92.

O que o autor quer diagnosticar e problematizar é uma situação paradoxal quanto a esta biogovernamentalidade liberal: para poder proclamar as liberdades individuais, colocou-se em prática mecanismos de coerção, para balancear as liberdades econômicas e sociais. Não teria sido possível, segundo Foucault, liberar os indivíduos sem a adoção de processos para a correção de suas condutas. Como podemos destacar: “O liberalismo não é o que aceita a liberdade. O Liberalismo é o que se propõe fabricá-la a cada instante, suscitá-la e produzi-la.”²⁶⁴ O cuidado da vida e sua proteção são pensados não como atribuição do Estado, mas algo da esfera das decisões, escolhas e responsabilidades livremente exercidas pelos indivíduos. Sem deixar que eles se sintam livres para atuar, suas ações podem ser moduladas se forem modificadas as variáveis do campo de possibilidades no qual vivem. Neste aspecto, pode-se identificar esse regime governamental de neoliberalismo como a “condição de inteligibilidade da biopolítica de nossa época”²⁶⁵ e suas consequentes implicações políticas. A biogovernamentalidade neoliberal não trata somente de normalizar o indivíduo ou de gerir seus processos vitais como parte de uma população, mas principalmente de modular condições e efeitos de suas ações pela intervenção e delimitação recorrente no seu campo de possibilidades, empregando mecanismos de regulação e intervenção sobre a gestão do cálculo entre interesses, liberdades e riscos, justamente para minimizar os riscos que atuam os dispositivos de segurança. A liberdade nesta racionalidade governamental é aquela fabricada, a que convém, e que precisa obedecer à segurança como princípio de cálculo, ela não pode se tornar um perigo nem para a produção e nem para os trabalhadores, o “capital humano”, cuja saúde e segurança precisam ser preservadas e regularizadas.

Caracteriza-se um governo que não se refere mais aos sujeitos de direito ou de cidadania, embora se utilize de um discurso jurídico-soberano para identificá-los como tais. Na verdade, estes sujeitos se localizam como dados biológicos a serem geridos segundo o princípio neoliberal – que, através de suas técnicas de gestão, pode intervir num meio, com o objetivo de modular, de forma indireta, nas escolhas de liberdade na criação de estilos de vida para, assim, se contrapor a uma vida totalmente gerida. Esta « liberdade », regulada, está longe de se constituir como um direito ou privilégio dos indivíduos. Em realidade temos a sua aplicação como mecanismo de segurança, tratando-se de dar liberdade à realidade de um comportamento econômico da população, buscando-se uma regulação própria do sistema. Esta tática “permite de modo mais eficaz o governo da população.”²⁶⁶

²⁶⁴ Ibid. p.88.

²⁶⁵ Ibid. p.47.

²⁶⁶ FARHI NETO, L. *Biopolíticas*. As formulações de Foucault., 2010, p. 134.

Ao analisarmos este quadro político atual, caracterizado pelo biogoverno estatal neoliberal como modalidade do exercício do poder político, indubitavelmente se percebe uma sutileza importantíssima: o Estado, enquanto regulador desta técnica de governo, intervém de tal modo a garantir a segurança da população, que, muitas vezes, esta intervenção, interpretada como excepcional, não aparente uma arbitrariedade ou abuso, mas ao contrário, um dever do Estado em cuidar da vida da população e, por este motivo, apenas está cumprindo seu papel, como faz o bom pastor que cuida de modo solícito de seu rebanho. Entretanto, muitas críticas feitas exatamente a « estas intervenções excepcionais do Estado », o colocam no patamar semelhante à dos Estados Totalitários. Foucault reconhece esta sutileza e tendência nas democracias neoliberais. De fato, como observa o autor, há “toda uma efervescência de abusos, de excessos, de irregularidades, forma não uma deturpação inevitável, mas a vida essencial e permanente do estado de direito.”²⁶⁷ O autor destaca esta tendência com a vinculação praticada do “poder sobre a vida, a biopolítica, ao poder totalitário; pois a vida, substrato biológico comum à espécie humana, totaliza a população, relegando as singularidades e o pluralismo.”²⁶⁸ Porém, Foucault não compartilha das críticas feitas às democracias liberais ocidentais, de que sejam estados totalitários. Afinal, explica o autor: “Um Estado totalitário é um Estado em que os partidos, os aparelhos de Estado, os sistemas institucionais, a ideologia fazem corpo, em uma espécie de unidade controlada de alto a baixo, sem fissuras, sem lacunas e sem desvios possíveis.”²⁶⁹ Estas estruturas políticas caracterizam-se por estabelecerem modos de dominação, sem deixar nenhum ou pouquíssimo espaço para as práticas de liberdade. Não existem condições para as relações de poder, envolvendo a agonística entre poder e liberdade. Há um hiato irreduzível entre os Estados biogovernamentalizados, que agem de forma arbitrária em casos excepcionais, e os Estados totalitários. As sociedades de segurança neoliberais apresentam “uma margem de manobra e um pluralismo tolerados infinitamente maiores que nos totalitarismos. Trata-se de um poder mais hábil, mais sutil do que aquele do totalitarismo.”²⁷⁰ Obviamente, ser mais sutil não quer dizer que não possa deixar de representar, em determinadas situações e ocasiões, um risco para o exercício da liberdade concreta.

Ora, então questões importantes não são escassas no que se refere ao diagnóstico da atualidade sobre o entendimento das estratégias aplicadas pelos mecanismos de poder modernos: como podemos relacionar a liberdade com as democracias neoliberais na

²⁶⁷ FOUCAULT, M. Préface. *Dits et écrits II*, 2001, p. 139.

²⁶⁸ FARHI NETO, L. *Biopolíticas*. As formulações de Foucault, 2010, p. 119.

²⁶⁹ FOUCAULT, M. Michel Foucault : la sécurité et l'État. *Dits et écrits II*, 2001, p. 386.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 386.

atualidade? Há espaço para uma ação de liberdade contra governações abusivas no interior desta racionalidade biogovernamental neoliberal, que se demonstra tão sutil em seus mecanismos? Podemos então nos questionar como não ser geridos de qualquer modo ou em outras palavras: como não ser governados de tal maneira ?

Neste contexto, a política encontra-se reduzida a uma racionalidade econômica, podendo-se assim questionar: a qual sentido de liberdade se pode aludir? O que pode mesmo provocar outra questão mais central e ampla: O que pode se denominar atualmente como política, marcada pelo que podemos denominar como “bigovernamentalidade neoliberal”, cuja questão constitui-se na mercantilização da política? Quais as consequências? Temos a redução da esfera da atuação dos indivíduos ao âmbito restrito e puro da simples indignação e observa-se maior normalização e assujeitamento do que realmente liberdades. Faz-se necessário uma análise que seja capaz de diagnosticar os mecanismos da racionalidade política na atualidade – implicando em identificar sua gênese, seu exercício, levando-se em conta que o governo prioritariamente pode ser descrito como um governo das condutas dos outros, mas que passa também pela possibilidade de resistir às práticas deste governo, através de atitudes éticas, com consequências políticas, a partir de práticas de liberdade. Problematização que opõe o governo das condutas à questão de não se deixar governar abusivamente. Postula-se, assim, a ideia de “práticas de resistência contra as diferentes práticas de poder.”²⁷¹ A decisão de aceitar determinados tipos de governo, assim como a resistência em ser conduzido de modo específico, implica em um trabalho de constituição ética e também política do sujeito. A governamentalidade é pensada, agora, a partir da questão ética das práticas de liberdade como insubmissão da liberdade, que leva o sujeito a buscar governar mais a si.

²⁷¹ FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. *Dits et écrits II*, 2001, pp. 1055-1057.

CAPÍTULO III – ÉTHOS CRÍTICO e Como não ser governado

Introdução

A *Aufklärung* é representada por um movimento de análise crítica caracterizada como “uma reflexão filosófica que diz respeito apenas ao modo de relação reflexiva com o presente.”²⁷² Introduce-se uma tensão entre o que nós somos e a atualidade que experimentamos a partir da expressão do *éthos* crítico, cujo objetivo é de problematizar a nossa condição na atualidade. Desta maneira, fez-se necessário redefinir o que é crítica e negar que esta signifique simplesmente a emissão de judicações. Temos um convite ao exercício prático, não simplesmente dos atos, intenções ou desejos, mas de escolher um modo de ser, incitando a transformação. A tarefa mais importante por realizar, partindo de um diagnóstico crítico da atualidade, não se limita a compreender quem somos nós no presente, quais são as subjetividades instituídas, mas consiste em:

Seguindo as linhas de vulnerabilidade da atualidade, em conseguir apreender por onde e como isso que existe hoje poderia não ser mais o que é na produção de subjetivações. Trata-se de buscar uma “espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, de transformação possível”²⁷³.

A crítica produz efeitos propriamente éticos e políticos, necessitando-se determinar contra o que devemos lutar para nos libertarmos impreterivelmente de *nós* mesmos. Lutas contra as formas de exploração iniciadas no século XIX e lutas contra a submissão da subjetividade iniciadas contemporaneamente. Estas lutas, atualmente, se apresentam de modo associado, trazendo uma novidade diferencial: o capitalismo contemporâneo associou de modo imanente, produção material e produção de subjetividade – o que se tornou centro de disputas políticas e econômicas. “É a própria essência do lucro capitalista que não se reduz ao campo da mais-valia econômica: ela está também na tomada de poder da subjetividade.”²⁷⁴

Esta situação traz a problematização das evidências em que se sustentam nosso saber, consentimento e práticas, dos quais deriva sempre um *nós* necessariamente temporário. Deste modo, podemos enfatizar outro ponto a mais da tarefa referida anteriormente: deve-se estar atento ao que é inédito e singular na atualidade; atento ao imprevisto, com uma postura crítica perante uma atualidade demarcada como espaço onde podem emergir novas conformações de relações de poder, novas subjetividades e formas de assujeitamento. Sendo assim, pensar a partir deste caráter ontologicamente crítico da nossa existência, permite aventar a

²⁷² FOUCAULT, M. What is Enlightenment? *Dits et écrits II*, 2001, p. 1391.

²⁷³ Id. Michel Foucault. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.*, p. 235.

²⁷⁴ GUATTARI, F & ROLNIK, S. *Micropolítica : as cartografias do desejo*. Petrópolis : Vozes, 2007, p. 16.

possibilidade de multiplicarmos os espaços de liberdade e autonomia em meio à mesmice já constituída de nossas rotinas de pensamento e ação no mundo, às quais nos tornamos acomodados. Pretende-se um modo de relação com o presente onde os meios de transformação se constituirão como uma análise crítica que possibilite constituir formas de subjetividades em singularidades transformáveis. Michel Senellart, afirma que “é nesta linhagem que Foucault se situa. Esta atitude crítica consiste em repensar a *Aufklärung*, não como a aurora do reino luminoso da razão, mas como esforço permanente para interrogar as racionalidades, tagarelas ou mudas, que nos conduzem.”²⁷⁵ Há, então, uma tarefa que se expressa de fato como uma “escolha ética-política que precisamos fazer a cada dia que é determinar qual é o perigo principal.”²⁷⁶ Na perspectiva foucaultiana, o diagnóstico da atualidade refere-se às relações complexas entre os indivíduos e o poder. Isso porque é preciso acompanhar, sobretudo, a mobilidade das relações de poder. Por tratar-se de um cenário em movimento, haverá sempre “perigos”. Mas para diagnosticar o perigo, como alerta Paul Veyne, precisamos desviar-nos de um trabalho em que este perigo seja considerado como um “sentido”, “essência” ou como “uma força oculta”, buscando encontrar uma entidade ou força demoníaca que a tudo e a todos domine. Por isso, pensaremos os perigos ao modo da “*parte oculta*” de um “*iceberg*”.²⁷⁷ O *étho* crítico, enquanto atitude crítica sobre nós mesmos, aposta na capacidade de abrir o espaço possível de liberdade – não se completando definitivamente, mas deixando sempre uma abertura para a possibilidade de mudanças, para a experiência possível de um autodesprendimento e de nos inventarmos sempre. Uma busca e aposta em nos governarmos a nós mesmos, porém sabedores de que não há um governo de si sem uma relação direta com governo dos outros. Afirme-se que a *liberdade* para a atividade do *ethos* é sua condição, objeto e objetivo. Ao mesmo tempo, destaque-se que aqui não é apresentada como uma possibilidade ética entre outras, mas a *possibilidade própria* da ética. Em sua descrição, não possui uma origem em si, sendo construída através de um permanente questionamento histórico inserido nas práticas do sujeito consigo mesmo e com outros.

²⁷⁵ SENELLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. Rev. Sociol. *Tempo Social*. USP/ SP – 7 de Outubro de 1995, p. 5.

²⁷⁶ FOUCAULT, M. Sobre a genealogia da ética. In: *O Dossier/Últimas Entrevistas*, 1984, p. 44.

²⁷⁷ VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In: *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1982, p. 158.

3.1 - *Éthos* crítico como Virtude

Contudo, devemos observar que, a definição de governo destacada anteriormente, não se resume ao como somos conduzidos – também se reflete na ação de como nos conduzimos ou como nos deixamos conduzir; pode-se dizer que denota a ideia de como nos deixamos governar. Como observa Oksala: “Governar não é determinar fisicamente a conduta de objetos passivos . Envolve oferecer razões pelas quais os governados deveriam obedecer, significando que podem questionar as razões do porque são governados.”²⁷⁸ Nesta condição, podemos observar que, através da noção de ato poder enquanto governo (isto é, a partir da necessidade de se problematizar o como governar e a quem governar) surge em seu bojo uma questão referente a “como não ser governado ou como não ser governado de tal maneira, por tais pessoas ou para tal e tal fim?”²⁷⁹ Há um querer governar mais a si mesmo, resistindo a não ser governado em determinadas circunstâncias, de qualquer maneira, ou por qualquer um. Porém, precisa-se esclarecer que, de alguma forma, se é governado. Não se trata, portanto, de renúncia ou escape das relações de poder, pois o que se percebe é que o governar a si mesmo está diretamente ligado à ação de ser governado ou governar os outros. O caráter desta atitude não expressa o sentido de um desgoverno absoluto ou um anarquismo fundamental. O que existe é uma inquietação em ser conduzido de tal forma e com tal intensidade, que possa haver, assim, uma dominação quase total. Fica evidente como a noção de governo permite elaborar uma melhor compreensão de práticas de liberdade ou formas de resistência que implicam em como não se deixar conduzir de tal modo ou por tal motivo. Há o que se pode identificar como uma prática ou uma forma de atitude assumida como o que identificamos como um *éthos* crítico, vinculado à questão de como não se deixar governar dessa maneira. O exercício deste *éthos* crítico questiona as razões para se governar de tal modo e conseqüentemente, se se deve ou não obedecer a quem ou o porquê se quer governar. Porém, qual o sentido de crítica aludido pelo autor? Afirma-se a necessidade de se avaliar uma crítica genealógica, partindo da redefinição do próprio sentido de crítica, recusando sua designação como forma de determinar julgamentos positivos ou negativos sobre as coisas ou resumindo-se a um mero denunciamento. Adverte o autor: “Uma crítica não consiste em dizer que as coisas não estão bem como estão. Consiste em ver em que tipo noções conhecidas, de modos de pensar estabelecidas e não examinadas, as práticas aceitas se baseiam.”²⁸⁰ Traça-se uma relação direta entre essa crítica genealógica e a crítica kantiana ligada a *Aufklärung*.

²⁷⁸ OKSALA, J. *Como ler FOUCAULT*. Tradução de Maria Luiza X. De A. Borges ; Revisão técnica de Alfredo Veiga-Neto. Rio de Janeiro : Zahar, p. 108, 2011.

²⁷⁹ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* (Critique et *Aufklärung*), 1990, p. 37.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.35.

Importantes fatores presentes nesta associação, para as análises de Foucault, podem ser caracterizados, inicialmente, partindo da sua interpretação própria da leitura de Kant, como o filósofo alemão, ao se questionar sobre a *Aufklärung*, coloca de maneira inédita a sua própria atualidade a tratando como problema filosófico: através de um trabalho crítico sobre os limites, não só do conhecimento, como também da ação humana, objetivando reformular a questão do uso da razão de modo autônomo e crítico. Depois, pode-se observar que, ao fundo desta questão, outra mais essencial se formula: “Qual é o campo atual das experiências possíveis?” Associa-se a noção de experiência com limites. Todavia, o ponto final importante para a discussão ética e política em Foucault, a partir da redescrição da crítica kantiana e a sua relação com a *Aufklärung*, ilustra-se através da seguinte questão: “O que somos nós hoje?” Obviamente, refere-se, aqui, às formas de subjetividades assujeitadas por diferentes técnicas de governo, que constituem o que nós somos hoje ou como nos identificamos como o que nós somos. O problema não passa pela esfera de descobrir o que nós somos, mas deixarmos de ser o que somos. Associa-se assim, a partir da descrição destes pontos, como se associam os limites a nós impostos, a avaliação de novas formas de experiência e a iniciativa de transformarmos nossos modos de ser. Desta forma, quando analisa e desenvolve suas interpretações próprias referentes ao opúsculo de Kant quanto à questão: “*Was ist Aufklärung?*” Foucault destaca que se inaugura uma “ontologia crítica do presente, buscando as condições e as indefinidas possibilidades de nos transformamos a nós próprios, exigindo sempre “um trabalho sobre nossos limites, isto é, um labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade.”²⁸¹ Ou, ainda, pensar a constituição de “um si mesmo como sujeito autônomo na crítica do que nós somos.”²⁸² Longe de tentar restaurar ou definir uma identidade, a prática da *ontologia crítica do presente* opera esfacelando o sujeito-identidade, opondo-o contra si mesmo e interrogando as múltiplas facetas históricas de que é formado. Nesse sentido, há uma passagem em Deleuze que diz: “A história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos.”²⁸³ Em suma, a *ontologia do presente*, como projeto histórico-filosófico, assume a tarefa de “dessubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico, libertar os conteúdos históricos pela

²⁸¹ FOUCAULT, M. *What is Enlightenment? Dits et Écrits II*, 2001, p. 1397.

²⁸² *Id. Estética, ética y hermenéutica*, 1999, p. 24.

²⁸³ DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. p. 119.

interrogação sobre os efeitos de poder cuja verdade – essa que eles pressupõem e marcam – os afeta.”²⁸⁴

A crítica das relações que podem se estabelecer entre os jogos de verdade, as práticas de exercício de governo de poder e liberdade, não se reduzem à mera caracterização de um modo de ser em determinado tempo ou época, mas sim à abertura de um espaço para práticas de liberdade. Deve-se levar em grande importância que não basta “diagnosticar o que se é, mas sim como se poderá deixar de ser o que se é.”²⁸⁵ Precisa se abrir um espaço de práticas de transformação possível. No prefácio escrito no livro de Canguilhem, *O normal e o patológico*, Foucault destaca que a “*Aufklärung* é um questionamento da razão *como despotismo e como luz*; ela está presente em nossa atualidade como indagação constante do Ocidente sobre as suas possibilidades hoje e sobre as liberdades que lhe são possíveis.”²⁸⁶ A interação entre os domínios do poder, da verdade e da ética, determinam a condição de possibilidade e limites da subjetividade. Sob este aspecto, de uma atitude crítica sobre o que nós somos, enquanto sujeitos históricos, e a condição de menoridade, aproximando crítica e *Aufklärung*, foca-se essencialmente “o feixe de relações que ligam um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito, constituindo o núcleo da temática da governamentalidade.”²⁸⁷

Quando nos referimos ao significado do termo *governo*, qual é de fato sua conotação? Este termo apresenta principalmente o sentido de exercício do poder como ação de condução de condutas, fazendo alusão “à maneira pela qual conduzimos a nós mesmos, como nos deixamos conduzir e como somos conduzidos, enfim, como nos comportamos sob o efeito de uma conduta, que seria ato de conduta ou de condução.”²⁸⁸ Desta forma, a questão da governamentalidade é apresentada como uma problematização presente em nossa racionalidade política atual. Existe uma preocupação quanto à liberdade do uso da razão e como os indivíduos podem encontrar obstruções para seu uso – e, neste caso, colocam-se sob a tutela de outros. Não parece apressado dizer: “Colocam-se sob o governo de outros excessivamente”. Foucault afirma que se pode descrever a *Aufklärung* como uma “modificação da relação pré-existente ligando, poder, autoridade e o uso da razão.”²⁸⁹ Na conferência *Qu'est-ce que la critique?* Proferida por Foucault em 1978, formula-se a

²⁸⁴ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société française de philosophie*. Vol. 82, n 2, 1990, p. 31

²⁸⁵ Id. *Structuralisme et poststructuralisme. Dits et écrits II*, 2001, p. 1257.

²⁸⁶ Id. *La Vie : l'expérience et la science. Dits et écrits II*, 2001, p. 1587.

²⁸⁷ Id. *Qu'est-ce que la critique?* Critique et Aufklärung, 1990, p. 39.

²⁸⁸ Id. *Segurança, Território, População*, 2009, p. 69.

²⁸⁹ Id. *Polemics, Politics, and Problematizations. Dits et Écrits II*, 2001, p.388.

caracterização do que passa a denominar como atitude crítica, descrevendo-a, nesta oportunidade, como uma “virtude”; como uma atitude crítica, situada no interior da questão da arte de governar os homens, ou, mais especificamente, enquanto descrita como uma virtude que se opõe aos múltiplos modos de assujeitamento, promovidos pelas artes de governar como modalidade de um poder pastoral secular.²⁹⁰ Então, definitivamente, esta caracterização da atitude crítica como virtude, segundo Kraemer “permite inscrevê-la na problematização da governamentalidade.”²⁹¹ Em qual circunstância? Como uma *contra conduta*²⁹² que se refere a uma noção “positiva do termo conduta – *contra conduta* no sentido de lutas contra procedimentos postos em ação para condução dos outros.”²⁹³ Gros acentua sua condição enquanto *contra conduta*, se opondo principalmente à governamentalidade pastoral.²⁹⁴ Esta referência mais direta a esta governamentalidade se justifica pela técnica de fixação de identidades para os indivíduos, exatamente por causa da relação de obediência entre o diretor de consciência e o conduzido (prática comum do pastorado cristão institucionalizado) produzindo-se sempre, por parte do conduzido, uma verdade sobre si mesmo – verdade que se coliga com a obediência; verdade entendida como:

Dogma; verdade que implica também na medida em que esse direcionamento implica em um certo modo de conhecimento particular e individualizante; e, enfim, na medida em que esse direcionamento se desdobra como uma técnica reflexiva comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões e entrevistas²⁹⁵.

Sabemos que, a partir de uma explosão das artes de governar no século XV, que se apresentam as técnicas do pastorado, adequadas agora a outras modalidades de governo dos homens, como: “A arte pedagógica, arte política e arte econômica – e todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra nessa época.”²⁹⁶ Gros ainda observa que a “as artes de governar os outros, de modo geral, produzem a obediência do sujeito a um modo de discurso de verdade.”²⁹⁷ Obediência às verdades externas que impõem de alguma maneira, seu assujeitamento. Nesse contexto, exercer a crítica expressa uma decisão de apenas aceitar como verdade aquilo a respeito do que se pode encontrar em si mesmo – uma relação crítica com as verdades externas e com a sua verdade. Não se aceita ser conduzido por meio de uma

²⁹⁰ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung*, 1990. p. 38 .

²⁹¹ KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault*, 2011, p. 290.

²⁹² Este termo (**contra conduta**) busca diferenciar a atitude crítica de alguma vinculação com a ideia de revolta, denotando a concepção de buscar recusar um tipo de governo para se conduzir de outro modo.

²⁹³ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, 2009, p.258-259 .

²⁹⁴ GROS, F. *Foucault et la leçon kantienne des Lumières*, 2006, p. 160-161.

²⁹⁵ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ?* (Crítica et *Aufklärung*), 1990, p. 36.

²⁹⁶ *Ibid.* p.37.

²⁹⁷ GROS, F. *Foucault et la leçon kantienne des Lumières*, 2006, . p. 161.

autoridade qualquer, questionando e se contrapondo às razões postas como suficientes para serem admitidas como verdadeiras.

Por este motivo, a crítica não pode estar contida nos limites de um projeto filosófico, uma vez que se refere igualmente às formas de exercício de poder e às práticas sociais. Como virtude se insere como modo de exercer um “não querer ser assim governado, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles.”²⁹⁸ Então, a pergunta crucial que a contra conduta, como atitude crítica, formula é: como não ser governado de tal maneira? Não há nenhum fundamento de qualquer sentido nesta caracterização da atitude crítica em associação com o não querer ser governado: “Sejam estes de ordem natural, metafísica, ou divina, nem justificando as práticas de governar e nem para a atitude de não querer ser governado.”²⁹⁹ É na imanência das artes de governar que se estabelecem tanto o ser governado quanto o governo de si. É uma atitude de recusa a se *obedecer* de qualquer forma. Câmara Leme destaca que “a atitude crítica em sua prática institui um novo *éthos*”³⁰⁰, que podemos denominar como sendo um *éthos* crítico, enquanto se expressa como ato poder em se recusar a ser conduzido de tal maneira e buscar outras formas de conduta ou para, de modo mais explícito, outros modos de se conduzir a si mesmo – efetivando assim uma “coragem” em se assumir o esforço de criar novos estilos de existência. O que podemos observar? Que ligada às artes de governar, detectamos uma arte de não ser governado, sempre se levando em conta que não se denota o sentido de “absolutamente não ser governado, mas como não ser governado desse modo, por tais princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos.”³⁰¹ Quando Foucault se refere a esta atividade crítica, marcada pela expressão deste novo *éthos*, tece a seguinte afirmação: “Il y a quelque chose dans la critique qui s’apparence à la vertu. Et d’une certaine façon, ce dont j’é voulais vous parler, c’était de l’attitude critique comme vertu en general.”³⁰² Recusa de obedecer de modo excessivo às práticas de governo do pastorado cristão – que produzia uma forma de obediência por obediência, levando a um assujeitamento por individualização a partir da produção de uma verdade interior.

²⁹⁸ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* (Crítica et *Aufklärung*), 1990, p. 37.

²⁹⁹ KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault*, 2011, p. 293.

³⁰⁰ CÂMARA LEME, J. L. FOUCAULT, KANT E A CRÍTICA POLÍTICA. In. Kant e-prints, série 2, v.6, n. 2, p. 111, jul-dez. 2011.

³⁰¹ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique ?* (Crítica et *Aufklärung*), 1990, p. 37-38.

³⁰² Há alguma coisa na crítica que se parece com uma virtude. E, de um certo modo, é sobre isto que eu quero falar, desta atitude crítica como virtude em geral. (FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique ?* 1990, p. 36).

Na condição do exercício do *éthos* crítico enquanto uma atitude virtuosa ao se questionar o modo de ser governado – isto é, a coragem de assumir mais intensamente sua própria conduta, opondo-se ao excessivo governo – demonstra-se uma atitude de relação do sujeito consigo mesmo. Qual a implicação desta atitude? Implica no exercício de um *éthos* crítico, efetivando-se como uma arte de não querer ser governado de tal modo, apresentando um sentido mais negativo, enquanto determina a relação do indivíduo consigo mesmo, e, ao mesmo tempo, demonstra-se positivamente como uma atitude de governar mais a si mesmo. Este governar a si mesmo, como observa Kraemer, “seria ingênuo e inconsequente se não contasse com o trabalho prévio da atitude crítica (*éthos* crítico) com relação às formas específicas de governo que atuam na constituição do sujeito.”³⁰³ Por fim, não se pode negligenciar que o governo, enquanto exercício de poder embasa-se nos discursos de verdade, logo o *éthos* crítico apresenta como objetivo principal a “verdade que sujeita, quer dizer, os efeitos de poder da verdade e os efeitos do poder.”³⁰⁴ Há uma intensa articulação entre poder/verdade/sujeito, levando-se em conta que o sujeito, ao exercer o *éthos* crítico, recusa-se a obedecer à verdade imposta por outros; e, assim, recusa-se a se submeter *a priori* aos sistemas que nos fariam obedecer a um tipo de discurso de verdade que permita a intervenção do exercício abusivo de governo – estabelecendo-se uma condição de vida mais autônoma, mais livre, ganhando assim a atitude crítica a condição de “l’art de l’inservitude volontaire, celui de l’indocilité réfléchie.”³⁰⁵

Constatamos que a preocupação do como governar, no Ocidente, faz surgir simultaneamente o tema das artes de como se governar a conduta dos outros, enquanto o *éthos* crítico se constitui como a arte de não ser governado dessa forma, por tal razão e por qualquer um. Segundo ainda a descrição de Foucault, o *éthos* crítico apresenta-se como “une sorte de forme culturelle général, à fois attitude morale e politique.”³⁰⁶ Configura-se então, como um ato-poder de contrapartida ao se ser governado de forma abusiva, visando escolher estilos próprios de conduzir sua vida – apresentando um problema ético de como assumir a coragem de exercer a tarefa equivalente ao governo de si; em como não ser conduzido por outros, mas ter a coragem de decidir se autogovernar.

³⁰³ KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault*, 2011, p. 294.

³⁰⁴ CÂMARA LEME, J. L. FOUCAULT, KANT E A CRÍTICA POLÍTICA. In. Kant e-prints, série 2, v.6, n. 2, p. 113, jul.dez., 2011.

³⁰⁵ “a arte de inservidão voluntária, a da indocilidade refletida”. (FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique ?* 1990, p.38).

³⁰⁶ “Uma forma cultural geral, ao mesmo tempo como uma atitude moral e política”. FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique ?* (Crítica et Aufklärung), 1990, p.38.

3.2 - *Éthos* crítico e Autonomia

O *éthos* crítico, enquanto atitude crítica, aposta na capacidade de abrir o espaço possível de liberdade, não se completando definitivamente, mas deixando sempre uma abertura para a possibilidade de mudanças, para a experiência possível de um autodesprendimento e de nos inventarmos sempre. No curso de 1983, denominado especificamente como *Qu'est-ce que les Lumières?* Foucault, ao se debruçar sobre o opúsculo “Que é o Esclarecimento?” (*Was ist Aufklärung?*), destaca como Kant aponta o coragem de se assumir o *Sapere aude* como a saída do homem de sua menoridade e atingir sua autonomia. Para sermos mais exatos: ousar pensar e agir por si mesmo, tornando-se autônomo de qualquer tipo de tutela, sendo capaz de se conduzir, sem necessitar de alguém que o conduza. Este é o mote da *Aufklärung* que Foucault destaca como uma máxima ou mesmo uma ordem. Como afirma o pensador:

La *Wahlspruch*, c'est en effet une maxime, un precept, un ordre qui est donné, qui est donné aux autres, qui est donné à soi-même, mais c'est em même temps – et c'est em cela que le précepte du *Wahlspruch* fait devise et blason – quelque chose par quoi on s'identifie et qui vous permet de vous distinguer des autres.³⁰⁷

O que significa esta distinção? Aparentemente, que alguns podem seguir esta máxima e saírem da menoridade, enquanto outros, representando uma maioria, não apresentam possibilidades de fazê-lo. O que nos parece significativo é exatamente a noção de uma máxima no enunciado da *Aufklärung*. Um sinal indicativo que talvez seja um dever do homem, na condição de detentor da razão, ser capaz de orientar-se ou conduzir-se por conta própria. Mas quais seriam os motivos para a manutenção da menoridade?

Kant é bem incisivo quando nega que esta “menoridade” seja determinada por algum fator natural. “O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na ausência de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem.”³⁰⁸ Também precisa ficar claro que a menoridade não é determinada por algum grupo que detém o poder e o exerce sobre os outros; não é uma limitação jurídica de direitos ou a privação de seus direitos por atos de violência ou coação. Os fatores mais evidentes são de fato a ausência de coragem e decisão do homem em ousar sair de sua condição menor. Foucault assinala que Kant parece destacar a carência de uma vontade, uma falta ou um defeito que leva à incapacidade da *Ausgang* (saída) da menoridade.

³⁰⁷ “A *Wahlspruch* é, de fato, uma máxima, um preceito, uma ordem dada a outros ou a si mesmo, mas que é, ao mesmo tempo – e esta é a característica que determina ao termo *Wahlspruch* ser um mote ou slogan – algo pelo que nos identificamos e que nos possibilita nos distinguir dos outros”. (FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 28).

³⁰⁸ KANT, I. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? p. 61. In. *Textos Seletos*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

Poderíamos registrar então uma “ausência de coragem e decisão em assumir e exercer sua autonomia, saindo de seu estado de menoridade para atingir uma maioridade. Os homens possuem o meio para deixarem de ser menores, mas aparentemente ou são incapazes de fazê-lo ou não desejam conduzir-se a si mesmos.”³⁰⁹ Foucault ressalta o fato de que Kant se refere:

Á un acte, ou plutôt, à una attitude, à un mode de comportement, à une forme de volonté qui est général, qui est permanent et ne crée pas du tout un droit, mais simplement une sorte d'état de fait ou, par complaisance et quelque sorte par une obligeance légèrement teintée de ruse et d'astuce, eh bien certains se trouvent avoir pris la direction sur les autres.³¹⁰

Foucault começa a indicar que há uma espécie de “atitude” em se deixar conduzir por parte dos homens que seriam complacentes à direção dos outros; uma complacência em obedecer ao exercício de condução. Aqui, o estado de menoridade passa a ser caracterizado como uma *obediência* irrefletida. Haveria um vínculo entre um excesso de autoridade de um lado e a falta de coragem de atitude autônoma por outro, para os indivíduos orientarem-se por si mesmos, sem a anuência de outros. Observemos este trecho do texto sobre a questão da *Aufklärung*:

La paresse et la lâcheté, c'est ce par quoi nous ne nous donnons pas à nous-même la décision, la force et la courage de bous servir de notre raison et de notre moral. Et par conséquent, ce que l'Aufklärung devra faire, ce qu'elle est em train de faire, eh bien ça va être justement de redistribuer les rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres.³¹¹

Inicialmente, fica clara a leitura realizada por Foucault, ligando a questão da *Aufklärung* com a governamentalidade, enquanto a primeira é interpretada como uma tomada de atitude. Uma ação corajosa que visa escapar do excesso de governo por parte da ação de outros. Não é uma condição de coerção que leva à permanência do estado de menoridade, mas dois fatores são apontados como a expressão da relação dos sujeitos com si mesmos: a preguiça (*Faulheit*) e a covardia (*Feigheit*) por parte da maioria dos homens são ressaltadas como os principais fatores para acomodarem os indivíduos em seus estados de menoridade. Assim, Kant em sua atualidade, identifica subjetividades carentes de “decisão” e “coragem”, encontrando-se como que presos à “preguiça” e a “covardia”, compondo o estado de

³⁰⁹ A um ato, ou antes, a uma atitude, a um modo de comportamento, a uma forma de vontade que é geral, permanente e que não cria, em absoluto, um “direito”, mas simplesmente uma espécie de estado de fato em que, por “complacência” e, de certo modo, por um obséquio levemente matizado de artimanha e de astúcia, pois bem, alguns assumiriam a direção dos outros (FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 29).

³¹⁰ A preguiça e a covardia são aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter, conosco mesmos, a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e moral. E, por conseguinte, o que a *Aufklärung* deverá fazer, o que ela está fazendo, pois bem, vai ser, justamente, redistribuir as relações de governo de si e governo dos outros (FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 32).

³¹¹ KANT. I *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?* 2008, p.65.

“menoridade humana”: a resignação – sempre por culpa própria – dos indivíduos aos mais diferentes “tutores.”³¹² Deste modo, este filósofo critica a aceitação da condição humana em obedecer à direção de outros excessivamente, constituindo-se na escolha de se permanecer na condição de *heteronomia*, caracterizando-se, assim como se os homens, se colocassem sob um contínuo estado de obediência integral. Esta excessiva condição de permanente obediência e de se deixar conduzir equivale à condição dos indivíduos em não se governarem a si mesmos e se deixarem governar de qualquer forma, sob qualquer condição, por qualquer um. Frederic Gros ressalta que a *Aufklärung* ganha um aspecto importante, com referência à questão do governmento, exatamente pela “atitude crítica levar o indivíduo menor a se contrapor a autoridade exterior e pensar por si mesmo.”³¹³

Foucault faz referência aos exemplos que expressam a menoridade em como “prende um livre qui tient lieu d’entendement (Verstand), prende un directeur qui tient lieu de conscience (Gewissen), prende un médecin qui dicte la diète, voilà ce qui caractérise, ce qui état de minorité”,³¹⁴ demonstra que a questão mais visceral se refere ao modo como o indivíduo permite a ação destas três autoridades na condução de sua forma de pensar e agir. Estabelece-se uma *inação* em se conduzirem, marcada pela condição de obedecer-se “aos pastores que conduzem o rebanho” – que poderíamos ilustrar na figura dos técnicos, especialistas e conselheiros, que, detentores do saber necessário e articuladores dos discursos de verdade sobre o saber que detêm, pensam e resolvem a melhor forma de sermos conduzidos. Afinal, se governa para melhorar a vida e a saúde dos indivíduos ou da população, assim como para aumentar sua riqueza e bem estar. Segundo Gros: “Foucault formula a noção de menoridade, a partir da leitura de Kant da *Aufklärung*, “como um modo de escapar do governo de si, para ser governado por outros.”³¹⁵

Então, em que consiste o modo de nos tornarmos mais autônomos frente às técnicas e táticas de governo? De nos tornarmos desassujeitados às práticas ainda oriundas do governo pastoral na racionalidade política atual como a normalização biogovernamental? Segundo Foucault:

On pourrait dire, pour conclure, que le problème à fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd’hui n’est pas d’essayer de libérer

³¹² Ibid. p.66.

³¹³ GROS, F. *Foucault et la leçon des Lumières*, 2006, p. 163.

³¹⁴ “Adotar um livro que faça às vezes de entendimento (*Verstand*), adotar um diretor que faça às vezes de consciência (*Gewissen*), adotar também um médico determinando a dieta a ser obedecida – eis o que ilustra, e, também, o que manifesta concretamente, o que é estar num estado de menoridade”. (FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, 2008, p. 29).

³¹⁵ GROS, F. *Foucault et les Lumières*. Bourdoux : Presses Universitaires de Bordeaux, 2006, p. 166

l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache³¹⁶.

A partir desta condição, percebe-se como Foucault determina à filosofia – ou ao que pode denominar de uma atitude filosófica – o papel ético do *éthos* crítico como uma atitude-limite; isto é, refletir sobre os limites que nos constituem como sujeitos, não com o intuito de analisarmos nossa capacidade cognitiva, mas sim de agirmos de modo a não permanecermos formatados a estes limites que nos mantêm naquilo que nós somos. Foucault descreve esta atitude crítica como um: “*Éthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente que expressa não apenas o sentido de nosso ser histórico, mas também uma crítica permanente de nós mesmos.”³¹⁷ Configura-se um *éthos* crítico que visa transformar a noção de crítica kantiana em uma atitude prática da razão para se alcançar modos de ultrapassagem dos nossos limites. Objetiva-se transformar toda a crítica conduzida sob a forma de uma limitação necessária em uma “crítica prática que determina a forma de uma transgressão (*ultrapassagem*)³¹⁸ possível.”³¹⁹ O *éthos* crítico trabalha sobre os nossos limites, na análise histórica das formas das subjetividades atuais, e como os laços entre poder e verdade são essenciais para as práticas de assujeitamento. Recusa-se assim qualquer tipo de fundamento que interprete o sujeito, em sua constituição, a partir de uma essência fixa, acabada e idêntica a si mesmo. Como observa Dekens: “Foucault não se dispõe a analisar as estruturas universais do conhecimento, mas as condições históricas de emergência de um pensamento ou de uma ação, que nos identifica em como nos constituímos como sujeitos que somos.”³²⁰ Tal enquete, longe de ser transcendental no sentido de se elaborar as condições de uma nova metafísica, encontra-se no campo da atitude crítica, enquanto a expressão de um “ética da verdade” como uma atitude por parte do indivíduo em assumir a coragem da verdade de si, para poder exercer maior autonomia sobre sua conduta, recusando-se assim a ser permanentemente governado por outros – uma coragem ética e também política por parte do sujeito que assume o exercício do *éthos* crítico, pela qual se decide pensar e agir por si mesmo, conduzindo sua

³¹⁶ Podemos dizer que o problema, ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico, que se nos coloca atualmente não é o de tentar libertar o indivíduo do Estado e das suas instituições, mas o de *nos* libertarmos a *nós* do Estado, e do tipo de individualização que aí se retomar. (FOUCAULT, M. *Le sujet et le pouvoir*. Dit et Écrits II, 2001, p.1051).

³¹⁷ FOUCAULT, M. What is Enlightenment ? *Dits et écrits II*, 2001, p. 1397.

³¹⁸ O termo “ultrapassagem” designa melhor esta questão da atitude-limite como ato-poder de prática de liberdade, desassujeitando-se, e, principalmente, fazendo-o de forma refletida e mais hesitosa possível, ciente da necessidade de experimentar sua atualidade. A transgressão apresenta um caráter mais psicológico de pura rejeição ou reação à condição do sujeito e sua atualidade.

³¹⁹ Ibid.p.1393.

³²⁰ DEKENS, O. Michel Foucault. « La vérité de mes livres est dans l'avenir ». Paris : Armand Colin, p. 36, 2011.

própria existência de modo reflexivo, para ultrapassagem dos limites impostos que nos assujeitam. As contra condutas expressas como movimentos de contestação religiosa ao governo pastoral, os levantes contra o abuso dos poderes monárquicos e a ousadia de se assumir outras verdades, contestando as professadas e praticadas, segundo Braga Júnior, “fixam o exercício da atitude crítica (*éthos crítico*) em termos de poder, que denotam relutância a incorporá-lo em modos de obediência excessiva.”³²¹ Fomenta-se um ganho maior de autonomia, semelhante a como invoca Kant em seu texto de 1784. Porém há uma modificação fundamental, segundo a perspectiva de Foucault, no modo em como se dá a relação entre sujeito e verdade: esta não se limita ao campo do conhecimento ou na iniciativa de se analisar os critérios do que se pode conhecer, mas sim em termos de obrigação e coragem de governar mais a si mesmo de modo livre e crítico. Como salienta Gros, “a ligação com a verdade, esta é menos de natureza epistêmica, do que propriamente ética.”³²²

Contudo, Foucault, a partir da invocação de uma atitude audaz em se pensar e agir por si mesmo (inspirando-se no *sapere aude*) diverge das condições da autonomia Kantiana que a coloca no âmbito de sujeitos razoáveis e que determinam a si próprios, as suas próprias leis para agir. Sendo assim, a razão é autônoma quando se encontra livre de influências heterônomas, livre das inclinações humanas. Por seu lado, Foucault fala de sujeitos que exercitam sua autonomia e que se constituem de modo mais livre, não pelo motivo de se colocarem na condição de sujeitos de si mesmos, como se fossem cernes da racionalidade, mas que, assumindo a coragem do *éthos* crítico enquanto atitude-limite, se aposta na possibilidade de ultrapassar os seus próprios limites (que os assujeitam a ser o que são para tentarem experimentar outros modos de ser³²³). Obviamente, esta prática de liberdade é refletida, mas, aqui, não se legitima “a razão como luz despótica, mas a razão que só tem efeito de libertação, desde que ela consiga libertar-se de si mesma.”³²⁴ O vocabulário referente à relação entre autonomia e heteronomia é rompido por Foucault, compreendendo que não se trata de fato de uma emancipação total do sujeito, mas sim como uma atitude de criação de si mais autônoma e livre.³²⁵ Desta feita, Kraemer observa que autonomia e liberdade, em Foucault, são parciais e locais³²⁶, apresentando-se sempre como práticas de resistência permanentes ao assujeitamento; como práticas de liberdade sempre dinâmicas e instáveis, pelo menos por algum tempo, sempre ocorrendo em determinadas circunstâncias e

³²¹ BRAGA JR, M. *Michel Foucault – a legitimidade e os corpos políticos*. São Paulo : Ed. Manole, 2007, p.171.

³²² GROS, F. *FOUCAULT et la leçon des Lumières*. p. 166.

³²³ FOUCAULT, M. What is Enlightenment ? In. *Foucault Reader*, 1984, p.46.

³²⁴ Id. La vie, l’expérience, la science. Dits et écrits II, 2001, pp. 1586-1587.

³²⁵ Id. What is Enlightenment ? In. *Foucault Reader*, 1984, pp. 42-43.

³²⁶ KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault*, 2011, p. 309.

condições muito específicas. Desta forma, não se estabelece o sentido de uma emancipação total do sujeito devido a ser possuidor e assumir a autonomia por ser possuidor de uma “natureza racional”, fator que pode ser detectado no sentido de expressão de autonomia kantiana; uma autonomia da vontade legisladora que expressaria a capacidade da razão se autodeterminar, livre de qualquer tipo de impedimentos empíricos e por este motivo, capaz de uma emancipação total da humanidade de sua condição menor. Como já destacado, Foucault recusa a noção de um sujeito constituinte que, de acordo com a noção de autonomia kantiana, se constituiria como a essência e a condição de uma vontade livre de qualquer contingência histórica, concebendo um sujeito liberto das práticas que constituem os mecanismos das relações de poder, fato que segundo a perspectiva foucaultiana é implausível.

No que concerne à formulação das noções de atitude crítica como virtude (1978) e a de *éthos* filosófico (1983), ambas reforçam a radicalidade do *éthos* crítico – que está diretamente imbricada com o estilo de vida que cada indivíduo busca estabelecer para governar mais a si, no qual se vejam implicadas as relações que este mantém com si mesmo e com outros. Reflete-se a importância de cada indivíduo assumir, de modo radical, o seu estilo de ser, como possibilidade de se governar mais intensamente. Então, partindo desta perspectiva, problematizam-se as condições para que o indivíduo cuide de seu próprio estilo de *éthos* na sua atualidade, situando-se no domínio de uma ética que não se limita ao simples cumprimento moral de valores e normas, mas sim a uma reflexão e ação contínua do indivíduo sobre si mesmo, em convivência direta com os outros. Note-se a presença da noção de “estilização” que retira a subjetivação ética da questão referente à construção ou adesão a um modelo de conduta que legisla uma condição de conformidade – propiciando o assujeitamento dos indivíduos a um modo de existência de acordo com um padrão comum determinado para todos. Tal conjuntura exige a saída desta menoridade – que se constitui como nossa submissão aos mecanismos persistentes e sutis de governamentalidade, não devido a uma coerção externa, mas exatamente ao fato dos homens acomodarem-se a serem conduzidos intensamente. A menoridade se estabelece exatamente pela inexistência de uma vontade de não nos deixarmos governar de modo abusivo. Deve-se assumir a coragem ética pela qual se decide pensar por si mesmo, esta coragem relevante da atitude crítica se coloca como superior à simples lucidez permitida pelo estudo transcendental. Bernauer e Mahon afirmam que, nesta atitude, Foucault aponta “uma prática de liberdade para transgredir (*ultrapassar*) os mecanismos de poder-saber-subjetividade que constituem o governo, diferente do que se relaciona comumente com o Estado de direito e as estruturas

burocráticas.”³²⁷ Problematiza-se um *éthos* que expressa uma prática de liberdade que possa abrir possibilidades para novas relações do indivíduo consigo mesmo e com outros. Prática de liberdade que precisa ser compreendida como: “a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.”³²⁸ Prática de liberdade que requer um trabalho de transformação sobre nós mesmos, sobre os nossos limites. Desenha-se uma subjetivação ética e a sua prática se apresenta como uma atitude de liberdade, sendo caracterizada por “um agonismo, uma permanente provocação presente nas relações de poder nas quais estamos inseridos.”³²⁹ A leitura da crítica e sua relação com a *Aufklärung*, aponta para um ponto de reflexão que permite a problematização de uma autoconstituição de si como sujeito ético. Esta subjetivação efetiva-se na tensão entre ética e política, entre o governo dos outros e o governo de si. De fato, alude-se a um trabalho sobre si que, Foucault reconhece, foi colocado por Kant com relação ao problema do sujeito de conhecimento e ético. Como afirma o autor, a solução foi: “encontrar um sujeito universal que, como tal, poderia ser sujeito de conhecimento, mas que requereria, sem dúvida, uma atitude ética – precisamente, é esta relação com o si que Kant propõe na *Crítica da razão prática*.”³³⁰ Todavia, o que Foucault aponta como o cerne mais importante nesta problemática kantiana formulada em torno de um sujeito autônomo, ético e universal, se localiza exatamente nas questões que são subjacentes a esta proposta de uma “racionalidade ética procedimental universal”:

Kant dijo: debo reconocermelo como sujeto universal, esto es, debo constituirme em cada una de mis acciones como sujeto universal, de conformidad con reglas universales. Los viejos interrogantes eran reinterpretados; cómo pudo constituirme a mi mismo como sujeto de ética? Como reconocermelo como tal? Son necesarios los ejercicios ascéticos? O simplemente esta relación kantiana con lo universal me hace ético al estar em conformidad con la razón práctica? De este modo, Kant introduce un nuevo enfoque em nuestra tradición, por El que yo no es meramente dado, sino que se constituye em relación a si mismo como sujeto.³³¹

³²⁷ BERNAUER, J. W. & MAHON, M. The ethics of Michel Foucault. *The Cambridge Companion to FOUCAULT*. New York : Cambridge University Press, 1996, p. 154.

³²⁸ FOUCAULT, M. What is Enlightenment ? *Dits et écrits II*, 2001, p. 1392.

³²⁹ Id. Le Subject et le Pouvoir. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1057.

³³⁰ KAMINSKY, G. *El yo minimalista y otras conversaciones con Michel Foucault*. Trad. Graciela Staps. Buenos Aires: La marca editor, 2003, p. 84.

³³¹ “Kant afirma: devo reconhecer-me como sujeito universal, isto é, devo constituir-me em cada uma de minhas ações como sujeito universal, em conformidade com regras universais. As antigas interrogações eram reinterpretadas; como posso me constituir a mim mesmo como sujeito ético? Como me reconhecer como tal? São necessários os exercícios ascéticos? Ou simplesmente esta relação kantiana com o universal me faz ético ao estar em conformidade com a razão prática? Deste modo, Kant introduz um novo enfoque em nossa tradição, pelo qual o si não é meramente dado, mas sim que se constitui na relação de si mesmo como sujeito”. (KAMINSKY, G. *El yo minimalista y otras conversaciones con Michel Foucault*. Trad. Graciela Staps. Buenos Aires: La marca editor, 2003, pp. 84-85).

Foucault alija a figura do sujeito transcendental kantiano, reconhece um modo de subjetivação ética de si, presente na questão kantiana do sujeito universal e ético, resultante exatamente de um enfrentamento sobre si mesmo enquanto um trabalho de transformação sobre si. Atentemos para o significado que o *éthos* crítico apresenta enquanto uma prática de subjetivação ética, caracterizando-se como uma forma de inconformidade em como se é conduzido e em como o indivíduo conduz a si mesmo diante dos outros. Esta subjetivação ética denota a implicação e ligação direta entre subjetividade, verdade e liberdade. O exercício do *éthos* crítico como uma arte de inservidão voluntária, pode ser identificado como uma arte de existência – considerada como um cuidar mais da sua conduta exercendo uma atitude crítica enquanto ato poder em se recusar a ser governado de qualquer modo, exigindo um ato de coragem em buscar a verdade sem a necessidade de condução de outros. Daí a afirmação segundo a qual “a reflexão sobre a noção de governamentalidade não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo elemento de um sujeito que se definiria pela relação de si consigo mesmo.”³³² A arte da crítica, expressando-se também como arte de inservidão, ganha o aspecto de arte de existência ou técnica de si, reconhecida mais propriamente como *técnica da vida* (*téchne tou bíou*) implicando, segundo o sentido dado pelos gregos, “na reflexão sobre os modos de vida, sobre a eleição da existência, sobre o modo de regular a conduta, de fixar para si mesmo os fins e os meios.”³³³ Destaque-se a relação direta entre governamentalidade e a percepção de arte de existência, principalmente com direcionamento ao exercício de um governo de si. A noção de artes de existência remonta às práticas de subjetivação ética ou práticas de si do período da moral grega e greco-romana, exemplificadas no cuidado de si e no exercício da *parrhesia* – uma vez que designa uma coragem de dizer-a-verdade, colocando, assim, o sujeito em uma relação de cuidado com a verdade, conduzindo-se por si mesmo e se colocando contra as verdades dogmáticas e assujeitadoras.

Foucault foi muito questionado, ao fazer o que muitos apontam como um recuo histórico até a Antiguidade Greco-romana, indagando-se que o filósofo buscava soluções ou exemplos de princípios da conduta ética clássica para nortear nossas questões éticas e políticas na atualidade. O autor buscou, em diferentes ocasiões, desfazer a ideia de que se possa recuar de uma atualidade para outra, atribuindo a esta época uma fonte propícia para se traçar soluções: “Yo pienso que no hay valor exemplar em um período que no es el nuestro...

³³² FOUCAULT, M. *L' Hermenétique du Sujet*. Cours au Collège de France. 1981-1982. Paris : Gallimard/Seuil, 2001, pp.241-242.

³³³ Id. *Subjectivité et vérité*, Dits et écrits II, 2001, p. 1034.

No hay nada adónde regresar.”³³⁴ O que se desenvolve é uma problematização genealógica que leva Foucault a pensar a relação do indivíduo consigo mesmo como lugar de elaboração de si, como sujeito ético ativo. Uma ética que tem seu ponto de apoio em práticas que permitam aos indivíduos a se constituírem como sujeitos de conduta moral e efetua transformações sobre si – objetivando uma existência mais bela, através da possibilidade de serem livres para se conduzirem a si mesmos ou de outro modo, aprenderem a se governar. O cuidar de si é um ponto muito interessante ressaltado nesta ética antiga, assim como a noção de eleger um modo de vida e trabalhar sobre si mesmo, para que se torne uma forma estética de existência. Como destaca o autor: “En Alcibíades de Platón, és muy claro: hay que cuidar de si mismo porque hay que gobernar la ciudad.”³³⁵ Perceba-se, que ligada a esta prática de cuidar de si, existe a preocupação de exercitar a condução livre de ser, governar mais a si, que, aproveitando a citação referente ao diálogo Alcibídes, guarda a preocupação de governar a si para poder governar os outros. Destaque-se também a problematização que Foucault formula: a ética grega e greco-romana está centrada em um problema de eleição pessoal – característica muito diferente da nossa, cujas formulações, éticas ou morais, estão baseadas em imperativos de inspiração cristã; por, até mesmo, normas oriundas do governo pastoral; ou por intervenções de leis e normas jurídicas e institucionais. Como resalta Foucault: “La idea de que a ética puede ser una estructura muy sólida de existencia, sin ninguna relación con lo jurídico per se, sin un sistema autoritario, sin una estructura disciplinaria. Todo eso es muy interesante.”³³⁶

Por este motivo, partindo do *éthos* crítico, próprio da ontologia crítica de nós mesmos (quando se coloca a questão de como não ser governado e, conseqüentemente, como buscar construir um modo de existência mais livre e autônomo) Foucault percorre a formação de uma governamentalidade, focando especialmente no governo de si, a partir da moral grega e greco-romana. Estende-se a análise da governamentalidade dos outros para uma análise do governo de si. Citando o autor: “Eu chamo governamentalidade o encontro entre as técnicas de dominação exercida sobre os outros e as técnicas de si.”³³⁷ Como aponta o pensador, tem-se o

³³⁴ Eu penso que não há nenhum valor exemplar em um período que não é nosso... Não há para onde regressar (KAMINSKY, G. *El yo minimalista y otras conversaciones con Michel Foucault*. Trad. Graciela Staps. Buenos, 2003, p. 58).

³³⁵ No *Alcibíades* de Platão, é muito claro: há que cuidar de si mesmo porque haverá de governar a cidade. (KAMINSKY, G. *El yo minimalista y otras conversaciones con Michel Foucault*. Trad. Graciela Staps. Buenos, 2003, p. 59).

³³⁶ “A ideia de que a ética pode ser uma estrutura muito sólida de existência, sem nenhuma relação com o jurídico *per se*, sem um sistema autoritário, sem uma estrutura disciplinar. Tudo isto é muito interessante”. (KAMINSKY, G. *El yo minimalista y otras conversaciones con Michel Foucault*. Trad. Graciela Staps. Buenos Aires: La marca editor, 2003. p. 59)

³³⁷ FOUCAULT, M. *Les techniques de soi. Dits et écrits II*, 2001, p. 1604.

“conjunto de práticas mediante as quais se podem constituir, definir, organizar e instrumentalizar as estratégias que os indivíduos em sua liberdade, podem ter uns com relação aos outros.”³³⁸ Um ponto importante precisa ser ressaltado: quando questionado se os gregos apresentavam-se como uma alternativa (leia-se, nas entrelinhas, uma possível solução ou um paradigma para a conduta ética em nossa atualidade) a resposta do filósofo foi contundente:

Não! Não estou buscando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de outro, suscitado em outro momento, por outras pessoas. O que desejo realizar não é a história das soluções, e por este motivo é que não aceito a palavra alternativa. Eu creio que o trabalho a ser feito é um trabalho de problematização e reproblematização. Quero desenvolver a genealogia dos problemas, das problemáticas.³³⁹

Foucault anuncia que o exercício crítico ou de problematização, se opõe a se buscar soluções. O exercício filosófico crítico envolve a formulação de problematizações, sem o intuito de tecer e determinar soluções para reformar ou substituir as anteriores. Há o valor e a importância de uma leitura crítica da atualidade, sendo necessário tentar desprender-se das buscas por soluções e alternativas. Neste sentido, justifica-se o interesse do filósofo sobre o texto de Kant que diagnostica sua própria atualidade, a partir da possibilidade dos homens escaparem ao estado de menoridade, fazendo uso livre e autônomo da razão em relação à questão do governo. Como explica o autor: “A reflexão sobre o hoje, como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular, me parece ser a novidade desse texto.”³⁴⁰ E qual seria essa tarefa filosófica? A retomada dos problemas. Retomar que tipo de problematização? A de uma noção de subjetividade, antes interpretada mais intensamente enquanto prática de sujeição-objetivação, agora girando em torno da subjetivação marcada pelas formas de relação do sujeito consigo mesmo, segundo determinados critérios éticos e morais.

³³⁸ FOUCAULT, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits II*, 2001, p.1532.

³³⁹ Id. A propos de la généalogie de l'éthique: um aperçu du travail em cours. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1431.

³⁴⁰ Id. What is Enlightenment? *Dits et écrits II*, 2001, p. 1384.

Capítulo IV– Governo de si e a Subjetivação ético-política

Introdução

Problematizando o plano das racionalidades e tecnologias de governo, analisa-se o mecanismo das relações de poder a partir do já anteriormente discutido sentido de ação sobre ações ou quando alguém trata de governar a ação de outro; isto é, há a noção de um governo de condutas. Importante ressaltar as noções de governo como exercício de poder: o governo de si e o governo dos outros. De acordo com esta ideia podemos observar de fato a confluência entre técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si mesmo, presente na concepção de governamentalidade. O conceito de governamentalidade permite a Foucault, segundo Edgard Castro, problematizar a articulação das estratégias de resistência³⁴¹ com a constituição de subjetividades éticas e políticas. O autor reconhece que inicialmente concentrou-se em demasia nas técnicas de dominação, mas que passou a se interessar intensamente “na interação que se opera entre o si mesmo e os outros, e as técnicas de dominação individual, no modo de ação que um indivíduo exerce sobre si mesmo através das técnicas de si.”³⁴² Esta definição localiza-se no campo da análise ética-política tendo por base a relação do sujeito consigo mesmo como prática de liberdade. Como observa o pensador:

A governamentalidade implica na relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governabilidade, visto ao conjunto das práticas pela quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro. Ao passo que, se você tenta analisar o poder não a partir da liberdade, das estratégias e da governabilidade, mas a partir da instituição política, só poderá encarar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que era dotado de direitos ou que não o era e que, pela instituição da sociedade política, ou recebeu ou perdeu estes direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em contrapartida, a noção de governabilidade permite, acredito fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria da ética.³⁴³

Este sentido de governamentalidade ético e político que articula poder/verdade/sujeito, busca minimizar a dominação e favorecer configurações mais originais e possíveis de práticas de liberdade, traduzindo-se de modo a garantir a possibilidade real e objetiva do seu exercício.

³⁴¹ CASTRO, E. *Vocabulário FOUCAULT*, 2009, p. 191.

³⁴² FOUCAULT, M. *Les techniques de soi. Dits et écrits II*, 2001, p. 1604.

³⁴³ Id. *L' éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*, 2001, p. 1547-1548

Foucault reconhece (em sua assim denominada “última fase) a importância do sujeito se autoconstituir, a partir da dimensão ética e também política – principalmente ao destacar este elemento sobre o qual descansa a moral antiga: o trabalho sobre si mesmo como uma técnica de *si*, elevada à categoria de fator essencial para constituição do *éthos*, implicando na relação do indivíduo consigo mesmo, relação com os outros e a relação com a verdade.³⁴⁴ Pode-se pensar, assim, uma nova economia das relações de poder, desta vez a partir da subjetivação ética. Desta forma, referindo-se ao enfoque sobre a moral greco-romano, Foucault problematiza esta ética, a partir de uma atitude de inquietude, que expressa a impaciência da liberdade, problematizando os limites das lutas de liberações. Partindo desta problemática (presa nos termos que o poder que ela denuncia lhe impõe), uma questão pertinente a nossa atualidade, invoca-se a experiência moral greco-romana como um “certo ponto de vista para analisar o que está acontecendo agora – e modificá-lo.”³⁴⁵ A partir de uma genealogia ética clássica, empreende-se uma articulação com a ontologia histórica de nós mesmos, permitindo a compreensão de que, entre as invenções culturais da humanidade, há aquelas que constituem ou ajudam a constituir um determinado ponto de vista útil – servindo como uma ferramenta para analisar o que está acontecendo agora e assim modificá-lo. Por certo que Foucault não quer oferecer um programa acabado, um desenho completo do problema, mas mostrar a possibilidade de orientar os esforços de pensamento e ação para a constituição daquilo que ele denomina como a problematização de uma subjetivação ética (relacionada diretamente com o governo de si) para o momento presente da modernidade:

Por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está presentemente em um processo de desaparecimento, já desapareceu. E a essa ausência de moral responde, deve responder uma busca de uma estética da existência.³⁴⁶

A análise dos modos de subjetivação greco-romana deve ser pensada como “uma tentativa de se pensar fora da subjetividade cristã, fazendo-a aparecer como histórica e frágil”³⁴⁷ e problematizar práticas nas quais estavam em jogo os limites que determinados sujeitos fixam a si mesmo – concentrando-se na questão referente à que certos indivíduos são e o que buscam ser. A questão em torno de quem somos nós, equivale à interrogação: a partir de quais sínteses históricas são constituídas nossas identidades? E, principalmente, como poderemos ser de outro modo? Fica claro que, a partir do diagnóstico do presente, pode-se

³⁴⁴ Formula-se a problematização da relação entre subjetividade e verdade que leva à seguinte questão: segundo quais tipos de formas históricas o sujeito é levado a construir uma relação consigo mesmo?

³⁴⁵ FOUCAULT, M. História da Sexualidade 2 – *O Uso dos Prazeres*, 1994, pp. 47-49.

³⁴⁶ Id. Une esthétique de l’existence. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1551.

³⁴⁷ Id. Qu’est-ce que les Lumières? *Dits et écrits II*, 2001, p. 1506.

pensar a relação entre razão e história. Para ser mais exato, como destaca Fredric Gros: “pensar a razão na história, no momento em que a razão se pensa como razão da história.”³⁴⁸ Contudo, a historicidade de nosso modo de ser nos conduz a uma provocação de nos libertarmos do que somos constituídos para definir novas modalidades de ser. O *éthos*, enquanto um modo de comportamento e principalmente de condução, de acordo com Foucault, representava para a moral grega e greco-latina:

C’est cela, pour eux, la forme **concrète de la liberté** (grifo nosso). C’est ainsi qu’ils problématisaient leur liberté. Le homme qui a um bel *éthos*, qui peut être admite et cite em exemple, c’est quelqu’un qui pratique la liberté d’une certaine manière. Je ne crois pas qu’il soit besoin d’une conversion pour que la liberté soit réfléchié comme *éthos*; elle est immédiatement problématisée como *ethos*. Mais, pour que cette **pratique de la liberté** (grifo nosso) preenne forme dans um *éthos* que soit bom, beau, honorable, estimable, mémorable et qui puisse servir d’exemple, il faut tout um **travail de soi sur soi** (grifo nosso)³⁴⁹

Quanto a esta noção de liberdade concreta ou prática de liberdade, expressa por um *éthos*, situa a ponto central da questão das relações de poder, a partir do governo de si e dos outros. O autor aponta as características desta questão para os antigos e a diferença de nossa forma de tratá-la na atualidade: “Je pense que, dans la mesure où la liberté signifie, pour les Grecs, le non-esclavage – ce que est tout de même une définition de la liberté assez différente de la nôtre -, le problème est déjà tout **entier politique** (grifo nosso).”³⁵⁰ E assim é, na medida em que ser escravo com respeito aos outros é uma condição:

Un esclave n’a pas d’éthique. La liberté est donc en elle-même politique. Et puis, elle a aussi un modèle politique, dans la mesure où être libre signifie ne pas être esclave de soi-même et de ses appétits, ce qui implique qu’on établisse à soi-même un **certain rapport de domination** (grifo nosso), de maîtrise, qu’on appelait archê – pouvoir, commandement.³⁵¹

Um exercício de autoridade ou a constituição de um governar a si mesmo, escolhendo como fazê-lo – elegendo um *éthos* de liberdade, a partir de um domínio sobre si; ou, em outros

³⁴⁸ GROS, F. *Michel Foucault*. Paris : PUF, 2007, p. 95.

³⁴⁹ “A expressão concreta da liberdade. Desse modo abordaram o problema da liberdade. O homem possuidor de um bom *ethos*, que pode ser admitido e admirado como exemplo, é uma pessoa que **pratica a liberdade** (grifo nosso) de uma certa forma. Não creio que uma conversão seja necessária para que a liberdade seja refletida como um *ethos* que é bom, belo, honrável, valioso e que possa servir como exemplo; necessita-se de um **trabalho de si sobre si** (grifo nosso) “ (FOUCAULT, M. *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. Dits et écrits II, 2001, p. 1533)

³⁵⁰ “Penso que, na medida que a liberdade significa não escravidão, para os gregos – uma definição de liberdade muito diferente da nossa – o problema é **totalmente político** (grifo nosso) “ (FOUCAULT, M. *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. Dits et écrits II, 2001, p.1533)

³⁵¹ “Um escravo não possui ética. A liberdade é, então, política em si mesma. E, então, tem um modelo político, enquanto que ser livre significa não ser escravo de si mesmo e dos seus próprios apetites, o que supõe que o indivíduo estabeleça sobre si mesmo, **uma certa relação de dominação** (grifo nosso), de liderança, que era chamada *archê* – poder, autoridade“ (FOUCAULT, M. *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. Dits et écrits II, 2001, p.1533)

termos, tornando-se mestre de si mesmo, demonstrando, ao mesmo tempo, a austeridade destas morais e como não havia regras ou ditames morais que ditassem os modos de conduta.

4.0–O Exercício da Autoridade sobre Si

A problematização da ética sexual grega, em torno do uso dos prazeres (*cheris tonaphrodision*), permite a Foucault, reconhecer que as suas indagações sobre a história da sexualidade, o levaram a desenvolver uma análise referente à relação entre sujeito e verdade – não embasada nem na universalidade de um fundamento ou em uma reflexão sistemática sobre o sujeito, como um dado prévio à experiência e à ação. O ponto de partida foi tratar de “buscar quais são as formas e as modalidades da relação consigo mesmo pelas quais o indivíduo se reconhece e constitui como sujeito.”³⁵² Utilizando outros termos, trata-se de analisar os “jogos de verdade na relação de si consigo e a constituição de si mesmo como sujeito”³⁵³, possuindo como referência a “história do homem do desejo”. Deve-se esclarecer que o objetivo não é o de desenvolver necessariamente uma análise sobre a sexualidade na antiguidade. A preocupação real está voltada para as *técnicas de si*.³⁵⁴ Problematizou-se, em realidade, como o indivíduo se constitui como sujeito ético por meio de uma atitude, auxiliado por técnicas para comandar a si mesmo (*auton heauton archein*): ser sábio e governar os seus prazeres e desejos próprios. Há um esforço para condução de um modo de vida capaz de amodar-se a si próprio; exercitar um cuidar de si. Esclareça-se que nada disso se assemelha a um horizonte de preocupação exclusivamente individual, constituindo-se sujeitos que viveriam para si. O exercer a autoridade sobre si mesmo ou governar a si, apresenta, como ponto essencial, o entrecruzamento com o governar os outros. Destaque-se que Foucault não possui a intenção de construir um tratado sobre ética no sentido de uma teoria filosófica da moral apresentando como ponto de partida, o estudo dos códigos e legislações existentes.³⁵⁵ Evoca-se uma genealogia ética ou das técnicas de si que permite examinar o “trabalho ético que alguém efetua sobre si mesmo para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral da própria conduta.”³⁵⁶ Um trabalho ético derivado de um conjunto de práticas refletidas que apresentam como resultado a constituição de si como sujeito ético. Pradeu destaca esse

³⁵² FOUCAULT, M. História da Sexualidade 2 : *O Uso dos prazeres*, 1994, p. 9

³⁵³ Ibid. p. 10

³⁵⁴ Id. L`éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1428.

³⁵⁵ Id. A propos de la généalogie de l`éthique: um aperçu du travail em cours. *Dits et écrits II*, 2001. p.1429

³⁵⁶ Id. História da Sexualidade 1 : *O Uso dos Prazeres*, 2005, p.34.

trabalho como processo propriamente ético denominado por Foucault como subjetivação³⁵⁷ ou trabalho de si sobre si que o pensador qualifica como uma *etopoiética*.³⁵⁸

Em *L'Herméneutique du Sujet*, mais especificamente na aula ministrada em 6 de fevereiro 1982, Foucault propõe a seguinte questão, permanecendo ainda no âmbito da problematização entre sujeito e verdade: “Quelle forme d’histoire se sont noués em Occident les rapports entre ces deux éléments, qui ne relèvent pas de la pratique, de l’analyse historique habituelle, le ‘sujet’ et la ‘vérité’.”³⁵⁹ Esta “história” quer, então, explicitar a hipótese de que a relação entre verdade e subjetividade começa partindo da noção de “cuidado de si mesmo”. O termo grego para *cuidado de si* (*epimeleia heautou*) é apresentado como um termo rico e complexo que envolve a idéia de cuidar de si mesmo, ocupar-se consigo e preocupar-se com si mesmo. Todavia, Foucault precisa tomar alguns cuidados conceituais e, por este motivo, desenvolve a distinção entre conhecimento de si mesmo e cuidado de si. Este procedimento se justifica exatamente pela advertência, proferida pelo próprio autor, de que “la question du sujet (question de la connaissance du sujet, question de la connaissance du sujet par lui-même) a été originairement posée dans une tout autre formule et dans un tout autre précepte: la fameuse prescription delphique du *gnôthi seauton* (‘connais-toi toi même’).”³⁶⁰ Então se o *gnôthi seauton*, como reconhece o próprio Foucault, para nós modernos, ou, melhor dizendo, para a tradição filosófica moderna, se apresenta como a fórmula fundadora da questão das relações sujeito e verdade, qual o sentido de se escolher a noção de *epimeleia heautou*, aparentemente um tanto marginal, que certamente percorre o pensamento grego, mas à qual parece não ter sido atribuído nenhum status particular? Pode-se dizer que a tese foucaultiana se direciona no sentido de tentar demonstrar que, se existe realmente uma noção constitutiva da subjetivação antiga, esta se embasa mais acentuadamente na noção de um o cuidado de si do que o conhece-te a ti mesmo. Obviamente, um grau de conhecimento de si atravessa e se imbrica com o cuidar de si. Como reconhece o autor:

Bien Sûr. On ne peut pas se soucier de soi sans connaître. Le souci de soi est bien entedu la connaissance de soi – c’est le cote socratique-platonicien -, mais c’est aussi la connaissance d’un certain nombre de règles de conduite ou de

³⁵⁷ PRADEAU, J. F. O Sujeito Antigo de uma Ética Moderna, p. 133. In. *FOUCAULT. A coragem da verdade*. GROS, F (Org.) São Paulo : Parábola editorial, 2004.

³⁵⁸ FOUCAULT, M. História da Sexualidade 2 : *O Uso dos Prazeres*, 2005, p. 19.

³⁵⁹ “Que forma de histórias foram tramadas no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o “sujeito” e a “verdade”. (FOUCAULT, M. *L’Herméneutique du Sujet*, 2001, p.4).

³⁶⁰ “A questão do sujeito foi originalmente colocada em uma fórmula totalmente diferente: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seauton* (conhece-te a ti mesmo)” (FOUCAULT, M. *L’ Herméneutique du Sujet*, 2001 p. 4).

príncipes qui sont à la fois des vérités et des prescriptions. Se soucier de soi, c'est s'équipe de ces vérités: c'est là où l'éthique est liée au jeu de la vérité³⁶¹.

Enfatiza-se mais intensamente a relação entre práticas de subjetivação ética e o jogo da verdade. O lidar com a verdade ou um dizer-a-verdade interfere de modo muito intenso nesta modalidade de ser ético, através do cuidado de uma vida bela.

Destacando-se mais especificamente o exercício do cuidado de si, Sócrates pode ser apresentado como aquele que cuida e que possui a missão divina de preocupar-se com o cuidado de si mesmo e dos outros. Em a *Apologia*, Foucault alerta para a condição do cuidado de si se apresentar como uma atitude de inquietação:

Le souci de soi-même est une sorte d'aiguillon qui doit être planté là, dans la chair des hommes, qui doit être fiché dans leur existence et qui est un principe d'agitation, un principe de mouvement, un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence³⁶².

Por sinal, o autor vai descrever a figura de Sócrates como o homem do cuidado de si, pois é “c'est toujours, essentiellement, fondamentalement celui qui interpellait dans la rue les jeunes gens et leur disant: ‘Il faut vous soucier de vous-mêmes’”.³⁶³ Destaque-se que o cuidado de si não se configurava como noção fundamental apenas para os filósofos gregos – a noção de *epiméleia heautoû* foi se ampliando e tomando diversos caminhos e significações, ao longo de mil anos (século V a.C. – século V d.C.), partindo da filosofia grega, passando pelo helenismo e os romanos. “Il me semble que cette *epiméleia heautoû* n'a pas cessé d'être un principe fondamental pour caractériser l'attitude philosophique presque tout au long de la culture grecque, hellénistique et romaine.”³⁶⁴ Esta ampliação é ressaltada por Foucault primeiramente como “atitude geral, certo modo de enfrentar as coisas, de se localizar no mundo, de praticar ações, e de ter relações com o outro”³⁶⁵; também pode ser descrita como determinada “forma de atenção, de olhar. Cuidar de si implica em converter o olhar para o exterior, para os outros, para o mundo, etc.”³⁶⁶; pode designar também como “ações que são

³⁶¹ “Não é possível cuidar de si sem se conhecer. O cuidado de si é, certamente, conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico – mas é também o conhecimento de certo número de regras de conduta ou princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades: nesse caso a ética se liga ao jogo da verdade”³⁶¹ (FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. Dits et écrits II, 2001, p. 1532).

³⁶² “O *cuidado de si* é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”. (FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du Sujet*, 2001, Ibid. p. 9).

³⁶³ “Sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: ‘É preciso que cuideis de vós mesmos’” (FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du Sujet*, 2001, p.10)

³⁶⁴ “Parece-me que a *epiméleia heautoû* não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica de quase toda a cultura grega, helenística e romana”³⁶⁴ (FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du Sujet*, 2001, p.10).

³⁶⁵Ibid. p.12.

³⁶⁶Id. *L'Herméneutique du Sujet*, 2001, p.12.

exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e transfiguramos.”³⁶⁷ Por *cuidado de si* entende-se então uma noção plural, que agrega diversos cuidados consigo mesmo, diversas práticas de si mesmo, diversas atividades do indivíduo sobre si mesmo. Vislumbra-se o panorama de técnicas de si que podem permitir ao homem determinar-se como sujeito ao invés de ser assujeitado pelas técnicas de poder. Esta é uma propriedade importante no complexo mecanismo das relações de poder: “estas relações envolvem um conjunto de técnicas racionais, e a eficiência destas técnicas é devida à sutil integração entre técnicas de coerção e técnicas de si.”³⁶⁸

Enquanto técnica de si, ao exercer a prática da *epiméleia heautoû*, pode-se indicar que a sua autonomia refere-se, também, a um domínio que não limita a experiência de si a uma força controlada, que faz da alma algo que nada pode perturbar, ou a uma soberania que tenta conter uma força prestes a se revoltar. Aqui, toma-se a si mesmo como objeto de prazer; um prazer que nasce do próprio indivíduo e no próprio indivíduo. Não deve-se confundir esta sensação de prazer com um estado de satisfação plena do indivíduo para consigo mesmo – no quadro desta cultura de si, vê-se traçada uma reflexão sobre a moral dos prazeres, destacando-se que a ascese é uma prática indispensável na visão grega para subjetivação ética do indivíduo, compondo assim a sua liberdade para que seja capaz de governar sua existência. Para os antigos é esta ascese que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito moral, fazendo parte do exercício de uma vida virtuosa – a vida do homem livre, na concepção política do termo. Temos o polo do governo de si que possui como objetivo o desassujeitamento. Segundo os comentários de Fredric Gros referente ao modo como Foucault trata este tema, no curso *Le gouvernement de soi et des autres* (1982):

Partant de l'étude de la notion de “souci de soi” (*epimeleia heautou, cura sui*) dans la philosophie grecque et romaine, de décrire les “techniques”, historiquement situées, par lesquelles un sujet construit un rapport determine à soi, donne forme à sa propre existence, établit de manière réglée sa relation au monde et aux autres³⁶⁹.

No preceito do cuidado de si, está embutido o desejo do indivíduo em se tornar livre e mestre de si. Não é um descobrimento de si, mas sim um inventar-se a partir do que pode ser. Desta

³⁶⁷ FOUCAULT, M. *L' Herméneutique du Sujet*, 2001, pp.12-13.

³⁶⁸ Id. Subjectivity an Truth. In. *The Politics of Truth*. Translated by Lysa Hochroth & Catherine Porter. Los Angeles:Semiotext (e), 2007, p. 155.

³⁶⁹ “Partindo do estudo do **cuidado de si** (*epimeleia heautou, cura sui*) na filosofia Greco-romana, se descrevem as técnicas, historicamente localizadas, pelas quais um sujeito construiu uma relação consigo, dá forma à sua própria existência, estabelecendo de modo regrado sua relação com o mundo e para com os outros”³⁶⁹. (GROS, F. Situation du cours. In. FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et de autres: cours au Collège de France* (1982-1983), 2008, p. 348).

forma, exercer um estilo de vida que permita governar-se mais a si mesmo, sem deixar de lado o governo dos outros. Longe de uma desvalorização de vínculos intersubjetivos por causa de uma atenção cuidadosa para consigo, essa atenção possui um efeito imediato sobre o tecido social. Como indica Colombani, “ao analisar a moral austera do mundo grego e romano, permite-se observar em que medida as *teknaï tou biou* aperfeiçoam um estilo de vida que habilitava o sujeito a ser, nem mais, nem menos, o sujeito ético-político sobre quem podia e devia recair a condição da *polis*.”³⁷⁰ As éticas clássicas do período grego e greco-romano demonstram que, nessas sociedades, ao menos para alguns grupos influentes das mesmas, a dimensão política da liberdade se iniciava na formação da subjetividade. Sobretudo, o que chama a atenção de Foucault no cuidado de si é o modo como não é uma prática isolada do tecido social e, por este motivo, constitui um motor para a ação política. Observamos uma reflexão ética acerca da subjetividade e de sua relação com a verdade que conduz sua investigação filosófica, em torno de uma história das práticas de si. Cauteloso, o autor vai advertir que a expressão da ética *não se restringe ao cuidado de si* (grifo nosso), mas, como assinala: “Na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno do cuidado de si.”³⁷¹ Foucault quer demonstrar que não se pode reduzir toda uma tradição moral no preceito do cuidado de si, mas sua condição como prática de liberdade que apresenta, como finalidade, uma vida estilisticamente mais bela e mais autônoma (através da relação do sujeito consigo mesmo) a qualifica como um princípio central na constituição do sujeito ético greco-romano.

4.1 - Cuidado de Si como prática de Liberdade

Estas técnicas ou práticas de si adquiriram, na época clássica, a forma de artes de si, relativamente independentes de qualquer tipo de legislação moral; por outro lado, também como artes de viver que, fundamentadas no preceito do cuidado de si, representam determinados valores estéticos e respondem a certos critérios de estilo – algo impossível sem um trabalho do indivíduo sobre si mesmo, sem uma constituição ativa do sujeito, sem exercícios de si sobre si mesmo mediante os quais os indivíduos intentam elaborar-se, transformar-se e ascender a determinado modo de ser. Porém, o mais significativo é como o cuidado de si também representou a maneira como, no mundo greco-romano, a liberdade individual foi refletida como ética. O princípio das éticas do cuidado de si refere-se à condição da pessoa só poder considerar-se livre se conseguir governar-se a si mesma. “Car

³⁷⁰ COLOMBANI, M.C. A Constituição do Sujeito na *Pólis* Clássica. Trad. Alexandre Santos de Moraes. Rio de Janeiro : ed. Itaca, p. 47, 2012.

³⁷¹ FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*, 2001, p. 1532.

qu'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la *pratique réfléchie de la liberté* (grifo nosso)?”³⁷² Caso contrário, ela será governada pelos impulsos de sua natureza, será um escravo de seus instintos. Ressalte-se a compreensão do autor, quanto à ligação entre a prática da liberdade e a condição ética. Como expressa o autor: “La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté”³⁷³; deste modo, tornando-se também uma tarefa política. Como afirma Foucault: “Le souci de soi a été, dans le monde Greco-romain, le mode dans lequel la liberté individuelle – ou la liberté civique, jusqu'à un certain point – s'est réfléchie comme éthique.”³⁷⁴ Esclareça-se que não existia um código de ética preso a qualquer tipo de estrutura institucional e mesmo a influência da religião não se fazia presente. Por exemplo, não havia leis de cunho moral contra as possíveis más condutas sexuais em grande quantidade e também estas não eram impostas. Pretendia-se determinar um estilo à existência, utilizando técnicas para estilizar sua conduta, realizando um constante trabalho sobre si e uma contínua reflexão sobre esse mesmo trabalho, envolvendo os outros e a verdade: sua ética era fundamentalmente uma *estética do eu*.

Determina-se também que o valor moral do domínio de si é também um valor estético. A liberdade manifesta a vida como obra de arte – como uma *estética da existência*. Trata-se de uma estilização, isto é, do exercício de uma liberdade em que não se obedece a padrões ou ditames instituídos, mas prescrições reflexivas de cunho filosófico e ético, tratando-se de um saber/fazer iluminado pela verdade, que conduz à bela vida. A procura de uma ética da existência era, na Antiguidade, para o sujeito, um esforço para afirmar a sua própria liberdade e se reconhecer como livre e ser assim também reconhecido pelos outros – o que nos leva a reforçar que o cuidado de si não se constitui em uma prática voltada para o isolamento do indivíduo, mas sim para uma preparação ao exercício de uma verdadeira prática social. *Cuidar de si* não é, com efeito, um mero ato de debruçar-se sobre si para se conhecer, abandonando-se a uma introspecção; não é fazer de si um simples objeto de puro conhecimento. Cuidar de si é se constituir como sujeito de ação capaz de reagir de modo direto e firme aos eventos do mundo. Deste modo, como podemos constatar, para os antigos, o processo de subjetivação é uma arte da existência praticada graças ao *logos* e orientada para

³⁷² “Na realidade, o que é a ética a não ser a prática da liberdade, a *prática reflexiva da liberdade* (grifo nosso)?” (FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*, 2001, p. 1530).

³⁷³ “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade. (FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*, 2001p. 1531).

³⁷⁴ “o cuidado de si constitui, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual ou a cívica, até certo ponto, foi pensada como ética”. (FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*, 2001, p. 1531)

o equilíbrio, para o domínio de si, para um governo de si que acarreta diretamente em não renunciar à sua liberdade de estilizar seu modo de ser e ainda descobrir seu pertencimento a uma comunidade. Não se trata então de uma atitude individualista e muito menos representa um conformismo e passividade com si mesmo, com um eu preso a uma identidade determinada – na realidade busca-se sempre um desprender-se de si e, por consequência, colocar de modo crítico como se vive e de que modo podem ser criados; outros estilos de existência. Segundo a interpretação de Foucault, o cuidado de si se expressa como um “princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de inquietude permanente.”³⁷⁵ Talvez possamos dizer que representa uma atitude moral de desconforto totalmente diferente de uma da “moral da renúncia”, como no cristianismo (ilustrada mais corretamente pelo governo pastoral), pois há um processo de renúncia a *si*, subordinado a um diretor espiritual. Há uma formulação de práticas de vida precisas (*regulae vitae*), sem a mesma função das *technè tout biou* (técnicas de vida) filosófica. A ética de um cuidar de si se constitui não apenas como uma reflexão sobre a condução da vida, mas também como uma *práxis* – afinal de contas, no cuidado de si, há uma relação consigo mesmo que leva a cabo uma ação. Segundo esta condição, se expressa um sentido de *éthos* crítico que leva a questionar como devemos nos conduzir ou, de outro modo, como devemos nos governar de um modo, recusando a ser governado de outro. O estilo de existência, resultante da questão de como se conduzir – isto é, a questão da construção do *éthos* – demonstra “a importância de uma dimensão política, pois responde à problemática, referente ao que se está disposto a recusar ou mudar nas relações do sujeito com si mesmo e com os outros.”³⁷⁶

Então, o elemento sob o qual descansa a moral antiga é o trabalho sobre si, que, diferentemente da cristã, eleva-se à categoria de matriz constitutiva do *éthos* – que implica na relação do indivíduo consigo mesmo, relação com os outros e a relação com a verdade, com o discurso verdadeiro; agora aparece como questão que aparentemente inclui a ética no interior da ação política. Como? Como individualização livre e autônoma, resultante de uma autossujeitização. Escolha livre e refletida de se conduzir mais a si mesmo e não se assujeitar a identidades impostas por formas de governo, apresentando-se assim como uma forma de prática de liberdade que busca o desassujeitamento. Uma característica singular de ascese grega e romana é a de não estar orientada a renúncia de si mesmo, senão à constituição de si e

³⁷⁵ FOUCAULT, M. . *L`Herméneutique du Sujet.*, 2001, p. 9.

³⁷⁶ Id. Subjectivity and Truth. In. *The Politics of Truth.*, 2007, pp. 151-152.

não busca relacionar o indivíduo à lei, mas sim à verdade.³⁷⁷ Existe, então, a consonância entre o sujeito da inquietude de si e um sujeito de ação, mais do que de conhecimento verdadeiro. Trata-se, então, de transformar o discurso verdadeiro em um princípio de ação permanente e ativo. Na Antiguidade, esta prática não se resumia ao âmbito do indivíduo, mas também apresentava importantes repercussões sociais e políticas. No estoicismo tem-se a *askêsis*, totalmente inversa à renúncia de si cristã, implicando na consideração progressiva de si, a maestria de si. Esta maestria (ou poderíamos identificar como maioridade) não é alcançada por uma renúncia da realidade, mas na assimilação da verdade. Como pode-se ressaltar:

O objetivo final da *askêsis* não é preparar o indivíduo para outra realidade (no caso da confissão e exame de consciência cristão) mas lhe permitir acessar a realidade deste mundo. A *askêsis* é um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode obter, assimilar, a verdade para transformá-la em um princípio de ação permanente. A *alêtheia* se torna *ethos*. É um processo intenso de subjetividade³⁷⁸

A obediência expressa-se como *apatheia* na moral antiga, diferentemente do sentido de obediência no poder pastoral, concernindo a um estado de não-passividade, à ausência de paixões e ao senhorio de si.³⁷⁹ No pastorado, o que é conjurada não é a paixão em si mesma, mas a vontade auto-referente e egoísta. É necessário que a vontade não cesse de renunciar a si própria em prol de aceitar a direção do pastor, de obedecer a sua condução.³⁸⁰ Com referência aos gregos, escolhe-se o modo de vida como uma questão pessoal e a elaboração, o trabalho sobre a própria vida – que se apoia em uma série de artes de existência (*techne toubiou, ars vitae*) que não tem caráter normativo. Obviamente, se aceita ser conduzido, mas para se atingir o seu próprio estilo de ser e se conduzir a si mesmo, motivo pelo qual o cuidado de si é ético em si mesmo e vai “implicar relações complexas com os outros, uma vez que esse *éthos* de liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros.”³⁸¹

Ocorre que a cultura de si, marcante no período romano, foi absorvida pelo poder pastoral, na medida em que a *epimeleia heautou* (cuidado de si) se transforma em *epimeleia tôn allôn* (cuidado dos outros). No entanto, a salvação do indivíduo (ou pelo menos de sua alma) continua sendo objeto de cuidado; assim, o cuidado de si clássico não desaparece por completo, mas perde grande parte de sua autonomia quando absorvido pelo pastorado cristão.

³⁷⁷ CASTRO, E. *Vocabulário FOUCAULT*. Trad. Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte : Autêntica editora, 2009, p. 94.

³⁷⁸ FOUCAULT, M. Les techniques de soi. *Dits et écrits II*, 2001, pp. 1618-1619.

³⁷⁹ Segundo Foucault, na filosofia grega, *apatheia* “designa o império que o indivíduo exerce sobre suas paixões graças ao exercício da razão”. (FOUCAULT, M. Omnes et Singulatim, *Dits et écrits II*, 2001, p. 965)

³⁸⁰ No pensamento cristão, “o *pathos* é a vontade exercida sobre si, e para si. A *apatheia* nos liberta de tal teimosia” (FOUCAULT, M. Omnes et Singulatim, *Dits et Écrits II*, 2001, pp. 965-966).

³⁸¹ FOUCAULT, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1535.

O autor aponta que a “questão é muito mais complexa, pois no cristianismo buscar sua salvação é também uma maneira de cuidar de si. Mas esta salvação é realizada através de uma renúncia a si mesmo.”³⁸² Salvação garantida quando o sujeito elabora um discurso verdadeiro que o constitui como sujeito e objeto, e, nesta condição, funda-se uma « ética da renúncia de si », que apresenta, como consequência prática, a possibilidade do assujeitado se doar totalmente à vontade de Deus. Esta subjetividade é marcada pela morte de si mesmo e de se colocar em ato de obediência indefinida ao Outro, representado por um diretor de consciência, que o prepara para a renúncia, afim de salvá-lo, requerendo total obediência no modo como o conduz.

O que se pode asseverar é a formulação de uma problematização inédita, quanto à constituição de novas formas de subjetividade e as relações com os outros, indagando-se como o homem constitui a si mesmo em sujeito. O cuidado de si se configura como um modo de problematizar a relação entre subjetividade e governamentalidade: “Le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui.”³⁸³ As técnicas de governo dos outros se articulam com as técnicas de governo de si que se expressam pela prática do cuidado de si.

4.2 - *Éthos Parrhesiástico e Subjetividade*

Entre janeiro e março de 1983, o filósofo Michel Foucault ministrou, no Collège de France, o curso *O governo de si e dos outros*. Neste curso, o pensador inaugura e problematiza a noção de *parrhesia* e como esta se encontra interligada às questões referentes à coragem da verdade, o cuidado de si e a questão da governamentalidade. Por sinal, há de se ressaltar a ênfase sobre a ligação entre o dizer verdadeiro e os procedimentos de governo, ou em outras palavras, a importância da relação entre a verdade e o governo de si e dos outros.

Citando Foucault:

Et,[...] em posant la question du gouvernement de soi et des autres, jê voudrais essayer de voir comment le dire-vrai, l'obligation et la possibilité de dire vrai dans les procédures de gouvernement peuvent montrer comment l'individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres. Le dire-vrai, dans les procédures de gouvernement et la constitution d'un individu comment sujet pour lui-même et pour les autres: c'est un peu de cela que je voudrais vous parler cette année.³⁸⁴

³⁸² FOUCAULT, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1526.

³⁸³ “O governo de si por si mesmo em sua articulação com as relações estabelecidas com algum outro” (FOUCAULT, M. Subjectivité et vérité. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1033).

³⁸⁴ “E,[...] ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como dizer a verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que forma o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. O dizer-a-verdade, nos procedimentos de governo e na constituição de um indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros: é um

Associa-se a verdade, ou um dizer-verdadeiro, com as práticas de governo na relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros. Ainda segundo Foucault, o dizer-verdadeiro é constitutivo de práticas por meio das quais “os indivíduos foram levados a prestar atenção a si mesmos, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo uma forma de relação consigo mesmo que lhe permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser.”³⁸⁵

Avente-se que, com relação à noção de verdade, segundo Abraham, esta não é tratada por Foucault como “adequação ou correspondência, mas como co-possibilidade entre discursos e atos.”³⁸⁶ O dizer-a-verdade é marcado por uma singularidade que sempre implica em modificações em quem a diz e em quem a escuta. A *parrhesia* requer um cuidar de si que coloca em jogo a concepção de se tratar necessariamente de ocupar-se de si, para governar os outros. Esta prática terá, como objetivo em si mesma, um governar mais a si, qualificando-se de modo a validar a prática do seu dizer-verdadeiro. A temática concernente à relação entre o sujeito e a verdade, faz aparecer a conexão entre *parrhesia* e cuidar de si. Segundo Gros, Foucault tenta demonstrar esta conexão no que será denominada como *parrhesia* socrática: articulação entre verdade, cuidado de si e técnicas de existência.³⁸⁷

Há um sentido agonístico no exercício da *parrhesia* que denota um *éthos*, pois observa-se uma subjetivação nova de um certo tipo de indivíduo que realiza o árduo trabalho sobre si, para governar a si mesmo, controlando seus apetites e suas inclinações. A *parrhesia*, conectada ao cuidado de si, atua como práticas de liberdade que limitam exatamente a imposição dos desejos. A ênfase principal se constitui em que o sujeito determine a si mesmo, sendo esta a condição indispensável para o governo dos outros; sua forma adequada de governar a si. Ao mesmo tempo, identifica-se o *éthos* parrhesiástico como um falar francamente que significa dizer não apenas a verdade, mas enunciá-la como uma prática de liberdade crítica e um estilo de vida que não se encontra submetido às relações de dominação e, neste sentido, ser livre: não depender do outro quando um fala. Esta liberdade do dizer-a-verdade, só pode ser praticada por alguém que cuida de si, relacionando-se consigo mesmo, estabelecendo para si uma existência que reflita de modo inquestionável a verdade que enuncia e defende. Gros atenta para a condição de que o indivíduo não pode atingir uma certa verdade sobre si mesmo a não ser pela presença de um outro que o exorta e o retira de uma

pouco disto que eu gostaria de lhes falar este ano” (FOUCAULT, M. *Gouvernement de soi et des autres*, 2010, p. 42).

³⁸⁵ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 : o uso dos prazeres*, 1994, p. 11.

³⁸⁶ ABRAHAM, T. *El último Foucault*. Buenos Aires:editorial sudamericana, 2003, p. 45.

³⁸⁷ GROS, F. *Foucault: a coragem da verdade*, 2004, pp. 60-61.

alienação inicial.³⁸⁸ Acentue-se a problematização referente à articulação entre governo/sujeito/verdade – problemática motivada a partir de como o sujeito de verdade, no Ocidente moderno, supõe, em sua origem, um ato de obediência e submissão ao diretor de consciência (que, através da confissão, pedia ao sujeito conduzido que dissesse a verdade sobre si mesmo). Há também uma prática de *parrhesia* na confissão cristã. Retomando a questão do pastorado cristão, gostaríamos inicialmente de demarcar as diferenças e oposições entre o que se pode denominar como a *parrhesia* cristã, ilustrada pela prática da confissão, e o dizer-a-verdade no exercício do *éthos* parrhesiástico antigo – envolvendo exatamente a formulação de uma verdade, nestes dois pólos, demarcando a relação entre o um e o outro. Consta-se inicialmente que, tanto no processo de subjetivação cristã, como no dos antigos, a figura do outro (mestre, diretor da consciência) se apresenta como essencial para mediar a prática de si. Segundo Gros, o regime da fala será irreduzível nos dois casos; a confissão designa a fala do conduzido, no sentido de que este necessita produzir um discurso verdadeiro sobre si, dirigido a outro (o confessor, o pastor)³⁸⁹ – o conduzido toma a si mesmo como referência do discurso que enuncia como verdadeiro e, ao confessar, revela a um outro, silencioso em sua postura, os pensamentos, desejos, possíveis pecados e vícios do conduzido (para poder ser orientado em como se conduzir, obedecendo a interferência do seu condutor, para assim garantir sua salvação). Na direção de consciência cristã, a verbalização é essencial para a verdade interior ser exteriorizada, implicando na renúncia do eu.

Penso que se faz necessário considerar como acontecimento de grande importância, nas relações sujeito e verdade, o momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo, tornou-se uma condição primordial para a salvação, um princípio essencial na relação do sujeito com si mesmo e um elemento necessário ao pertencimento de um indivíduo a uma comunidade.³⁹⁰

Nesta renúncia de si, observa-se uma prática de persuasão em obter a verdade de quem confessa, prometendo-se assim a segurança da salvação eterna. Ao mesmo tempo, destaque-se uma apatia moral que leva a quem se confessa e obedece o confessor a ser conduzido. Na *parrhesia antiga*, o discípulo escuta as palavras do mestre que toma do dizer franco e direto, reconhecido como qualificado enquanto parrhesiastes, ao autenticar a verdade do que defende, ao colocar sua conduta de acordo com a verdade à qual se engaja.³⁹¹ Candiotto observa que, na direção de consciência estoica, a escuta ativa (e não passiva), por parte do discípulo, é imprescindível para subjetivar enunciações verdadeiras, necessárias para adquirir

³⁸⁸ GROS, F. *Foucault : a coragem da verdade*, 2004, p. 156.

³⁸⁹ *Ibid.* p. 157.

³⁹⁰ *Ibid.* p. 156.

³⁹¹ *Ibid.* p. 158.

o seu autodomínio. Se, em algum momento, o discípulo estóico é exigido a verbalizar, o mestre tão somente pretende testá-lo na função de dizer a verdade, tendo em vista que ele poderá tornar-se o mestre³⁹² e, para isto, é importante permanecer calado e, principalmente, que pratique a escuta da palavra arrojada – para que possa trabalhar as condições para se tornar capaz de governar a si. Aqui, Foucault parece marcar pontos de distinção importantes entre a relação mestre-discípulo e a pastor-conduzido:

Cette obligation pour le sujet de dire-vrai sur lui-même, ou encore : ce principe fondamental qu'il faut pouvoir dire-vrai sur soi-même établir à la vérité en général un rapport qui soit tel qu'on puisse y trouver son salut, eh bien, c'est quelque chose qui n'existe en aucune manière dans l'Antiquité grecque, hellénistique ou romaine. Celui qui est conduit à la vérité par le discours du maître, celui-là, il n'a pas à dire la vérité sur lui-même. Il n'a même pas à dire la vérité. Et puisqu'il n'a pas à dire la vérité, il n'a pas à parler. Il faut et suffit qu'il se taise.³⁹³

Temos, então, uma grande diferença e ponto de ruptura entre o que se coloca como ascese cristã e a ascese dos antigos, representada principalmente pelos cínicos: o princípio de obediência que, no cristianismo, expresso no poder pastoral institucionalizado, como afirma o autor, “obéissance à Dieu conçu comme le maître (le *despotês*) dont on est l'esclave, le serviteur; obéissance enfin à ceux qui représentent le despotês (le maître et le seigneur), et qui, de Lui, détiennent une autorité à laquelle il faut se soumettre entièrement.”³⁹⁴ Ora, o Cristianismo, quando ganha a estruturação de religião institucionalizada, investe na prática de condução dos homens a um outro mundo, uma outra vida. A confissão é uma maneira de conseguir do conduzido a verdade necessária para salvá-lo. Para este exercício de governo, impõe-se uma série de obrigações e preceitos de verdade, dogmas e leis canônicas.

A *parrhesia* filosófica dos antigos se opõe à confissão cristã da seguinte forma: o sujeito cristão é assujeitado a formular perante o diretor da consciência o que sucede em sua verdade mais íntima – isto é, precisa confessar a uma verdade aparentemente sua para ser examinada pelo condutor – com o objetivo, no caso específico do pastorado cristão, de obter a promessa da salvação da alma. Estabelece-se, nesta situação, uma prática de obediência indefinida entre o conduzido que confessa e o diretor da consciência que examina sua

³⁹² CANDIOTTO, C. *FOUCAULT e a crítica da verdade*, 2011, p.142.

³⁹³ ”A obrigação que tem o sujeito em dizer a verdade sobre si mesmo, ou ainda, o princípio fundamental de que é preciso o dizer-verdadeiro sobre si a fim de se estabelecer com a verdade em geral uma relação tal que nesta se possa alcançar a salvação, pois bem, é algo que de modo algum existiu na Antiguidade grega, helenística e romana. Aquele que é conduzido à verdade pelo mestre parrhesiastes não necessita dizer a verdade sobre si. E uma vez que não precise dizer a verdade, não precisa falar. Basta que fique calado”. (FOUCAULT, M. *Hermeneutique du Sujet*, 2004, p. 346-347).

³⁹⁴ Representa a obediência a Deus, concebido como amo (o *despotes*) de que somos escravos, servidores; obediência à sua vontade que tem, ao mesmo tempo, forma de lei; obediência, enfim, aos que representam o despotes (amo e o senhor) e que, Dele, detêm uma autoridade à qual todos têm de se submeter totalmente. (FOUCAULT, M. *Le Courage de La Vérité*, 2009, p. 293).

confissão e determina o que precisa fazer para ser salvo. O sujeito antigo, segundo Gros, é também remetido à *parrhesia* do mestre: “Às duras exigências de sua própria liberdade, isto é, o discípulo ouve o mestre a palavra arrojada para se tornar livre para si mesmo, sem precisar confessar uma verdade sua para o *parrhesiastes*.”³⁹⁵ Destaque-se outra diferença essencial entre a *parrhesia* filosófica grega e romana e a confissão cristã: não é a fala do discípulo que forja, para ele, uma identidade pessoal e secreta; é o silêncio do discípulo e a fala do mestre (que vai repercutir em seus atos, em suas condutas, como acontecimento da verdade) que tomam o espaço do *éthos* parrhesiástico,³⁹⁶ determinando para si, seu modo de pensar ou agir sem estar obedecendo às intervenções externas que busquem conduzir suas ações. Há um dever de falar franco de modo livre para levar uma transformação a si mesmo (quem fala) e do outro (quem escuta), um cuidar de ambos, para constituição de subjetividades que esteticamente vivam de forma melhor. Há, no mestre grego e romano, a franqueza da palavra verdadeira – possibilitando que se estabeleça uma relação autêntica entre mestre/discípulo e não a prática de confessar uma “verdade que nem é sua” do conduzido pela força da confissão ao diretor de consciência.

Abraham ressalta outra característica importante da *parrhesia*, presente mais especificamente nas escolas filosóficas romanas, analisadas por Foucault³⁹⁷: nas escolas epicuristas, a relação mestre-discípulo necessitava estabelecer:

Um rapport affectif intense, un rapport d’amitié. Et cette direction impliquait une certaine qualité, une certaine, à dire vrai, “manière de dire”, je dirai une certaine “éthique de la parole”, que j’essaierai d’analyser dans l’heure suivante et qui s’appelle *parrêsia* justement. La parrhêsia, c’est l’ouverture de cœur, c’est la nécessité pour les deux partenaires de ne rien cacher l’un à l’autre de ce qu’ils pensent et de se parler franchement.³⁹⁸

Ética da palavra, apresentando como ponto essencial uma relação franca de amizade entre o mestre e o discípulo, buscando-se a subjetivação deste como sujeito livre, confiando naquele não como um mero condutor, mas estabelecendo uma relação de alteridade através da palavra franca. Nos estoícos, destaca-se a constituição do *éthos* parrhesiástico no campo das relações pessoais, descrevendo-a como:

Une nouvelle éthique, nom pas tellement du langage ou du discours en general, mais du rapport verbal avec l’Autre. Et nouvelle éthique du rapport verbal avec l’autre, c’est elle qui est désignée par cette notion fondamentale de la parrêsia. La

³⁹⁵ GROS, F. MICHEL FOUCAULT, 2007, p. 118

³⁹⁶ Id. FOUCAULT: *A coragem da verdade*, 2004, pp. 14-17.

³⁹⁷ ABRAHAM, T. *El último Foucault*, 2003, p. 47.

³⁹⁸ “Uma relação afetiva intensa, uma relação de amizade. Esta relação implica numa certa qualidade, um certo dizer a verdade, um modo de dizer, eu diria uma ética da palavra que intentarei analisar no tempo certo e que se chama *parrhesia*. A *parrhesia* é a abertura do coração, é a necessidade dos parceiros de não esconderem nada um do outro a respeito do que pensam e de falarem francamente”. (FOUCAULT, M. *Hermeneutique du Sujet*, 2001, pp. 132-133).

parresia, que l'on traduit em general par "franchise", c'est une règle de jeu, c'est um príncipe de comportement verbal que l'on doit avoir avec l'autre dans pratique de la direction de conscience.³⁹⁹

Uma relação ética de palavra autêntica e franca que não busca apenas convencer o interlocutor com o objetivo por parte de quem a profere de se tornar o condutor das ações do outro, de obter dele uma obediência a partir de uma verdade enunciada apenas como ato discursivo – mas construir um sujeito que possa se conduzir por sua verdade e que possa se qualificar em dizê-la a partir de certas práticas, que podem ser representadas pelo cuidado de si. Que o sujeito possa conduzir-se em todas as circunstâncias da sua vida sem perder a maestria de si mesmo, sem perder a tranquilidade de se assenhorar de si mesmo. Quando exerce o *éthos* parrhesiástico, o sujeito, ao falar francamente, não emite uma mera opinião, mas sim a sua verdade. Em suas conferências proferidas em Berkeley, Foucault afirma que:

The parrhesiastes is not onlt sincere and says wht is his opinion, but is also the truth. He says what he knows to be tru. The second characteristic of parresia, then, is that there is always an exact coincidence between belief and truth.⁴⁰⁰

Há toda uma caracterização moral importante na atitude do parrhesiastes, como alguém que constitui seu *éthos* permitindo que conheça e transmita a verdade. Nesta prática de cuidar de si, encontra-se um dever de cuidar da verdade. Assumir este cuidado típico do *éthos* parrhesiástico, leva a uma atitude de coragem de falar francamente no sentido de dizer a verdade como um dever ou função de cuidado com a vida dos outros – torna-se um modo de ser, um estilo de vida a ser direcionado para constituição de si como experiência de subjetividade ética. O dizer-a-verdade sobre si mesmo e sobre os outros é de fundamental importância, marcando assim a articulação direta entre o *éthos* parrhesiástico e o cuidado de si, e também com o cuidado da verdade.

O *éthos* da palavra franca, expressa a constituição de um sujeito ético que age segundo uma atitude moral ligada à coragem de dizer a verdade, apresentando-se como mais do que uma simples obrigação – se manifesta como um dever. Temos a problematização da governamentalidade com a relação de si, articulando-se os modos de verificação com as técnicas de governo de si e dos outros. A questão referente a quem está apto a dizer-a-verdade

³⁹⁹ “Uma nova ética, não tanto da linguagem ou do discurso em geral, mas sim da relação verbal com o outro. E esta nova ética de relação pessoal com o outro é a que tem sido designada pela noção de parresia. A parresia, que tem sido traduzida em geral por franqueza, é uma regra de jogo, é princípio de comportamento verbal que se deve estabelecer com o outro na prática da direção da consciência“. (FOUCAULT, M. *Hermeneutique du Sujet*, 2001, p. 158)

⁴⁰⁰ “O parresiastes não apenas é sincero e diz aquilo que é sua opinião, mas sua opinião é também a verdade. Ele diz o que sabe ser verdade. A segunda característica da parrhesia, então, é que sempre existe a coincidência entre crença e verdade“. (FOUCAULT, M. *Discourse and truth: the problematization of parresia*“. (*Six lectures given at the University of California at Berkeley*. Oct-Nov, 1983, p.3). Disponível em Foucault.info.

passa por esta articulação e se localiza na raiz da democracia grega. Desta feita, apresenta uma conotação política, estendendo-se ao âmbito de uma ética do dizer e agir segundo o cuidado de si e com a verdade, demarcando a subjetivação da moral antiga.

Importante aventar que, para Foucault, a filosofia é um discurso que não coloca a questão da verdade sem perguntar, ao mesmo tempo, pela questão da *politeía* e do *éthos*. O *éthos* parrhesiástico expressa tanto uma relação com a formação de um sujeito ético quanto também político. O autor apresenta quatro maneiras que ligam essas questões para diferenciar e conceituar o exercício da *parrhesia*: 1) a questão profética é o momento e a forma em que a produção da verdade (*alétheia*), o exercício do poder (*politeía*) e a formação moral (*éthos*) entram em coincidência – discurso da reconciliação; 2) pela atitude da sabedoria, a filosofia pretende realizar um discurso fundamental e único, ao mesmo tempo, fundador dos discursos da política e da ética; 3) a atitude técnica, de ensino da filosofia, procura definir o caráter irredutível de sua especificidade, as condições formais de um dizer-verdadeiro, a lógica, as melhores formas do exercício do poder, a análise política e moral – discurso da heterogeneidade e da separação entre verdade, política e ética; 4) a atitude parrhesiástica trata da constituição do sujeito moral no interior das relações do saber e do poder – discurso da irredutibilidade da verdade, poder e ética.

4.2.1 – A crise da *Parrhesia* Democrática

Frédéric Gros assinala que o tema da *parrhesia* permitiu a Foucault reatransversar o campo da política, tratando-se do tema referente à estruturação de como governar os outros?⁴⁰¹ A *parrhesia* possui marcante papel na concepção de democracia grega, pois era um direito político do cidadão. A perda desse direito, da capacidade de dizer aquilo que se pensa, de influir nas decisões de governo da cidade, era algo que se assemelhava à escravidão, não apresentando um estatuto institucional para participar do governo dos outros, além, de enquanto alijado da possibilidade de exercer a *parrhesia*, o indivíduo também não era qualificado para governar a si, constituindo-se como um sujeito a ser conduzido de fato como um escravo. Foucault se utiliza do texto de Eurípides, denominado de *Íon*, para expor a situação deste personagem que, ao regressar para Atenas, necessitará conhecer sua origem materna, pois sem ela não terá o direito de exercer a *parrhesia*. Entenda-se aqui que a noção de *parrhesia* é destacada como um direito estatutário, outorgado por quem governa e pode ou não ser reconhecido e concedido. Ilustra-se, assim, como a democracia ateniense apresenta-se

⁴⁰¹ GROS, F. *FOUCAULT: a Coragem da Verdade*, 2004, p. 155.

fundamentada em dois princípios: a *isegoria* e a *parrhesia*. A *isegoria* é a concessão do direito à liberdade da palavra, permitindo que todos os homens reconhecidos como cidadãos livres de Atenas possam participar do governo dos outros e terem acesso à assembleia e de serem ouvidos em condição de igualdade. A *parrhesia* de caráter democrático apresenta, assim, a necessidade da qualidade moral do parrhesiástes. E qual seria a propriedade desta qualidade? O dizer parrhesiástico se trata de enunciar a verdade sem mascará-la; é dizê-la de forma direta e contundente. Enquanto afirmação arrojada, ela designa a tomada da palavra por aquele que, sobre o fundo da igualdade entre pares, ganha ascendência sobre outros, pelo motivo de seu discurso estar regrado sobre a verdade. A prática da *parrhesia* se define, então, como um dizer-verdadeiro democrático manifestando superioridade e uma coragem de exercer o seu *éthos*. Esta possibilidade de um discurso político sem complacência constitui um dos fundamentos da democracia grega. Trata-se de pensar através do *éthos* parrhesiástico e, por conseguinte, o funcionamento concreto da democracia, buscando qualificar eticamente os postulantes à participação política democrática e ao exercício de poder. Há, ainda, outros princípios importantes para a definição desta *parrhesia* política ou democrática: a *dunasteia*, que significa exatamente o exercício do poder e a *politeía*, referente à organização constitucional do conjunto de cidadãos (*dêmos*). A *parrhesia* é o elo que liga *politeía* e *dunasteia*. Deste modo, o jogo democrático, enquanto representa o governo da maioria, deve haver sempre a garantia de uma esfera pública e livre para que *se possa dizer* a verdade sem riscos, garantindo o jogo político da democracia, marcado exatamente pelo caráter agonístico da palavra verdadeira contra a bajulação, a retórica e o abuso de poder que pode levar à tirania. Insinua-se aqui a problemática centrada na relação entre filosofia e retórica. Obviamente que há uma oposição do dizer verdadeiro e arrojado ao bem-dizer da retórica, destacada como um adversário, embora Foucault afirme que necessariamente:

Ne sont pas simplement deux techniques ou deux manières de parler qui s'affrontent, mais véritablement deux modes d'être du discours qui prétendent dire le vrai et qui prétendent opérer la vérité sous la forme de la persuasion dans l'âme des autres⁴⁰².

Neste caso, o que parece significativo assinalar é que deve se identificar um *modo de ser* ao se enunciar uma verdade. Esta identificação não se resume, ou não se adequa, à simples verificação sobre a veracidade ou falsidade deste ou daquele discurso. O que se pode asseverar é a característica do discurso da *parrhesia* se expressar a partir de uma atitude

⁴⁰² “Não são simplesmente duas técnicas ou maneiras de falar que se defrontam, mas, verdadeiramente, dois modos de ser do discurso, dois modos de ser do discurso, que pretendem dizer a verdade e que pretendem operar a verdade da forma da persuasão na lama dos outros”. (FOUCAULT, M, *Le Gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 285).

natural de dizer-a-verdade diretamente para a *psyqué* (alma) daquele que exerce o *éthos* parrhesiástico. Assim sendo, não busca formular um discurso ornamentado com palavras que não convertam à verdade, como se indica na retórica. Apresenta-se, de fato, como o discurso formulado a partir de quem o profere, e não moldado segundo regras e práticas de apenas causar um efeito sobre a quem o dirige, visando adequar-se a agradar e convencer aos interlocutores. Apresenta, então, como único objetivo, provocar as paixões da audiência. Deste modo, a *parrhesia* ganha a conformação de uma atitude de fala verdadeira, natural e despojada, sem ornamento no vocabulário e sendo totalmente desprovida de adulação (outro adversário da *parrhesia*). Coloca sua palavra de modo direto, franco e claro, enquanto a retórica, ou, pelo menos, a que se identifica com a « fala ornamentada », se concentra no modo de dizer e não especialmente na verdade do que se diz. Porém, como pode-se qualificar o *éthos* parrhesiástico como o dizer-verdadeiro? Pela propriedade de um *logos* autêntico, uma forma de linguagem comum e geral da linguagem grega, identificada como o *étymos lógos*. Esta é uma característica importante para qualificar a *parrhesia* e diferencia-la da retórica, pois, como explica Foucault:

Ce *logos etumos*, ce *logos* authentique se réfère à cette idée que le langage, les mots, les phrases, dans leur rélité même, ont un rapport originaire à la vérité, les phrases, dans leur rélité même, portent avec eux ce qui est l'essentiel (l'*ousia*). La vérité du réel auquel ils se réfèrent⁴⁰³.

O *étymos lógos* demonstra a forma natural que norteia a linguagem da *parrhesia* e também a não necessidade de ornamentações de vocabulário em seu discurso. De acordo com estas propriedades, encontra-se despida do aparato técnico da retórica. O autor ainda aponta outra propriedade presente no *étymos lógos* que enriquece o valor da *parrhesia*: Le *logos etumos*, comme point de jonction entre l'*alétheia* qui se dit en lui et la *pistis*(*la foi, la croyance*) de celui qui l'énonce, c'est cela qui caractérise le mode d'être philosophique du langage. »⁴⁰⁴ Podemos acrescentar que caracteriza de modo singular o *éthos* parrhesiástico. Esta linguagem, desprovida de artifícios para mero convencimento, traz consigo o dizer-verdadeiro que soa como estranho à estrutura política e social por colocar-se de modo crítico e caústico, despreocupada em bajular quem escuta o parrhesiastes e este, por sua vez, não se preocupa em elaborar e enunciar discursos para agradar quem quer que seja. Esta atitude necessita de um espaço de

⁴⁰³ “Esse *étymos lógos*, esse *logos* autêntico se refere a essa ideia de que a linguagem, as palavras, as frases, em sua própria realidade, têm uma relação originária com a verdade. A linguagem, as palavras, as frases trazem consigo o que é o essencial (a *ousía*), a verdade real a que se referem”. (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.290).

⁴⁰⁴ “O *étymos lógos* como ponto de junção entre a *alétheia* que se diz nele e a crença, a fé, do que enuncia, é isso que caracteriza o modo de ser da linguagem”. (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.290).

liberdade para ser exercida e, como é característica da *parrhesia*, sempre se corre riscos de desagradar alguém. Indubitavelmente, a *ágora* democrática apresenta-se como ideal para a prática do dizer-a-verdade e esta é salutar, em tese, para o exercício da democracia. *Parrhesia* e democracia, neste caso, são condições um do outro – o exercício do *éthos* parrhesiástico funciona como fundamento ético da democracia. Aqui se localiza exatamente a possibilidade da ameaça para a *parrhesia* (e, por conseguinte, para a própria democracia), devido ao papel do discurso da verdade, interpretado como essencial e necessário, para a democracia continuar existindo.

Contudo, esta constituição e exercício da *parrhesia* que ilustramos, vai se encontrar em um situação paradoxal muito importante: a democracia é o espaço, por excelência, da *parrhesia*, mas ela oferece as melhores condições também para seus opostos, quais sejam, a retórica e a adulação. Cada cidadão é uma unidade política capaz de fazer leis (*autonomia*). Se ele desejar convencer e persuadir o *dêmos* como um todo, geralmente fará uso da bajulação e da demagogia. Foucault apresenta o que denomina como um paradoxo da *parrhesia* política:

Il ne peut y avoir de discours vrai que par la démocratie, mais le discours vrai introduit dans la démocratie quelque chose qui est tout à fait différent et irréductible à la structure égalitaire. Mais, dans la mesure où il est vraiment le discours vrai, ou il est de la bonne parrhêsia, c'est ce discours vrai qui va permettre à la démocratie d'exister, de subsister.⁴⁰⁵

No texto de Isócrates, o pensador traça a diferenciação entre dois tipos de *parrhesia*: a má *parrhesia*, regulada não mais sobre o *éthos* de dizer a verdade, mas sim sobre o desejo de dizer o que agrada ao povo – manifestando não mais uma coragem de verdade, mas o desejo de bajulação e busca de ascensão e sucesso, através da adulação. Não há mais a oportunidade para, através da *parrhesia*, o mais apto governar os outros – mas, agora, o que predomina é a vontade de poder da mera persuasão. O *dêmos* não dá mais oportunidade de fala para as condições da boa *parrhesia* – exercida pelo parrhesiástes que trata de dizer a verdade sem mascarar-la – dizê-la como ele a pensa. Por qual motivo? Pela impossibilidade de haver um governo democrático que vise o bem verdadeiro para todos num contexto no qual as pessoas não podem ou não desejam correr o risco de falar a verdade, mantendo a propriedade de um ambiente agonístico da *práxis* política.

Com a crise da *parrhesia* democrática na Atenas do século IV AC, os cidadãos escutam somente aquilo o que querem escutar e, por esse motivo, se tornam vítimas dos demagogos. É aqui evidenciada a diferença entre os desejos dos cidadãos e o melhor interesse da *polis*. A *parrhesia* é um jogo, pois a coragem deve estar presente em ambos os polos da

⁴⁰⁵ FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*: Cours au Collège de France (1982-1983). Paris : Seuil / Gallimard, 2008, p. 168.

comunicação. O parrhesiástes se liga à verdade que enuncia e, ao exercer esta coragem de dizer a verdade, corre riscos – pois se aquele a quem é dirigido o discurso não tiver coragem de escutá-lo, ele se renderá apenas à bajulação e, se não lhe agradar esta verdade enunciada, pode agir de modo violento contra este, principalmente se o interlocutor for alguém hierarquicamente superior. É Demóstenes, exaltando o fato de que se arrisca à morte e ao exílio por dirigir à assembleia verdades duras de ouvir – destacando sua covardia e falta de lucidez perante as investidas de Felipe da Macedônia. O dizer-a-verdade, na democracia tardia ateniense, transformou-se em uma condição singular do *éthos* parrhesiástico: o risco de pagar com a própria vida o dizer-a-verdade. Então, o falso dizer a verdade ganha espaço nas relações de poder na *politeía* democrática e o parrhesiástes corre riscos ao exercer o dizer verdadeiro. Interessante a observação de Foucault, quando articula *parrhesia*, governamentalidade e democracia: “O discurso verdadeiro, e a emergência do discurso verdadeiro, está na própria raiz da governamentalidade. Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro.”⁴⁰⁶ Mas o discurso da verdade é também sempre ameaçado pela democracia, pela própria pressão para atrair e manipular o *dêmos* que é tanto a condição de e a ameaça constante de seu governo. Instala-se uma incompatibilidade entre a *parrhesia* e a democracia, pois, ao prevalecer o direito a se dizer qualquer coisa por parte de qualquer um que se utiliza de práticas demagógicas para governar os outros; da bajulação para agradar a massa a ser governada e da retórica vazia, apenas como uma técnica de convencimento – resultando em uma tirania; e as decisões são fundadas nos desejos e impulsos das massas, não mais naquilo que represente um bem comum para *pólis*. A boa *parrhesia* perde espaço e torna-se um grande risco exercê-la. Por esta razão, Gros vai observar que Foucault destaca que, para Platão: “O tudo dizer verdadeira da *parrhesia*, transformou-se, na democracia, em um dizer qualquer coisa, um dizer tudo ao contrário. Um dizer irrefletido e indiscriminado.”⁴⁰⁷ Na prática política democrática, passa a prevalecer a *má-parrhesia*, completamente desvinculada com a verdade, dominada pela linguagem retórica dos demagogos. A crise da *parrhesia* política reflete-se como a perda do sentido ético do *éthos parrhesiástico*. Não existindo o compromisso com a verdade, inexistente a preocupação com o justo e o bem comum. Os homens que almejam governar os outros não poderão fazê-lo de modo correto, pois, afinal, não governam a si mesmos, encontrando-se escravizados pelos seus desejos pessoais e aceitando o que é falso e ilusório como sendo o que é verdadeiro e real.

⁴⁰⁶ FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008. p. 169.

⁴⁰⁷ GROS, F. (Org.) *FOUCAULT. A coragem da Verdade*, 2004, p. 159.

Citando Foucault:

Si le faux vient s'introduire dans l'esprit de l'homme, si l'illusion vient esquiver ou masquer la vérité, ce n'est pas par l'effet propre du langage en tant que tel, c'est au contraire par lequel addition, transformation, artifice, déplacement par rapport à ce qui est la forme propre, la forme originaire du langage.⁴⁰⁸

O *étymos lógos* é deslocado, e mesmo alijado dos discursos do *dêmos*, agora dominado pelos artifícios da *tékhne* retórica, despreocupada com a verdade e a realidade, mas voltada, em suas práticas, para o mero convencimento – o que pode possibilitar a qualquer um, mesmo o homem mais desprovido de qualidades éticas, participar do governo da *pólis*.

4.2.2. – *Parrhesia* autocrática e a Realidade da Filosofia

Porém, para Platão, a *parrhesia* transcende esse conceito político e lhe atribui um caráter moral, que seria, então, algo característico de uma maneira correta de agir, de um *ethos* individual – ou seja, o *éthos* parrhesiástico não somente se ligando a um dizer verdadeiro, mas, igualmente, a um agir verdadeiro. A *parrhesia* filosófico-moral neste sentido, diferencia-se da retórica adulatora, da manipulação do *dêmos*, não só por não levar em consideração o caráter meramente político do conceito verdade – aqui entendido como as relações entre sujeito e poder constituído – mas também pela sua relação com a *constituição de um sujeito moral*. A questão envolvendo verdade e política continua em Platão, mas agora não mais no âmbito da estrutura política do *dêmos*; mas na formação de governantes moralmente instruídos para o exercício do governo dos outros. Atente-se que, para ser um bom governante, se faz necessário que este possa governar a si mesmo e, para isto, precisa ser educado através do exercício da *parrhesia* filosófica. Há o entroncamento entre filosofia e política. Como afirma Foucault: “Le dire-vrai philosophique et le dire-vrai politique doivent s'identifier, dans la mesure même où aucun des fonctionnements politiques dont Platon a été le témoin ne peut assurer le juste jeu de cette *parrêsia*.”⁴⁰⁹ Na concepção platônica, encontra-se a formulação de “ce droit absolu de la philosophie sur le discours politique est, je pense, évidemment central dans cette conception de Platon.”⁴¹⁰

⁴⁰⁸ “Se o falso vem se introduzir no espírito do homem, se a ilusão vem esquivar ou mascarar a verdade, não é pelo efeito próprio da linguagem como tal; ao contrário, é por alguma adição, transformação, artificio, deslocamento em relação ao que é próprio, a forma originária da linguagem” (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 290).

⁴⁰⁹ “O dizer-verdadeiro filosófico e o dizer-verdadeiro político deverão se identificar na medida mesma em que nenhum dos funcionamentos políticos dos quais, Platão foi testemunha podem assegurar o justo jogo da *parrhesia*” (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 200).

⁴¹⁰ “Deste direito absoluto da filosofia sobre o discurso político é, eu penso, evidentemente central na concepção de Platão” (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 200).

Nesta concepção, de uma *parrhesia* autárquica, que destaca a relação do governante a ser educado pelo parrhesiástes, se pode captar a ideia de uma divisão entre os homens que constituem a *polloi* (a massa) e os pertencentes à *aristoi* (os melhores). O que esta divisão no indica, partindo da proposta da *parrhesia* autárquica? Que o bom governo dos outros, supõe a excelência ética dos governantes e sua capacidade de discernir o verdadeiro do falso, tornando-se essencial que, antes, aprendam a exercerem o governo sobre si. Por este motivo, devem exercitar uma transformação em seus *éthos*, em sua forma de ser, para, assim, não permitirem que as suas ambições e paixões os dominem e governem as suas ações. Existe uma preocupação com o exercício do cuidado de si e sua relação direta com a ação política. O discurso verdadeiro se expressa como prática filosófica importante para a constituição da alma do príncipe, para que, tornado-se acessível à *parrhesia* verdadeira, aprenda a repelir a adulação e não se deixe influenciar pela retórica e, muito menos, usar dela para governar. Como aponta Gros, há “um critério de diferenciação ética.”⁴¹¹ Ora, não é possível imaginar uma massa virtuosa, como atesta a crise da *parrhesia* política, com a gangrena da democracia ateniense. A solução platônica gira em torno, exatamente, de se triar os governantes que representem uma *aristoi* e educar suas *psyqués* de modo filosófico para que possam cuidar mais de si, evitando que se deixem governar e escravizar pelos seus apetites. Consequentemente, ao cuidarem melhor de si mesmos, poderão cuidar melhor dos outros que governarão. Como destaca o autor: “Le bon souverainest précisément celui qui exerce son pouvoircomme il faut, c’est-à-dire en exerçant en même temps son pouvoir sur lui-même. Et c’est le pouvoir sur soi qui va réguler le pouvoir sur les autres.”⁴¹² Há, de fato, uma preocupação em se educar, de modo ético (através do cuidado de si), as *psyqués* (almas) de sujeitos que possam se constituir como bons governantes, evitando, exatamente, um grande risco para a liberdade grega: o abuso de poder.

Porém, o filósofo não pratica a retórica vazia para bajular. O filósofo como conselheiro que pratica a verdadeira *parrhesia* não se limita ao bom discurso, mas também ao modo como age diante do interlocutor poderoso – atitude corajosa, que arrisca sua vida ao dirigir-se àquele que exerce o poder. Muitas vezes, a verdade dita não agrada ao poderoso. Desta forma, a *parrhesia* do filósofo que aconselha o governante ou busca ensiná-lo a cuidar de si é marcada pelo risco a quem diz a verdade e não simplesmente bajula a quem possui o poder. Observe-se a necessidade da escuta e da aceitação do dizer verdadeiro para que o

⁴¹¹ GROS, F. *FOUCAULT. A coragem da Verdade*, 2004, p. 161.

⁴¹² “O bom soberano é precisamente aquele que exerce seu poder adequadamente, ou seja, exercendo ao mesmo tempo seu poder sobre si mesmo. É o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros”.⁴¹² (FOUCAULT, M. *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*, 2001, p. 1535).

conselho político, enquanto atividade filosófica torna-se realidade. A truculência da tirania configura-se como um risco, como testemunha Platão em sua *Carta VII*, relatando sua experiência com Dionísio de Siracusa. O risco sempre existe quando se dirige aos cidadãos da *polis* democrática para criticar abertamente e de modo franco as condições políticas e condutas morais dos que participam do governo. Como ressaltado anteriormente, o espaço para a atividade da *parrhesia* ou da boa-*parrhesia*, foi perdido na democracia, tornando-se cada vez mais arriscado dizer a verdade. Platão exemplifica esta situação com sua *Apologia a Sócrates*, que nunca teve medo de se dirigir aos seus concidadãos, e acabou sendo condenado à morte por bajuladores e demagogos de um regime inadequado como forma de governo da cidade.

Sendo assim, é exatamente nesta descrita crise da *parrhesia* política, que se torna evidente o deslocamento para uma *parrhesia* como a filosófica ou ética, identificado como um princípio da filosofia ocidental que relaciona verdade, filosofia e política, desdobrando-se a *parrhesia* filosófica, como a prática da *libertas*. Há uma atitude política do modo de exercê-la, expressando-a como um *éthos*; a sua vida filosófica. A questão concentra-se em como se exercer este *éthos* e sob quais condições poderá ser exercido.

4.2.3 – *Éthos* Parrhesiástico como Vida Filosófica

Na aula de 2 de março de 1983, Foucault desenvolve sua análise a respeito da *parrhesia* filosófica, retirando desta a conotação política e referindo-se ao que vai destacar como o problema da atitude filosófica. Como expõe de modo mais claro: “la *parrêsia* comme forme de vie, la *parrêsia* comme modo de comportement, la *parresia* jusque dans le costume même du philosophe sont des éléments constitutifs de ce monopole philosophique que réclame pour elle la *parrêsia*.”⁴¹³ Não se caracteriza a *parrhesia* filosófica como um sistema de conhecimento ou grandes teses, mas como um modo de ser, uma atitude de escolha de como conduzir a própria existência – exercendo o ato de filosofar na condição mesma de forma de vida. Assevera-se a forte conotação da relação de si consigo e com outro, típico do cuidado de si, entroncando-se na problematização da governamentalidade e na possibilidade do parrhesiástes transformar, não apenas o modo de ser do outro, mas constituir para si mesmo um estilo de vida, modificando seu modo de pensar e agir – sendo necessário que, no ato de verdade, haja a manifestação de um vínculo fundamental entre a verdade dita e o

⁴¹³ “A *parrhesia* como forma de vida, a *parrhesia* como modo de comportamento, a *parrhesia* até na idumentária do filósofo, são elementos desse monopólio filosófico que a *parrhesia* reclama para si.” (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2009, p. 296).

pensamento de quem disse; e também o questionamento do vínculo entre os dois interlocutores.⁴¹⁴ Este engajamento denota outra característica da *parrhesia*: a adesão do falante ao seu enunciado. Como observa Gros: “Na *parrhesia*, trata-se de dizer uma verdade que constitua uma convicção pessoal, ao passo que o retórico quer simplesmente fazer acreditar, passando da convicção para a persuasão.”⁴¹⁵ Estas duas características da *parrhesia* apresentadas, indubitavelmente, demonstram um modo de ser, um *éthos*, marcado por um enfrentamento com outros segundo seu modo de agir engajado e de fala franca – que necessita ser compreendido como uma atitude crítica, e sendo esta sua função primordial. Como explica o autor: “The function of *parrhesia* is not to demonstrate the truth to someone else, but has function of criticism: criticism of the interlocutor or the speaker himself”⁴¹⁶ – atitude crítica que requer assumir-se a si mesmo na condição de condutor de sua vida. Fazer uso da liberdade da palavra verdadeira para atingir o outro e, ao mesmo, tempo a si mesmo. Uma crítica, dirigida ao outro para o qual o *parrhesiastes* fala, não necessariamente se resume a apenas uma pessoa, pois a prática crítica da *parrhesia* é destinada à coletividade e ao bem público.

Porém, surge outra importante questão: a impossibilidade deste *éthos* na *parrhesia* política do *dêmos* e sua possibilidade de exercício na relação entre o filósofo e o governante. Como afirma Gros: “Num caso, ela se coloca porque a democracia não é capaz de lhe abrir espaço. No outro, e é possível e necessária com o príncipe, o *éthos* é o vínculo, o ponto de articulação entre o dizer-verdadeiro e o bem governar.”⁴¹⁷ Pontos importantes a serem ressaltados: primeiramente, podemos observar, que segundo Foucault, “não ocorre o desaparecimento da *parrhesia* política, mas a constituição, em torno da filosofia, na filosofia mesma, de outro foco de *parrhesia*.”⁴¹⁸ Em segundo lugar, a questão do *éthos se faz* presente nas duas situações, ganhando contornos filosóficos, éticos e políticos. E, finalmente, o destaque que a *parrhesia* ganha enquanto uma *éthos*, como uma atitude filosófica que demonstra-se como crucial – não apenas do ponto de vista do pensamento político, mas também do filosófico; *parrhesia* interpretada não como um sistema filosófico, mas enquanto uma atitude, uma escolha de estilo de vida que se constitui através do exercício de dizer-a-verdade e se conduzir de modo coerente, utilizando-se da liberdade da palavra verdadeira para

⁴¹⁴ FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, p. 13.

⁴¹⁵ GROS, F. (Org.) FOUCAULT. *A coragem da Verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo, 2004, p. 157.

⁴¹⁶ “A função da *parrhesia* não é a de demonstrar a verdade para o outro, mas tem a função de crítica: crítica do interlocutor ou do próprio locutor” (FOUCAULT, M. *Discourse and truth: the problematization of parrhesia*”. Six lectures given at the University of California at Berkeley, Oct-Nov.1983, pp. 4-5). Disponível em Foucault.info.

⁴¹⁷ Id. *Que sais-je?* MICHEL FOUCAULT, 2007, p.120.

⁴¹⁸ FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, pp. 313-314.

atingir o outro e ao mesmo tempo a si mesmo. Assim sendo, nesta condição da *parrhesia* enquanto atitude crítica, não pode ser compreendida a não ser também pela transformação ou subjetivação de um sujeito ético, determinando, assim, a condição de um governo de si.

Levando-se em conta que a definição de *parrhesia* está contida no campo ético da relação do sujeito com si mesmo – suscitando a problemática de como governar a si mesmo – trata-se, deste modo, em se colocar a questão de como pensar o regime da palavra arrojada aos diferentes estilos de *éthos* que Foucault trabalha. Como no caso de Sócrates, que, associando o falar arrojado ao método da maiêutica, expressa um dizer-verdadeiro que deve transformar aquele a quem dirige o enunciado, o inquietando a se questionar e examinar as verdades de fora que o constituem no modo de agir e pensar. Ao colocar estas verdades sobre desconfiança e questionamento, quem escuta o discurso parrhesiástico indagará não apenas a si mesmo, mas também aos que se proclama serem os detentores da verdade a respeito das coisas que devem ser ditas e pensadas. Segundo o autor:

Ao pretexto de interrogá-los sobre os mestres que podem autenticar a competência e a opinião deles, vai lhes impor um jogo totalmente diferente, que não é nem o da política, claro, nem o da técnica, mas que será o jogo da *parrhesia* e da ética, que será o jogo da *parrhesia* orientada para o *éthos*⁴¹⁹.

Manter essa incerteza aberta, abalar as bases das verdades prontas (que objetivam exatamente encerrar qualquer incerteza ou inquietude) enquanto um *éthos* parrhesiástico, demarca um estilo de vida filosófico. Retomando a figura de Sócrates, na aula de 2 de Março de 1983, Foucault faz uma observação e, simultaneamente, uma diferenciação muito interessante entre *logos* e *érgon*. O que chama sua atenção? Antes, recordemos que, em seu significado ético, desenvolvido pela filosofia platônica, o parrhesiastes, enquanto convicto da verdade que enuncia, o faz ao custo de desagradar aos outros. Temos o que Foucault define como: “a livre coragem mediante a qual alguém se relaciona consigo mesmo no ato de dizer a verdade; ou seja, a ética de dizer a verdade num ato livre e perigoso.”⁴²⁰ Então, a *parrhesia* é um tipo de atividade verbal na qual aquele que fala tem uma relação específica com a verdade através da franqueza, uma relação consigo mesmo e com outras pessoas através da crítica. Ao exercer o seu *éthos* parrhesiástico, aquele que fala expressa sua relação pessoal com a verdade, e arrisca sua própria vida, pois ele reconhece dizer-a-verdade como um dever para transformar outros e a si mesmo. Ao exercer este *éthos* enquanto um dever e um estilo de vida (escolhendo a franqueza ao invés da persuasão, a verdade ao invés da falsidade ou silêncio, o risco da morte ao invés da vida e da segurança, crítica ao invés da bajulação, um exercício de subjetivação

⁴¹⁹ FOUCAULT, M. *Le courage de La vérité.*, 2009, p. 121.

⁴²⁰Ibid. p. 116-117.

ética ao invés de se acomodar na apatia moral) há a aceitação do risco de morte ao defender o dizer-verdadeiro – fato (evidenciado e criticado por Platão, e analisado por Foucault) quando a atividade da *parrhesia* perde espaço na democracia ateniense do século IV AC e o seu exercício se torna um risco. No caso do que podemos denominar como *parrhesia* socrática, Foucault a descreve enquanto uma atividade política como sendo como “negativa e pessoal.”⁴²¹

Constata-se que a *parrhesia* é uma atividade da fala cuja principal condição de possibilidade se refere a uma atitude presente no instante em que o *parrhesiastes*, ao expor suas opiniões, coloca em risco toda sua integridade social, política e moral, além de, obviamente, física – mas este possui consciência deste risco que passa a correr no instante em que fala a verdade. Deste modo, este *éthos* parrhesiástico implica em uma atitude ética que o coloca em acordo com si mesmo, mas não o tornando um indivíduo fechado em si, e sim alguém ligado a outros que podem constituir com ele uma esfera pública. Para Frédéric Gros, seria a suposição parrhesiástica de uma fala engajada⁴²² – mas, igualmente, como destacamos antes, uma fala e postura perigosas; uma verdade que não se diz senão sentindo o fio da espada roçar na garganta. *Temos uma atitude e risco de fundo político.*

Agora, outra questão: como se relaciona a *parrhesia* nesta situação? Foucault deslocou mais a questão da *parrhesia* de um âmbito mais ético, o que ocorre de modo mais evidente na *Hermenêutica do Sujeito* e a partir do curso *O governo de si e dos Outros*, para outro de conotação mais política, embora não se possa separá-la totalmente da esfera ética manifestada no *cuidado de si*.

4.2.4 - A *Parrhesia* Socrática e o Cuidado de Si

Gros destaca que a *parrhesia* socrática é problematizada por Foucault como sendo “irredutível à *parrhesia* política, para estabelecer um dizer-verdadeiro filosófico.”⁴²³ Porém, não se pode deixar de ressaltar que esta atitude apresenta uma atividade de cunho político, marcada pelo principal objetivo de *parrhesia* filosófica: o cuidado de si e dos outros. Este exercício do *éthos* parrhesiástico ético-filosófico e, porque não dizer, ético-político, encontra-se afastado da tribuna da assembleia da *pólis*, dominada pela má *parrhesia* dos que dizem qualquer coisa para bajular e ascender ao governo dos outros. Está aí a crítica da *parrhesia* socrática: “Como governar os outros se não governa a si mesmo. Ou como podem estes

⁴²¹ FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 294.

⁴²² GROS, F. *A parrhesia* em Foucault (1982-1984). In : GROS, F. (Org.). *Foucault : a coragem da verdade*, 2004, p.157.

⁴²³ Id. MICHEL FOUCAULT, 2007, p. 121.

homens que se colocam como ‘conhecedores da verdade’, governarem para o bem dos outros, se não se não cuidam de si mesmos e examinam o que tanto se arrogam de enunciar como verdade. Percebe-se que ao final das contas, a questão mais visceral pode ser assim enunciada, através de ecos platônicos da relação entre filosofia e política: como governar segundo o conhecimento sobre o que é o Justo? Segundo a posição platônica, não há qualquer autenticidade na busca de governar de acordo com a justiça e a verdade na democracia corrompida, que marca a crise da *parrhesia*. Não há condições de se encontrar na massa, homens que possam ser governantes justos. Gros observa que o cuidado de si, inserido, na atividade da *parrhesia* socrática, enquanto um dever precisa ser “autenticada por um modo de existência em harmonia com os valores da coragem e de firmeza de alma.”⁴²⁴ Foucault assevera que a inserção do filósofo enquanto parrhesiastes – não na atividade da política, mas como agente no campo político – configura-se na *parrhesia* socrática com um objetivo central: evitar que o filósofo, na figura de Sócrates, enquanto parrhesiastes autêntico, “ser ele próprio agente da injustiça.”⁴²⁵ O que marca, aqui, a distinção entre a *parrhesia* socrática, fundamentalmente, da *parrhesia* política, mais diretamente a democrática que entra em crise? Primeiro, o diálogo face a face e não mais a elocução para todos, para a massa. Destaque-se um ponto essencial do papel da *parrhesia* filosófica ou da atitude filosófica: que não se embase apenas no *logos*, mas sim no seu *érgon* (como tarefa, exercício, realidade), ideia platônica que – se levando em conta que a filosofia é um estilo (ou modo de ser) para de fato atingir a realidade e não se constituir em um discurso vazio – o filósofo não pode se contentar apenas com o *logos*, limitando-se ao dizer-verdadeiro, mas deve participar da ação política e não da *ágora* democrática degradada. Como observa Foucault:

C'est en participant directement, par la *parrèsia*, à la constitution, au maintien et à l'exercice d'art de gouverner que la philosophe ne sera pas dans l'ordre de la politique un simple logos, mais qu'il sera bien logos et ergon, selon ce qui est l'idéal même de la rationalité grecque. Le logos n'est en réalité complet que s'il est capable de conduire jusqu'à l'ergon et de l'organiser selon les principes de rationalité qui sont nécessaires.⁴²⁶

Retoma-se a noção platônica de conselheiro do governante e do cuidar da alma do Príncipe. Temos uma consequência importante nesta situação: “Pour que la philosophie ne soit pas pur et simple discours mais bien réalité, Il faut qu'elle ne s'adresse pas à tout monde et à

⁴²⁴ GROS, F. MICHEL FOUCAULT, 2007. pp. 121-122.

⁴²⁵ FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. 2008, p. 290.

⁴²⁶ “É em participando diretamente, pela *parrhesia*, da constituição, da manutenção do exercício de uma arte de governar que o filósofo não será, na ordem da política, um simples *logos*, mas será *logos* e *ergon*, de acordo com o ideal grego de racionalidade. O *logos* não é, na realidade completo a menos que seja capaz de conduzir ao *ergon* e de organizá-lo conforme os princípios de racionalidade que são necessários” (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. 2008, p. 202).

n'importe qui, mais à ceux-là seulement qui veulent écouter.”⁴²⁷ Outro ponto importante ressaltado por Foucault, partindo das suas análises dos textos platônicos: “la réalité, l'épreuve par laquelle, à travers laquelle la vérité philosophique va se manifester comme réelle, c'est le fait qu'elle s'adresse, qu'elle peut s'adresser, qu'elle a le courage de s'adresser à qui exerce le pouvoir.”⁴²⁸ Não há o direcionamento para uma massa, para cuidar de todos, mas para a constituição de um sujeito que reúna as condições de cuidar de si mesmo e possa ser ensinado a governar os outros como a finalidade de se atingir e promover o *Bem* comum. Platão se defronta com Dion, que exerce um governo tirânico em Siracusa, enquanto que temos Sócrates que se confronta com Alcibíades. Tanto Dion quanto Alcibíades, ressaltando-se as devidas diferenças, ilustram a importância da questão do *governo de si* que se remete à necessidade do cuidado de si mesmo para melhor governar os outros. É no exercício do dizer à verdade que será possível auxiliar os outros – os governados – para que busquem por si mesmos, encontrar suas verdades. Diga-se de modo mais claro: objetiva-se a constituição de sujeitos políticos virtuosamente justos.

Na *Apologia*, Platão denota a importância do cuidado de si, chamando a atenção para a necessidade do cuidar de si e, de modo velado, o exercício da *parrhesia* como uma forma de crítica negativa, exatamente, à influência da má *parrhesia* na vida pública da *polis* e a prática da mentira pelo discurso que apenas objetiva convencer, como uma espécie de forma de assujeitamento: “Atenienses, quais influências exerceram os meus acusadores em vossos espíritos? A mim próprio, quase me fizeram esquecer quem sou.”⁴²⁹ Outros pontos importantes a serem marcados: uma atitude filosófica em seu *érgon*, que serve muito bem à percepção foucaultiana de tarefa filosófica na atualidade – afastando-se da preocupação muito comum em se determinar critérios de verdade, ligados e determinados diretamente pelos padrões científicos. O real da filosofia – marcando a relação do *éthos* parrhesiástico com a *érgon* – é destacado pelo pensador da seguinte forma: “Et ce réel se marque en ceci que la philosophie est l'activité qui consiste à parler vrai, à pratiquer la vérité par rapport au pouvoir.”⁴³⁰ Temos a problematização evidenciando a relação entre verdade, poder e sujeito. Não pode passar despercebido que Foucault, ao se concentrar na análise da *parrhesia*

⁴²⁷ “Para que a filosofia não seja mero discurso, ela precisa se dirigir, não a todos e a qualquer um, mas apenas aos que querem escutar”. (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. 2008, p. 212).

⁴²⁸ “A realidade, a prova pela qual, através da verificação filosófica vai se manifestar como real, é o fato de que ela se dirige, que ela pode se dirigir e que ela tem coragem de se dirigir a quem exerce o poder” (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. 2008, p. 210).

⁴²⁹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. *Coleção Os Pensadores II*. São Paulo: Editora Abril, 1972, p.11.

⁴³⁰ “Esse real com o fato de que a filosofia é a atividade que consiste em falar a verdade, em praticar a verificação perante o poder”. (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. 2008, p. 211).

socrática, aventa outro ponto importante para relação entre filosofia e política: a “questão do sujeito político”. Como afirma o pensador:

Ce dont la philosophie s'occupe, ce n'est pas de la politique, ce n'est même pas de la justice et de l'injustice dans cite, par quelqu'un qui est un sujet agissant, agissant comme citoyen, agissant comme sujet, éventuellement agissant comme souverain. La question de la philosophie, ce n'est pas la question de la politique, c'est la question du sujet dans la politique.⁴³¹

O sentido de “na política” demonstra que não se está fazendo referência a uma noção de sujeito político como uma essência ou garantido por algum direito dado como natural, mas na relação da *parrhesia* filosófica e o cuidado de si – estas se configuram como práticas concretas de criação de subjetividades (o que implica em se constituírem enquanto sujeitos éticos como uma poética de si) para responder a uma realidade que implica na problematização política do governo de si e dos outros. Significa dizer que o *érgon*, enquanto uma atitude filosófica, não se resume, no parrhesiástes, ao *logos*, mas o estilo de agir que espelha seu modo de ser. Este *érgon* é que se torna essencial como expressão da *parrhesia*, pois, assim, o filósofo pode ser reconhecido, mais precisamente, como “celui qui non seulement dit lá vérité dans ce discours – ce discours etumos – mais il est aussi celui que dit la vérité, qui manifeste la vérité, qui est l'individu de la vérité dans as manière d'être.”⁴³² Assim, seu discurso poderá ser ouvido – não como alguém que tem uma verdade a ser seguida, mas que vive segundo a prática do seu dizer verdadeiro. Foucault, satisfatoriamente, aproveita desta propriedade do *érgon* para destacar o que Sócrates representa: “La philosophie, ainsi définie comme libre courage de dire la vérité pour prendre l'ascendant sur les autres, les conduire comme Il faut au risque meme de la mort, c'est cela, jê crois, qui est fille de la *parrêsia*.”⁴³³ Não se está englobando aqui toda a filosofia, mas como a ação de dizer a coragem, constituindo-se como um sujeito livre para viver em coerência com esta atitude. Sua vida filosófica é exatamente a manifestação da verdade. É o *érgon* desta atividade que precisa ser exercido como modo de vida. Como expressa autor sobre a *parrhesia*:

La vie philosophique est une manifestation de la vérité. Elle est un témoignage. Par le type d'existence qu'on mène, l'ensemble des choix qu'on fait, les choses auxquelles on renonce, celles qu'on accepte, la manière don't on se vêt, la manière

⁴³¹ Aquilo de que a filosofia se ocupa não é a política, não é nem sequer a justiça e a injustiça na cidade, mas a justiça e a injustiça na medida em que são cometidas por alguém que é um sujeito agente, como cidadão, agente como soberano. A questão da filosofia não é a questão da política, é a questão do sujeito na política”. (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 290).

⁴³² “Aquele que não apenas diz a verdade nesse discurso – esse discurso *étymos* – mas também aquele que fala a verdade, que manifesta a verdade, que é o indivíduo da verdade em seu modo de ser”. (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.296).

⁴³³ “A filosofia, assim definida como livre coragem de dizer a verdade, de adquirir ascendência sobre os outros para conduzi-los convenientemente, e isso num jogo que deve aceitar, o parrhesiastes, o risco de chegar à morte”. (FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 314).

don't on parce, etc., la vie philosophique doit être, de bout en bout, la manifestation de cette vérité.⁴³⁴

Esta vida filosófica (já anteriormente destacada nos textos kantianos sobre *Aufklärung* e crítica, levando à problematização do *éthos* crítico e da governamentalidade) aparece, mais explicitamente, na filosofia antiga, como uma escolha de estilo de existência, uma obrigação de que os indivíduos se constituam em sujeitos mais livres – uma tomada de atitude-limite, como destacada no texto de 1983, *What is Enlightenment?* Pode-se observar que, no sujeito parrhesiástes, o quem ele é, e o que ele faz, ou, em outros termos, como escolhe viver, se constituem como requisitos da verdade que enuncia. Não há como não deixar de relacionar o “quem” diz a verdade com o “como” este escolhe viver; e, também, não se torna possível ligar as consequências deste modo de ser com sua atitude de confrontar o poder. Verdade e liberdade são as propriedades aqui exaltadas. O *éthos* parrhesiástico qualifica-se como uma prática de liberdade. Por este motivo, não se coloca o peso da verdade enunciada pelo parrhesiástes como a verdade a ser imposta e dizer o que o governante ou o discípulo deve fazer. Neste caso, assemelha-se ao papel do bom médico (exemplo retirado de Platão) que não prescreve ou impõe o regime a ser adotado pelo doente para que possa se curar: o bom médico, (e o bom parrhesiástes), é capaz de convencer o doente a adotar o melhor medicamento que lhe convém (escolha do paciente) – seu discurso precisa estar ligado a uma realidade para surtir efeito (assim como a *parrhesia* filosófica), mas não pode se colocar na ordem da imposição.

Sendo assim, na interpelação da *parrhesia* socrática, o interlocutor é levado a dar conta de sua vida em termos da compossibilidade entre o que se diz (*logos*) e o que se faz (*érgon*), entre o *logos* e o modo de viver. O interlocutor, que se dispõe a ouvir, não é inquietado pelo dizer verdadeiro socrático para que se torne um conduzido por quem o enuncia, para que obedeça ao parrhesiástes como o cristão que confessa e obedece extremamente às intervenções do pastor. Na *parrhesia* socrática, aliada à prática do *cuidado de si*, é essencial para que o interlocutor, ao se dispor a ouvir, seja convidado a desconfiar das suas verdades, aceitas sem questionar e embasadas em simples opiniões e convenções. Esta inquietude de si pode permitir o acesso à verdade do sujeito, levando-o principalmente a agir, para que possa se conduzir a si mesmo. Nesta conformação, o filosofar consiste em examinar, submeter a um exame a si mesmo e aos outros, levando a uma transformação que implica em

⁴³⁴ “A vida filosófica é uma manifestação da verdade. É um testemunho. Para o tipo de existência que levamos, conjunto de escolhas que fazemos, as coisas as quais renunciamos, aquelas que aceitamos, a maneira que nos vestimos, a maneira que falamos, etc, a vida filosófica deve ser, de uma extremidade à outra, a expressão dessa verdade” (FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 315).

uma mudança de estilo de vida – uma mudança na relação do parrhesiástes, com si mesmo e com os outros. O que nos chama a atenção e parece importante destacar é que, na figura de Sócrates, descreve-se “um modo de existência bela, através do dizer verdadeiro”. Há, na *parrhesia* socrática, analisada e exposta sob o olhar foucaultiano, a presença de um trabalho sobre a vida para dar-lhe uma forma – não como um mero esteticismo, mas sim no sentido de uma escolha livre de estilo de viver, dando conta de si mesmo. O seu *éthos* parrhesiástico está em coerência com suas ações, e, por esta razão, servirá aos outros como uma pedra de toque; que, segundo Abrahams, “los llevará a problematizar su (cada uno de los otros) si mismo, primeiro interviniendo en el diagnóstico: se da en uno mismo esa harmonia? Y, al mismo tiempo incitándolo a la transformación.”⁴³⁵ Destaque-se a propriedade de um equilíbrio entre o *logos* (dizer verdadeiro), o *bíos* (vida) e a *epimeleia heautou* (cuidado de si), que, ainda segundo Abraham, “Foucault habla de verdad y vida confluendo en este hombre, Sócrates, como aquele que hace possible su condición de *básanos*.”⁴³⁶ Reforce-se que a confiança que se pode depositar na autenticidade das palavras de Sócrates deriva do fato deste demonstrar, através de seus atos, que não se limita a crer que o que enuncia seja verdadeiro, mas que, à medida que está convicto em seu dizer verdadeiro, ele o coaduna à sua própria existência – mesmo correndo o risco sempre comum a quem exerce o *éthos* parrhesiástico de sofrer sanções, coerções e punições de morte e exílio.

No diálogo *Laques*, podemos observar o apontamento realizado por Foucault referente à coerência da *parrhesia* filosófica com a realidade: há uma relação entre o que Sócrates diz e o que faz, entre suas palavras (*logos*) e seus atos (*érgon*). Como observa Francesco Adorno “só por força desta harmonia, e não graças a um saber ou a uma posição social particular, é que Sócrates pode ser considerado um *básanos* ou conselheiro.”⁴³⁷ Esta coerência no estilo da *parrhesia* socrática denota uma atitude ética, aparentemente essencial, no entendimento de Foucault, para o trabalho do intelectual na atualidade. Pois, como afirma o pensador: “a chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser requerida as suas ideias, como se pudesse ser deduzido delas, mas à sua filosofia, como vida, à sua vida filosófica, ao seu *éthos*.”⁴³⁸ Este estilo de existência, enquanto uma atitude de *parrhesia* – a coragem do dizer-verdadeiro – relacionado diretamente *bíos* e *lógos*, necessita do suporte da *askêsis*, que produz um modo de existência. A *askêsis* (*techne toubiou*) pode ser ilustrada como um exercício

⁴³⁵ ABRAHAM, T. *El último Foucault*, 2003, p.59.

⁴³⁶ Ibid. p.58

⁴³⁷ ADORNO, P. F. A Tarefa do Intelectual: O modelo socrático. In. *FOUCAULT. A coragem da verdade*. GROS, F (Org.) 2004, pp. 61-62.

⁴³⁸ FOUCAULT, M. Politique et éthique : une interview. *Dits et écrits II*, 2001, pp. 1046-1047.

constante sobre si, mediante o qual o sujeito dá forma à sua existência. Trata-se de “um processo de ascese... como “trabalho do pensamento”; são práticas de si, que através da “elaboração dos discursos conhecidos e reconhecidos como verdadeiros e tomados como princípios racionais de ação (...) [que] funcionam como um operador na transformação da verdade em *éthos*.”⁴³⁹ Wellausen afirma que, nos diálogos *Laques* e o *Alcibíades*, abordam-se os “temas da *parrhesia*, emergência das *técnicas de si e estilística da existência*, permeados pelas noções de *logos*, *bíos* e *askêsis*, oferecendo ao pensamento filosófico moderno elementos para uma reflexão sobre a estética da vida – que era tratada como obra de arte, existência bela.”⁴⁴⁰

Outra característica da *parrhesia* socrática, assinalada por Foucault, refere-se à “doublage du parrésiastes politique qui est un citoyen en avant des autres”.⁴⁴¹ Esta característica de Sócrates, tanto como cidadão e filósofo, não o coloca como uma figura alienada do campo social e político – embora Sócrates não represente a *parrhesia* política (principalmente na vertente democrática) pois o verdadeiro não possui mais direito a existir, visto que todos e qualquer um pode falar ou dizer qualquer coisa. Contudo, Foucault quer destacar que o exercício do *éthos* parrhesiástico socrático, do tipo ético-filosófica, não se encontrando exposta ao perigo da política institucional, e, se caracterizando como incompatível com a tribuna, não deixa de ser útil à cidade, pelo motivo de que, enquanto cidadão, Sócrates faz parte da vida política da *pólis* (embora aparte-se dos debates da assembleia, dominada por demagogos e bajuladores). Porém, enquanto filósofo e também parrhesiastes – exercendo uma atitude ética marcada pela verdade, um cuidado de si e dos outros – há uma finalidade política importante marcada por uma agonística entre a verdade que Sócrates enuncia e a de outros que, inclusive, exercem o governo dos homens da *polis*, incluindo-se, neste caso o próprio Sócrates. Marque-se uma propriedade importante da atitude parrhesiástica socrática: Enquanto mestre do cuidado de si, Sócrates, ao interpelar os cidadãos na praça pública e ao tomar para si o cuidado dos jovens, articula *parrhesia* (dizer-a-verdade) e *askêsis* (exercício, exame), deslocando o discurso político para o campo da *coragem*. Paradoxalmente, é exatamente nesta situação que a *parrhesia* socrática serve de alimento para a finalidade política do exercício de governo da cidade, pois a verdade só pode ser enunciada

⁴³⁹ FOUCAULT, M. L'écriture de soi. *Corps écrit*, s/l, 1983, p. 6.

⁴⁴⁰ WELLAUSEN, S. Michel Foucault: *parrhésia* e cinismo. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 8(1): maio de 1996, p. 113.

⁴⁴¹ “Duplicação do parrhesiastes político, que é um cidadão à frente dos outros, pelo filósofo, que é um cidadão como os outros, que fala a linguagem de todo mundo, mas apartado dos outros”.⁴⁴¹ (FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p. 312).

em um campo político redefinido pelo que se qualifica como uma “indiferença de sujeitos falantes” e por sua igualdade real. Aqui está um ponto muito interessante: esta igualdade não mais é dada ou garantida apenas ou principalmente por uma constituição, mas deve ser elaborada e conquistada (por razão de uma diferenciação e excelência ética) a partir de um dizer verdadeiro e o cuidado de si – pode garantir sujeitos que saibam governar mais a si e, por conseguinte, se torne garantia de um bom governo dos outros. Então, a verdade enunciada pela *parrhesia* socrática (platônica) se identifica, a partir de um viés ético-filosófico, como a busca de um bem para a *pólis* ou do interlocutor; sendo aceita, não por sua evidência ou sua demonstração apodítica, mas graças às qualidades do parrhesiastes – por seu estilo de vida coerente com a verdade que enuncia e por sua coragem em exercê-la, ganhando, assim, o respeito e o risco que disso decorre. Não se pode negligenciar o fator importante inserido no exercício do *éthos* parrhesiástico: O estabelecimento de uma relação de risco daquele que diz-a-verdade e não se intimida em exercê-la. Como virtude ética, ela participa das relações de poder-verdade.

Desta forma, como fato fundamental, segundo nossa interpretação, a *parrhesia* socrática, voltada mais para um dizer-verdadeiro filosófico (associando o dizer-verdadeiro a um cuidado de si e, assim, remetendo para práticas de autoconstituição ética do sujeito) não inibe ou, necessariamente, causa o fim da *parrhesia* política; ao contrário, o problema do *éthos* parresiástico ganha o campo da política. Relaciona-se, aqui, que há uma convicção naquilo que o parresiasta diz, demonstrando a escolha de viver segundo a verdade que a constitui – constituindo, para si, um estilo de existência embasado na *parrhesia*; não para exercer o mero convencimento ou enganar com falsas aparências, mas uma forma de vida que se coloca através de uma fala enganjada na exposição da sua palavra. Existe a descrição de uma ética da palavra entre um que enuncia o discurso e o outro que aceita escutá-lo, ocorrendo, assim, as transformações dos estilos de vida, tanto do parrhesiastes quanto do interlocutor, a partir do dizer verdadeiro. Coloca-se, desta maneira, a questão da verdade como forma de vida, como a verdadeira vida. Contudo, faz-se necessário assumir a forma desta verdadeira vida como a construção de si, assemelhando-se à concepção de uma obra de arte – não no sentido de esteticismo, mas na condição de uma estilística de existência, marcada pelo exercício do *éthos* parrhesiástico. No diálogo *Laques*, a *parrhesia* socrática destaca aos interlocutores (no caso, dois políticos importantes) a necessidade de autoexaminarem suas vidas, incitando-os a um cuidado de si mesmos cuidar mais de si. Neste diálogo, coloca-se a questão da constituição de um *éthos* parrhesiástico aliado a um cuidado de si – fazendo da vida (*bíos*) objeto e concepção de uma existência estética. Claro que, em

outro diálogo destacado por Foucault (o *Alcibiades I*), também se capta a relação entre a *parrhesia* e o cuidado de si. Como destaca o autor, fazendo referência às semelhanças entre estes dois diálogos, na aula de 29 de fevereiro de 1984: “Cette *parrêsia* (a socrática) qui sert à demander aux interlocuteurs de rendre compte d’eux-mêmes, doit les conduire et les conduit effectivement à la découvrir qu’ils sont bien obligés de reconnaître eux-mêmes qu’ils ont à se soucier d’eux-mêmes.”⁴⁴² Evidencia-se a ligação entre *parrhesia* e cuidado de si, comum aos dois diálogos, quando os interlocutores são desafiados a se questionarem se de fato estão dando conta de suas vidas – se são capazes de “dar conta da razão do si” (*didónai lógon*). A figura de Sócrates também aparece como ponto comum, nestes dois diálogos, quanto à coragem de exercer seu *éthos* parrhesiástico, e como estando capacitado de, ao cuidar de si, encontrar-se apto para cuidar dos outros. Segundo Foucault:

Dans cette vers le souci de soi-même ou dans cette découverte d’avoir à se soucier de soi-même et dans les conséquences qui en (découlent), Socrate apparaît comme celui qui est capable, en se souciant des autres, de leur apprendre à se soucier d’eux-mêmes⁴⁴³.

Então, qual o ponto de diferença entre estes diálogos? Observa-se que, no *Alcibiades I*, o cuidado de si posiciona-se no conhecimento de si (*gnôthi seautón*) que, por sinal, também se faz presente no *Laques*. Porém, naquele diálogo, o cuidado de si direciona-se mais especificamente ao cuidado da *psyqué* (alma). O si, enquanto objeto de cuidado, é determinado pela educação da alma, enquanto a prática de cuidar se transforma na forma de conhecimento de si. Evidencia-se que:

Dans l’Alcibiade, Socrate interrogeait son interlocuteur ainsi: Tu viens d’admettre qu’il faut t’occuper de toi-même, mais que veut dire « s’occuper de soi-même » et quelle est cette chose dont il faut s’occuper ? Et là Socrate, procédant à certain nombre de distinctions, montrait à Alcibiade qu’il devait s’occuper de cette *psukhê*.⁴⁴⁴

Estabelece-se uma ontologia da veridicção da alma como uma contemplação. No *Laques*, a investigação se desenvolve com referência à questão de se os interlocutores podem dar conta de si mesmos, evidenciando o modo como vivem. O estilo de vida, assumido e exercido,

⁴⁴²“Essa *parrhesia* (a socrática) que serve para pedir aos interlocutores para dar conta de si mesmos, deve conduzi-los e efetivamente conduz à descoberta de que são obrigados a reconhecer que necessitam cuidar de si mesmos”. (FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, 2009, p. 146).

⁴⁴³“Nessa condução no sentido do cuidado de si mesmo, ou nessa descoberta de ter de cuidar de si mesmo, e nas consequências que daí decorrem, Sócrates aparece como aquele que é capaz, cuidando dos outros, de lhes ensinar a cuidar de si mesmos.” (FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, 2009, p.146-147).

⁴⁴⁴“No *Alcibiades*, Sócrates interrogava seu interlocutor assim: você acaba de admitir a necessidade de cuidar de si mesmo, mas o que significa dizer cuidar de si mesmo e qual é essa coisa de que se deve cuidar? E aí Sócrates, procedendo a algumas distinções, mostrava a Alcibiades que devia cuidar dessa *psyqué*.”⁴⁴⁴ (FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, 2009 p. 147).

torna-se o modo como se pode demonstrar se existe ou não um cuidado de si. Como ilustra o pensador:

La reddition de compte de soi-meme, qui dans l'Alcibiade nous conduisait à cette réalité ontologiquement distincte qu'est la *psukhe*, dans le *Lachés* nous conduit à tout autre chose. Elle nous conduit à *bíos*, à la vie, à la existence et à la manière dont on mème cette existence. Cette instauration de soi-mème, non plus comme *psukhê*, mais comme *bíos*, non plus comme âme, mais comme mode de vie."⁴⁴⁵

Assim, no *Laques*, Foucault nos apresenta que a vida é o modo como podemos avaliar se há ou não um cuidado de si. Conhecer a si, no *Laques*, expressa o exame do modo de como o interlocutor vive, para transformar seu estilo de existência e sua conduta, realçando-se que se ensaja “et il donne lieu à un mode de dire-vrai qui ne circonscrit pas le lieu d'un discours métaphysique possible, à un mode de dire-vrai qui a pour rôle et fin de donner à ce *bíos* (cette vie, cette existence) une certaine forme.”⁴⁴⁶ O cuidado de si não consiste mais em conhecimento da alma – na realidade, o seu alvo é a *bios*, a existência, e o cuidar de si, nesta situação, significa constituir a si mesmo em seu modo de existência, colocando-a sempre à prova. Configuram-se duas linhas importantes que perpassam o campo da filosofia até nossa atualidade: “Uma ontologia de si” (*Alcibiades I*) e uma “arte de existência” (*Laques*) que dá forma e estilo à *bíos* (a existência). A filosofia (ou um cuidar ético-filosófico) se expressa como arte da vida, técnica de existência, uma estética de si – uma estética da existência de si. Gros assenta que a novidade, neste caso, “não se localiza no tema da bela existência, mas na interferência entre cuidado de uma vida bela e uma prática de veridicção.”⁴⁴⁷

Esta alusão à parrhesia socrática no fundo – afastando-se da política do *dêmos*, dedicando-se à *parrhesia* filosófica – mantém um sentido de preocupação com a *politeía*, tornando-se útil à cidade e manifestando sua relação direta com a realidade política e ética do momento presente da crise da *parrhesia* democrática; supondo, assim, o exercício do *éthos* parrhesiástico como uma associação entre cuidado de si e dizer-a-verdade supondo uma gama de cuidados dos outros – exercendo-se na vida cotidiana, no cuidado das almas, como faz um médico. Significa dizer, então, que o parrhesiástes não precisa evadir-se da realidade, é

⁴⁴⁵ “A prestação de contas de si mesmo, que antes, no Alcibiades, que nos levava àquela realidade ontologicamente distinta da realidade que é a *psykhé*, no *Laques*, nos conduz a algo bem diferente. Ela nos conduz ao *bíos*, à vida, à existência e à maneira como se leva essa existência. Essa instauração de si mesmo, não mais como *psykhé*, mas como *bíos*, não mais como alma, mas como modo de vida”. (FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, 2009, p. 148).

⁴⁴⁶ Um modo de dizer-a-verdade que não circunscreve o lugar de um discurso metafísico possível, a um modo de dizer-a-verdade que tem como papel e fim dar a esse *bíos* uma forma”⁴⁴⁶ (FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, p. 148).

⁴⁴⁷ GROS, F. A *Parrhesia* em Foucault. In. FOUCAULT. *A coragem da verdade*. 2004, p. 162.

preciso que seu discurso seja acessível a ela, exercendo o cuidado de si dos outros com a mesma persistência que se ocupa de si.

Retomando as quatro formas de enunciação da verdade, apresentadas no início desta seção, Sócrates marca o ponto de convergência entre a veridicção profética, do sábio, do professor e do parrhesiástes: 1) transpõe a palavra profética para o campo da realidade, submetendo-a a determinado número de inflexões, deslocando-a para o campo da ética; 2) a condenação à morte prova o risco desse falar franco, próprio da filosofia, e o perigo do esquecimento de si mostra o caráter ético do *cuidado de si*, diferente da preocupação do sábio que busca a alma do mundo; 3) a preocupação de Sócrates opõe-se à dos sofistas, como *Hípias* e *Pródico* – postulando ignorância, ao contrário de um professor que transmite o que sabe, Sócrates afirma que nada saber é, corajosamente, ocupar-se de si. Lá, onde o mestre diz “eu sei, ouçam-me”, Sócrates replica “eu nada sei e, se me ocupo de vocês, não é para transmitir-lhes conhecimentos, é para que compreendam que não sabem nada a seu respeito, e que se ocupem de vocês mesmos”⁴⁴⁸; 4) a *parrhesia* socrática guarda uma relação essencial com a cidade.

Sócrates demonstra, na qualidade de parrhesiástes, que o indivíduo, para governar a si e participar do governo dos outros, necessita ocupar-se de si e formar-se como um sujeito ético. E, no cuidado de si, se faz necessário então o exercício de um “olhar reflexivo de si para si”. Saliente-se que este exercício a partir de uma atitude parrhesiástica, não se limita a um olhar regulador do sujeito sobre si mesmo, mas é uma transformação radical no modo de ser do sujeito. Este olhar reflexivo transforma o sujeito e forma a sua singularidade. Ocorre a transformação de um indivíduo assujeitado para um sujeito mais livre e subjetivado eticamente. Ressalto que, segundo Yoshiyuki Sato, este exame de si sobre si mesmo não se prende à forma de uma relação jurídica – isto é, não atua mais como uma prática regulativa que pudesse ser capturada por alguma técnica de poder, não há uma reflexividade que possa estabelecer um sistema de autovigilância e de autopunição⁴⁴⁹ – duas características comuns ao pastorado e que foram incorporadas pelas técnicas de governo disciplinar e também no biopoder.

⁴⁴⁸ WELLAUSEN, S. *A liberdade no pensamento de Michel Foucault*. São Paulo: Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1993, pp. 209-210.

⁴⁴⁹ SATO, Y. *Pouvoir et Résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*. Paris: L'Harmattan, 2007, p.87.

4.2.5 - A *Parrhesia* Cínica e a Verdade como Escândalo

Como observa Gros, “é na senda socrática que se desenha para Foucault, o interesse pelos cínicos gregos.”⁴⁵⁰ Qual o motivo deste interesse? Na aula de 29 de fevereiro de 1984, Foucault justifica este interesse ao apontar na prática cínica:

L'exigence d'une forme de vie extrêmement typée – avec des règles, conditions ou modes très caractérisés, très bien définis – est très fortement articulée sur le principe du dire-vrai, du dire-vrai sans honte sans crainte, du dire-vrai illimité et courageux, du dire-vrai qui pousse son courage et sa hardiesse jusqu'à se retourner en intolérable insolence.⁴⁵¹

Essa articulação, essencial no cinismo, apresenta um forte vínculo “entre vivre d'une certaine manière et se vouer à dire vrai, sont d'autant plus remarquables qu'ils se font em quelque sorte immédiatement, sans médiation doctrinale, ou em tout cas à l'intérieur d'un cadre théorique assez rudimentaire.”⁴⁵² Gros ressalta que a filosofia cínica comporta dois núcleos, reconhecidos como duros, que representam a sua prática: “uma franqueza rude, áspera e provocadora e um modo de vida de errância rústica e pobre, um manto imundo, um alforje e barba hirsuta.”⁴⁵³ Indubitavelmente, o autor apreende, na *parrhesia* cínica, uma radicalização na relação do dizer verdadeiro, o cuidado de si e o modo como o cínico estabelece para si um estilo de vida como uma prática que vai muito além de uma teoria. A filosofia enquanto um estilo de vida, se expressa como uma preparação para o filósofo cínico exerça o seu *bíos*, exigindo um cuidado de si da sua existência. Há um estilo de vida marcado pela afirmação arrojada e uma pobreza errante; são estas as marcas do *ethos* parrhesiástico cínico.

Le cynique se reconnaît lui-même, et Il est seul em quelque sorte avec lui-vie pour se reconnaître dans l'épreuve qu'il de la vie cynique, de la vie cynique dans sa vérité, vie non dissimulée, vie sans dépendance, vie qui refait, défait le partage du bien et du mal.⁴⁵⁴

Apresenta, assim, um estilo de vida não dissimulado, expondo, este modo de ser, de maneira absolutamente visível e pública em todas as suas formas, sem nada ocultar – ao contrário, como não dissimula tudo em sua atitude de vida, pode e deve ser mostrado inteiramente.

⁴⁵⁰ GROS, F. A *Parrhesia* em Foucault. In. *FOUCAULT. A coragem da verdade*. 2004, p. 162.

⁴⁵¹ “A exigência de uma forma de vida extremamente marcante – com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos – é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso; do dizer-a-verdade que leva sua coragem e ousadia até se transformar em intolerável insolência”. (FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, p. 153).

⁴⁵² “Entre viver de certa maneira e se dedicar a dizer a verdade, são mais notáveis por se fazerem de certo modo imediatamente, sem mediação doutrinária, ou, em todo o caso, dentro de um marco teórico assaz rudimentar”⁴⁵² (FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, pp. 153-154).

⁴⁵³ GROS, F. A *Parrhesia* em Foucault. In. *FOUCAULT. A coragem da verdade*. 2004, p. 162-163.

⁴⁵⁴ “O cínico se reconhece a si mesmo, e ele está de certo modo sozinho consigo mesmo para se reconhecer na prova que faz da vida cínica em sua verdade, vida não dissimulada, vida sem dependência, que se refaz, desfaz, a distinção entre o bem e o mal” (FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, p. 263).

Foucault observa que:

Le cynisme lie le mode de vie et la vérité sur un mode beaucoup plus serré, beaucoup plus précis. Il fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de la forme de l'existence la pratique réductrice qui va laisser place au dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l'existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même. En somme, le cynisme fait de la vie, de l'existence, du *bios*, se qu'on pourrait appeler une aléthurgie, une manifestation de la vérité.⁴⁵⁵

O que se pode asseverar é que o cínico é o homem da mendicância, da pobreza, da indiferença, desprendendo-se de tudo o que pode gerar condicionamentos. Sendo assim, o seu estilo de vida escandaliza, pois é exposto ao público, recusa o convencional e o não natural, transformando-o em alguém à margem da sociedade. Expõe seu estilo de existência nas ruas, não se importando com convenções e costumes sociais, e, muito ao contrário, os critica e acusa de fundamentados em hipocrisia e pouco compromisso com uma vida mais livre. Contudo, esta radicalização demonstra que o cínico escolhe e assume a coragem de seu estilo de vida como uma manifestação da verdade, como uma *alethurgía*. Assim, produzem, para si, uma vida bela, uma estética diferente das escolas estoicas, epicuristas e platônicas. Foucault, comentando o que qualifica como uma anedota, encontrada em *A vida dos filósofos ilustres de Diógenes Laércio*, ilustra esta estética de si através da figura de Diógenes, o cínico, através do que se denomina como sendo uma anedota:

Un jour on lui demandait ce qu'il pouvait y avoir beau chez les hommes (*to kaliiston em tois anthropois*). Réponse: la parrêsia. Vous voyez là comment le thème de beauté de l'existence, de la forme la plus belle possible à Donner à son existence et celui de l'exercice de la *parrêsia*, du franc-parler sont directement liés⁴⁵⁶.

Deste modo, para se assumir o risco de dizer verdadeiro, se faz necessária tomar uma atitude de indiferença, um desapego às coisas. Estabelece para si a condição de encontrar-se livre das convenções e das aprovações ou reprovações morais dos costumes, pois, para o cínico, a vida sempre se expõe em suas condições mais naturais e fundamentais, isenta de convenções artificiais. É a vida, e não o pensamento, que é “passada ao fio da navalha da verdade.”⁴⁵⁷ Um ponto essencial a ser ressaltado como essencial na parrhesia cínica se expressa exatamente na

⁴⁵⁵ “O cinismo vincula o modo de vida e a verdade a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz, enfim, da forma da existência, um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos denominar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade.” (FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009., p. 159).

⁴⁵⁶ “Um dia perguntaram a ele o que podia haver de mais belo entre os homens (*tò kálliston en toís anthrópous*). Resposta: a *parrhesia*. Vocês estão vendo como o tema da beleza da existência, da forma mais bela possível a dar à sua existência, e o exercício da *parrhesia*, da fala franca, estão diretamente ligados”. (FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, p. 154).

⁴⁵⁷ GROS, F. *A parrhesia em Foucault*. In. FOUCAULT. *A coragem da verdade*, 2004, p. 162.

simetria radical entre o *logos* e o *bios*, enfatizando-se uma vida ética que se condiciona a se livrar das convenções da vida social, encaradas como engodos e obstruções para o exercício da vida filosófica ou vida verdadeira. Pol Droit observa que Diógenes é respeitado pelos cidadãos da *pólis* justamente por “viver de acordo com seu pensamento. Ele não dissimula. Um filósofo em ato, não alguém que apenas fala.”⁴⁵⁸ Tem-se a demonstração de uma estética de existência que coloca o modo de ser verdadeiro sem se adequar a nada, a não ser sua naturalidade da vida. Não há proposta de fixidez de atitudes, aceitando, como própria da vida nua e exposta, a sua contingência. É um estilo de existência filosófica que faz explodir a verdade da vida como escândalo. Não se trata simplesmente, como observa Gros, de regular:

A própria vida segundo um discurso e de ter, um comportamento justo defendendo a própria ideia de justiça, mas de tornar diretamente legível no corpo, a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade⁴⁵⁹.

Postura que difere da ideia platônica de uma *parrhesia* socrático-platônica. Inexiste, na *parrhesia* cínica, a doutrina de que uma virtude pode ser ensinada para os que foram triados como os melhores para ouvir o dizer verdadeiro e exercitarem o cuidado de si, tornando-se governantes justos. Também não há o objetivo de estabelecer uma harmonia regrada entre as palavras (*logos*) e atos (*érgon*), entre verdade (*alétheia*) e a vida (*bíos*), como nos estoicos. Com os cínicos, a relação entre dizer verdadeiro e vida é mais exigente e polêmica.

O tema da vida-verdadeira – *alethés bíos* – pode ser retratado por outro episódio da vida de Diógenes, o cínico, narrado por Diógenes Laércio: aquele teria recebido a missão divina para “falsificar o valor da moeda”. Se, por um lado, existe uma aproximação entre moeda e costume, por outro, significa que é possível trocar a efígie da moeda por outra, permitindo que ela circule com seu verdadeiro valor – a moeda-verdadeira. O princípio cínico “mudar o valor da moeda” é a prática da *alethés bíos* – trocar o metal da moeda significa modificar a imagem, para que a verdadeira-vida apareça, sem mistura, sem dissimulação, reta, soberana, incorruptível e feliz. Foucault vê, nessa metáfora, por um lado, uma espécie de passagem ao limite, a extrapolação da vida-verdadeira – “alterar o valor da moeda” está ligado à qualificação de *cão* (que Diógenes dava a si mesmo), e que passou a identificar o cinismo, como vida sem pudor, sem respeito humano, que faz em público e aos olhos dos outros, o que somente os cães e outros animais ousam fazer, e que mesmo os homens mais ordinários procuram esconder. Por este motivo, o *bíos* do cão é a indiferença; mais

⁴⁵⁸ POL-DROIT, R. *Um Passeio pela Antiguidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012, p. 143.

⁴⁵⁹ GROS, F. *A parrhesia* em Foucault. In *FOUCAULT. A coragem da verdade*, 2004, p. 163.

propriamente com respeito à *parrhesia* cínica, seria a provocação e intervenção, de modo crítico, para mudança de conduta dos outros. Percebe-se uma tarefa de cuidar dos outros, como uma prática exercida no contexto das relações sociais por meio da ironia e da provocação. Com qual objetivo? Criticar o modo de vida dos seus concidadãos que, presos às convenções, vivem uma vida que não é a verdadeira. Deve-se provocar os homens a buscarem viver uma outra vida – uma vida reta segundo os preceitos da natureza e contrária às convenções. O desvio da conduta dos homens, ocorre exatamente pela sua obediência às verdades convencionais, institucionais e morais que guiam suas condutas. O escândalo da verdade da *parrhesia* cínica se coloca como oposta às normas que conduzem as ações dos indivíduos, devendo ser denunciadas em seus erros e inverdades, além de serem, inclusive, recusadas. A vida verdadeira é a do « cão », que leva uma existência não-oculta, desapegada; que, ao latir, demonstra retidão ao discernir entre a verdadeira vida e a falsa, e, como cão de guarda, exerce a vigília sobre si mesmo e sobre os outros. Destaque-se um atitude, no modo de vida filosófico cínico, enquanto atuante no seu *éthos* parrhesiástico: levar a vida de cão cínico é também um dever – mas não para servir de mestre parrhesiástico no sentido socrático, ou conselheiro do governante, como objetiva Platão (afinal, o cínico se afasta desta figura modelar ou institucional). Semelhante a um cão, realiza sua *parrhesia* de modo ativo, polêmico, mordendo e atacando – através da escandalização da verdade. Segundo Foucault

Le cynique doit en effet montrer aux autres, par les discours qu'il tient, les critiques qu'il adresse, les scandales qu'il fait, qu'ils sont entièrement dans l'erreur au sujet du bien et du mal, et qu'ils sont en train de chercher la nature du bien et du mal là où, en fait, elle ne se trouve pas.⁴⁶⁰

A *parrhesia* cínica se configura, assim, como uma extrapolação, uma reversão, tão singular, que se coloca, de fato, como uma vida filosófica marcada pela ruptura e contraposição às estruturas de poder. Demonstra-se a coragem, mais pontual e intensa, da provocação, da insolência e do escândalo. Uma coragem de se constituir como um estilo de existência, marcado pela prática de viver o dizer verdadeiro em seu extremo; buscando uma vida soberana, marcada por um intenso governo de si e, por este motivo, capacitado para governar outros. Um ponto importante a ser ressaltado: a intensidade desta vivência de uma vida soberana. Foucault vai afirmar, remetendo-se mais uma vez à figura de Diógenes, o cínico, que este é mais rei do que Alexandre, o Grande. Como assevera o autor :

Le cynique lui-même est un roi, il est même le seul roi. Les souverains couronnés, les souverains visibles en quelque sorte, ne sont que l'ombre de vrai

⁴⁶⁰ “O cínico deve, de fato, mostrar aos outros, através dos discursos que pronuncia, das críticas que move e dos escândalos que faz como eles estão totalmente errados acerca do bem e do mal, e que estão procurando a natureza do bem e do mal onde, na verdade, onde ela não se encontra” (FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, p. 287).

monarchie. Le cynique est le seul vrai roi. Et en même temps, vis-à-vis des rois de la terre, des rois couronnés, des rois assis sur le trône, il est le roi anti-roi, qui montre combien la monarchie des rois est vaine, illusoire et précaire.⁴⁶¹

Neste caso, o cão ataca a encarnação da autoridade, pois, enquanto Alexandre necessita de muitas coisas materiais e apegar-se às leis e regras para exercer seu poder, Diógenes não depende de nada e de ninguém. Um é rei por natureza e exerce sua soberania do modo como vive: desapegado às coisas e ligado apenas às suas convicções. O outro, tornou-se rei pela força. Por fim, Alexandre pode perder seu poder por qualquer acontecimento, a qualquer ocasião, deixando de ser soberano de algo e sobre alguém. Diógenes, por seu estilo de existência, sempre será soberano de si mesmo, mesmo despojado de honras e riquezas, exibindo seu comportamento escandaloso. Há uma ênfase na vida ética, trazendo a questão da *bios philosophos* (vida filosófica), a partir de sua *parrhesia* provocativa e grosseira. A sua técnica de « diálogo provocativo » que, se não se encontra tão afastado da noção do diálogo socrático, apresenta uma característica bem distinta: o cínico, com seus sermões provocativos, busca abalar o orgulho do interlocutor em se arrogar de saber como está se conduzindo, não se assemelhando ao jogo ignorância-conhecimento, comum nos diálogos platônicos, que se utilizam da maiêutica socrática. E quando, ao ser interpelado por Alexandre – alguém que representava poder e autoridade – além de desprezar esta ostentação, Diógenes não sente medo em se colocar como soberano de sua vida, senhor de si mesmo, estabelecendo um estilo de vida, ligando *bíos* e *logos* até o limite, colocando-se de modo mais soberano que o rei dos reis – porque a vida cínica é totalmente desapegada e só depende de si mesma. Ao exercer esta postura de escandalizar o poder, Diógenes expressa a aspiração do cínico a uma soberania singular, a ser como um deus e alcançar uma autonomia divina. Assim, Diógenes é o verdadeiro e único rei, pois sua soberania é seu modo de viver. Não depende de qualquer tipo de convenção social ou reconhecimento para exercê-la – vive, da mais forma pura possível, o seu *éthos* parrhesiástico; encontra-se, exatamente nesta existência soberana, o sentido de governar-se a si mesmo e, ao escandalizar as verdades convencionais, o cínico representa a sua atividade em transmitir, através de uma vida que procura fazer sua própria soberania, um alerta para que os outros busquem constituir-se como sujeitos mais soberanos de si. Esta tarefa, segundo a característica da *parrhesia* cínica, só pode ser executada de forma ativa, polêmica e, assim como um cão, mordendo e atacando. Como ressalta Gros, quanto ao sentido

⁴⁶¹ “O próprio cínico é um rei, ele é, de fato, o único rei. Os soberanos coroados, os soberanos visíveis de certa forma não são mais do que a sombra da verdadeira monarquia. O cínico é o único rei verdadeiro. E, ao mesmo tempo, em relação aos reis da terra, aos reis coroados, aos reis sentados em seus tronos, ele é o antirrei, que demonstra quanto a monarquia dos reis é vã, ilusória e precária”. (FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, pp. 252-254).

do estilo de vida filosófico cínico: “a vida cínica é, pois, uma vida verdadeira, no sentido de que caracteriza ao extremo do insuportável, aos sentidos estabelecidos da verdade.”⁴⁶² Até mesmo criticar como falsa e ilusória a concepção do poder “soberano do poder do rei terreno” que se coloca como de fato verdadeiro. Sua atitude de cunho agonístico mordaz faz aflorar, por sua ação, verdades que todo mundo conhece, mas ninguém se dá o trabalho de fazer viver: a coragem da ruptura, da recusa, da denúncia. Há uma coragem de dizer-a-verdade ancorada na convicção de que se a experimenta não como mera retórica, mas como um estilo de existência puro. Uma vida verdadeira como a do “cão que leva uma existência ao ar livre, desapegada, o cão que late e sabe discernir o estranho do familiar (a retidão), cão de guarda, enfim, cuja vigília assegura uma absoluta tranquilidade (o imutável).”⁴⁶³ Vigilância que parece se relacionar com o potencial agonístico do *éthos* parrhesiástico cínico, que, para exercer o seu dizer verdadeiro (*parrhesia*) de modo puro e ao ar livre, trava uma agonística contra si e contra os outros – implicando numa ruptura radical contra o que é determinado costumeiramente como verdadeiro e necessário, implicando na forma como os homens se deixam conduzir; enquanto a *parrhesia* cínica busca fazer de sua existência o teatro provocador do escândalo da verdade, para denunciar exatamente aquilo que é dissimulado e ilusório, para que se possa exercer uma estilização da vida segundo a verdade que é reta, visível e pura, permitindo-nos cuidar mais corretamente de nós mesmos e, por consequência, governarmos-nos de modo mais autêntico e livre. Para os cínicos, a prática filosófica deve ser uma forma de estratégia para “armar” os indivíduos para enfrentarem as adversidades. Não é um modo de consolo, mas uma preparação para um exercício agonístico, inclusive, da vida. Por esta razão, o desenvolvimento da resistência e do combate serviria de “armadura” para enfrentar a vida, em sua mais extrema existência.

4.3 - A Dimensão Política do *Éthos* Parrhesiástico

Qual o objetivo de Michel Foucault ao abordar o tema da *parrhesía*? Problematizar os modos pelos quais a verdade, no contexto da cultura antiga, se exerce enquanto não apenas uma atividade, mas como um estilo de vida específico – delineado pelo dever do sujeito em dizê-la a partir de um conjunto de práticas de si que ganham diferentes contornos nos campos da política, da ética e da estética da existência. Observamos que há um entrelaçamento entre o exercício do *éthos* parrhesiástico e o cuidado de si. Neste entrelaçamento, ilustram-se as relações entre subjetividade e verdade, governo de si e coragem da verdade. Por sinal, a

⁴⁶² GROS, F. A *parrhesia* em Foucault. In. *FOUCAULT. A coragem da verdade*, 2004, p. 165.

⁴⁶³ *Ibid.* p. 165.

parrhesia aparece como essencial para a problematização da governamentalidade, pois é no exercício do dizer a verdade que se pode cuidar do outro – o governado – para que este possa cuidar mais de si e encontrar sua forma de ser mais livre; constituindo uma estilística de vida mais independente da verdade dos outros que possam implicar em sua total condução. Adota-se, assim, a *parrhesia* como uma atitude filosófica que possui a preocupação com a questão da verdade sem vinculá-la com a questão da *politeía* e do *éthos*. A atitude ligada à parrhesia trata da constituição do sujeito moral no interior das relações do saber e do poder – discurso da irredutibilidade da verdade, poder e ética. Exatamente nesta contextualização, o terreno da política e da ética ligando os problemas do governo de si e dos outros se intensifica na pesquisa foucaultiana.

Destaque-se o modo como Sócrates seria, segundo Foucault, um *mousikós aner*, ou seja, uma pessoa que é fiel tanto às palavras quanto aos seus atos, e, portanto, exerce a *parrhesia* na qual o *logos* e o *bios* constituem uma estética da existência regrada pela existência simultânea desses princípios. Em Sócrates, a *parrhesia* adota a forma de um construto, em que *logos* x verdade x *bios* se macunem, a partir da relação existente entre um sujeito que enuncia a verdade e o que a escuta. É seu *bíos* que Sócrates elege para se subjetivar e não a lei da *polis*. Aqui, o peso da *parrhesia* ético-filosófica, intenta compreender a atitude filosófica, mais do que a filosofia, como um modo de pensar que transforma o sujeito – implicando, exatamente, na subjetivação de como se conduzir eticamente. Realmente, afastando-se da política como participação direta na assembleia, a *parrhesia* socrática é útil à cidade. O parrhesiástes não necessita evadir-se do mundo – é preciso apenas que ele cuide da cidade com a mesma persistência que se ocupa de si.

Evidencia-se, então, uma forte conotação política na prática da *parrhesia* no sentido que o exercício do *éthos* parrhesiástico manifesta a verdade de quem a enuncia com franqueza; intencionalmente dirigidas a manter uma relação direta entre o discurso racional do indivíduo, seu *logos*, e o modo como este elege seu modo de existência que não deixa de se colocar como uma forma de interpelar as práticas de poder que envolvem o governo de si por outros. Se há o conceito de uma atitude ética da verdade como arte de viver, esta não se afasta das relações de poder – ao contrário, questionando seu funcionamento e aludindo à prática de si (refletida, no caso, como o cuidado de si) visa-se evitar que as relações de poder se traduzam em situações de dominação, levando-se à condução da vida dos indivíduos por outros. O Sócrates de Foucault não participa da vida política do *dêmos* como alguém que busca ser um político – mas não deixa de exercer uma atitude política da arte de existência, a partir do momento em que, ao exercer o *éthos* parrhesiástico, assume o ato da palavra

verdadeira e corajosa, constituindo um estilo de existência como uma prática mais livre de ser sujeito de si; opondo-se às normas e convenções que não levam ao autoexame dos indivíduos, mas que estabelecem verdades aceitas de modo inquestionável para as suas condutas. Neste quadro, o dizer verdadeiro não só perde espaço na *pólis* democrática, como se torna um verdadeiro risco exercê-lo.

A *parrhesia* é o instrumento principal para a elaboração do *éthos*, como a maneira de viver e de se conduzir, partindo de uma estética da existência – consequência da escolha do próprio sujeito – tratando-se, assim, de um modo de subjetivação que se coloca como coerente com o estilo de vida que se põe a si mesmo enquanto é capaz de autogovernar-se; e, muito além da possibilidade de fixar regras de conduta, consiste em modificar o próprio modo de ser, fazendo da vida (*bíos*) uma arte de autogoverno. Por isso, esta conduta ética apresenta um componente político importante: o do indivíduo se inquietar com si mesmo, com sua forma de existir – buscar eleger a si mesmo como produtor de seu estilo de vida; como assinala Roger Pol-Droit, a tática inserida no estilo de *éthos* parrhesiástico socrático em desestabilizar, inquietar.⁴⁶⁴ É uma prática que põe em ação, a partir do exercício crítico do *éthos* parrhesiástico, um modo de desestabilização do indivíduo para que se torne mais livre e possa exercer o governar a si e o governo dos outros.

O cuidado de si, vinculado a um cuidado com a verdade, se apresenta como um estilo de existência alternativo e, porque não dizer, contraposto às práticas políticas institucionais. A prática do parrhesiastes, neste sentido, se apresenta como suficientemente prudente para abrir condições à liberdade do sujeito no momento oportuno. Inegavelmente, é uma ação ética ao tratar de convencer ao interlocutor de que deve ocupar-se de si e dos outros, e que, por consequência, precisa transformar sua *bíos*.

No Sócrates interpretado por Foucault, o dizer-a-verdade apresenta-se como possível porque o filósofo grego coaduna seu discurso a suas ações, ou, dito de outro modo, o *logos* se ajusta de tal forma à *bíos* que o *éthos* parrhesiástico pode ser exercido com autenticidade e credibilidade (embora sempre sob o risco que se corre ao enunciar a verdade para o outro que não a aceite e queira, de algum modo, calar sua voz). O Sócrates de Foucault, enquanto exerce sua *parrhesia*, se encontra armado pela imiscuidade entre palavra e ato. Como observa Abraham:

Foucault propõe que entre a vida e os discursos, as ações e os discursos, a verdade é a ligação. Verdade que não se apresenta como adequação, mas sim

⁴⁶⁴ POL-DROIT, R. *Um Passeio pela Antiguidade*, 2012, p. 133.

conformação. A vida terminará sendo a obra onde os discursos e as ações compõem-se.⁴⁶⁵

Fazer, da própria vida, uma estética da existência adquire um significado político importante na medida em que há uma ação de inventar-se, e levar a cabo um trabalho sobre si mesmo – entendendo-se como uma prática da liberdade que não é outra coisa senão a criação de si mesmo. Sendo assim, as práticas parrhesiásticas – como, no caso citado, a socrática, mas outras como as estoicas e epicuristas – claramente apresentam um componente político; ou, mais referidamente a uma política como arte de viver, manifestando a coragem da franqueza em dizer a verdade; em se exercer o *éthos* parrhesiástico – mesmo sob o risco da “espada na garganta” – como um estilo de vida que possui como dever, dizer a verdade para a autoconstituição do sujeito como soberano sobre si mesmo, como sujeito livre.

O modo radical do cuidado de si cínico, segundo Foucault, é exatamente o “exercício positivo de uma soberania de si sobre si.”⁴⁶⁶ A *parrhesia* cínica possui uma propriedade essencial: a *alethós bíos*, expressa a ligação entre ética, política e verdade. Há um forte sentido de crítica às instituições políticas subjacente no exercício do *éthos* parrhesiástico cínico. Retomando o encontro entre Alexandre e Diógenes, este chama aquele de bastardo; o trata com indiferença e desprezo, afirmando que “alguém com a pretensão de ser rei é como uma criança que, após vencer um jogo, põe uma coroa na cabeça e declara que é rei”.⁴⁶⁷ O rei por natureza é Diógenes – que vive segundo sua soberania como um estilo de existência filosófico de despojamento das coisas consideradas inúteis para exercer o dizer verdadeiro e o cuidado de si. O confronto com Alexandre ilustra uma agonística entre o poder político e o poder da verdade. A verdade como vida prática, como modo de existência, garante a soberania a Diógenes que pode, assim, anedoticamente, se proclamar o verdadeiro rei sobre a terra. Observa-se a característica deste embate agonístico da *parrhesia* como um enfrentamento entre o ato-poder do dizer a verdade livre do parrhesiastes com a figura do poder político que representa o exercício de governo que se deseja absoluto. Deste modo, a *parrhesia* cínica se configura como uma forma de agonística despudorada, tratando-se de uma prática de vida política que, ao exercitar a ligação entre *logos* e *bíos*, coloca-se de forma crítica em relação aos que se identificam como detentores do poder e da verdade. Os cínicos exercem a sua *parrhesia* como uma atividade provocativa de liberdade em seu estilo de vida filosófico: exercendo uma ruptura radical com as estruturas de poder convencionais; resistindo às convenções sociais, além de criticá-las; não reconhecendo a legitimidade de

⁴⁶⁵ ABRAHAM, T. *El último Foucault*, 2003, p. 66.

⁴⁶⁶ FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, 2009, p. 282.

⁴⁶⁷ Id. *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext, 2001, p. 126

qualquer espécie de governo dos outros; constituindo-se como sujeitos aptos a se autogovernarem.

Indubitavelmente, a questão da vida soberana é primordial para a *bios philosophica* cínica, apresentando sua estilística da autogovernabilidade e da autossuficiência, através da sua atividade parrhesiástica escandalizadora – pelas ações, gestos, discursos, a indiferença às convenções, principalmente, e a adoção da sua existência despojada. A vida filosófica cínica só depende de si mesma – uma vida verdadeira, que leva até os limites do insuportável os sentidos estabelecidos de seu *éthos* parrhesiástico. Os cínicos depositavam intensa relevância em cuidar de si para se tornarem tão soberanos de si como uma estratégia para que pudessem enfrentar os acontecimentos e as adversidades. A soberania dos cínicos é uma existência de desapego e mendicância ativa, reivindicada: não se trata, então, de, simplesmente, um desapego dos bens materiais, mas precisa-se recusá-los de modo até agressivo. Temos, então, várias características que realçam o modo de vida filosófico cínico: aprender a se tornar senhor de si; a atividade de cuidar de si e dos outros, para que também se tornem soberanos de si mesmos; a exaltação da mendicância e da pobreza no uso de roupas simples e os pés descalços. O que em realidade se apresenta é o desenvolvimento de práticas de liberdade que se expressam como formas de resistência e de combate que serviriam de “armadura” para enfrentar a vida. Com o *logos*, buscam transmitir esta lição aos outros. Com a *askêsis*, exercitam constantemente o cuidar de si do despojamento e da resistência. O cínico, com seus sermões escandalosos e provocativos, aliados às suas ações praticadas de acordo com a natureza (*kataphysin*), desafiam e provocam os outros a modificarem seus estilos de vida e a relação de si a si. Por este motivo, se escandalizava as pessoas com o objetivo de fazê-las questionar, a partir da confrontação entre a futilidade e corrupção da materialidade e a prática da verdadeira e soberana vida – revelando uma animalidade humana que precisa ultrapassar as limitações das dissimulações das normas e regras institucionais.

Verifica-se um extremo sentido político na *parrhesia* cínica, colocando-se de modo caustico e provocativo contra as instituições e contra os soberanos que se arrogam o direito de governar os outros exatamente a partir de convenções e bens materiais. Há uma postura política, na atividade da *parrhesia* cínica, que sinaliza um modo de vida alternativo às normas e leis que regulam a vida dos indivíduos, normas que assujeitam de algum modo. Nesta situação, o cínico coloca-se de modo resistente contra a autoridade, conduzindo-se segundo o seu estilo de vida. Gros comentará que a ideia de uma vida trabalhada (na espessura da sua materialidade) pela verdade é perseguida por Foucault no âmbito da famosa divisa cínica,

aqui já anteriormente comentada, *parakharáxon to nómisma* (Falsificação da moeda).⁴⁶⁸ Vale ressaltar que “falsificar a moeda” representa uma missão para Diógenes, que assim como Sócrates, foi incumbida pelo oráculo de Delfos. Qual o significado de cunho político, aqui contido? Etimologicamente *nómisma* (moeda) e *nómos* (lei, norma) estão muito próximos. Não se trataria então de uma falsificação de valor monetário, mas, para Foucault, a tarefa, conferida como missão pelo oráculo de contestar a ordem – filosófica e política – para uma reversão dos valores da verdade. Temos a leitura de um tipo de transvaloração da verdade (e, por consequência, de costumes e normas) que, no cínico, é representada em viver ao pé da letra os princípios da verdade. Esta é encarada como postura ética e uma ação política, levando-se em conta que não simplesmente se coloca como mera teoria ou discurso, mas se configura como um estilo prático de existência. Marcada pelo sentido de soberania como “le souveraineté cynique établit la possibilité d’une vie bienheureuse dans un rapport de soi à soi sous la forme de l’acceptation de sa destinée.”⁴⁶⁹ Vida feliz, no sentido cínico, se funda em duas condições fundamentais: a liberdade (*eleutheria*) e a autosuficiência (*autarkeia*). Só assim torna-se soberano de sua vida, dependendo apenas de si mesmo para decidir como agir segundo suas escolhas quanto ao seu estilo de existência como prática manifesta da verdade manifestada e da verdade a se manifestar.

Obviamente, a *parrhesia* cínica condena a vida da futilidade e das convencionalidades, pelo motivo de que a “verdadeira vida só pode se manifestar como vida outra.”⁴⁷⁰ Há uma crítica ao modo da vida falsa, exigindo-se a mudança em seu contrário, tratando-se de uma refutação aos valores estabelecidos – essa crítica supondo um trabalho contínuo sobre si e uma provocação insistente para que os outros assumam o desafio de deixarem de viver como vivem, isto é, extraviados em sua condução de si e vivendo segundo falsas e hipócritas verdades e convenções. Essa postura crítica – supondo um trabalho contínuo sobre si e uma intimação insistente dos outros – deve ser interpretada como uma tarefa política. Desse modo, trava-se uma agonística contra si mesmo e contra as leis e normas estabelecidas:

Le combat cynique (agonistic) est un combat, une agression explicite, volontaire et constante qui s’adresse à l’humanité em général, á l’humanité dans as vie réelle avec comme horizon ou objectif de la changer, la changer dans son attitude morale (son *éthos*) mais, em même temps et par lá-meme, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ GROS, F. *Le Courage de La Vérité*. Situation du cours, 2009, p. 324.

⁴⁶⁹ “Soberania como modalidade de vida feliz numa relação de si consigo sob a forma de aceitação do destino e como prática manifesta da verdade manifestada, da verdade a manifestar”. (FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, p. 282).

⁴⁷⁰ FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, 2009, p. 313.

⁴⁷¹ “O combate cínico (*agonística*) é uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo, e com isso mesmo, mudá-

Observando a noção abordada no capítulo sobre o *éthos* crítico, referente a ultrapassar os nossos limites, o *éthos* parrhesiástico cínico convoca, de modo crítico, os indivíduos a deixarem de ser como são e, conseqüentemente, o como vivem, para buscar outras formas de existência; e, para tal, deverão assumir a condução de si mesmas. Ao aceitarem esta convocação de ultrapassarem os limites da materialidade inútil e das ilusões convencionais, a *parrhesia* cínica ilustra sua função de se utilizar do “escândalo da vida verdadeira” para que “tous lês hommes qui ménent pás la vie cynique á cette forme d´existence qui sera la véritable existence. Nom pas l´autre, qui se trompe de route, mais la même, celle qui est fidèle à la vérité.”⁴⁷² Convocar e não meramente tentar convencer. Existe, então, o exercício desta *parrhesia* que, em forma ativa, no estilo de vida do cínico, busca provocar os outros a tentarem experimentar outro modo de ser, interpretado como fiel à verdade como prática de existência. Parece ecoar, aqui, um chamado para assumir sua vida de fato, ocupando-se de si e livrando-se das amarras que impedem as pessoas de se tornarem mais senhoras de si.

Outro ponto é a convocação para que “todos” mudem seus estilos de vida. Há uma convocação e uma crítica como atitudes que envolvam todo o gênero humano. O *éthos* parrhesiástico cínico é dirigido a todos. Os cínicos se postam no espaço público, interagindo com a multidão. A prática popular dos cínicos – que se dirigem a todos os homens – tem como corolário a sua pobreza militante. O cínico é um homem do mundo, ligando-se a toda a humanidade. Reflete-se uma espécie de universalidade ética que torna possível o exercício da *liberdade*. A responsabilidade pela humanidade é a mais alta tarefa ética – vigilância para que os homens não negligenciem do *cuidado de si*. Essa *epimeleia* assume forma dupla nos cínicos: *cuidado de si* e *cuidado dos outros*. Esta vigilância se afirma e exerce a partir de uma liberdade que reside no esforço constante de uma *askêsis* que marca, no corpo, a Coragem da Verdade: a vida como escândalo, a visibilidade da verdade de forma irredutível. Por este motivo, provoca e escandaliza através de seus gestos mínimos, mas profundos e radicais. Gros ressalta que:

Foucault percebeu, na *parrhesia* cínica, o que denominou como “um militantismo extremista”, sendo este real empreendimento de uma atitude filosófica ou, em outros termos, o filósofo é aquele que exhibe sua vida como testemunho escandaloso da verdade, não por gosto de mera provocação, mas

la em seus hábitos, suas convenções, seus modos de viver“. (FOUCAULT, M. *Le Courage de La Vérité*. , 2009, p. 258).

⁴⁷² “Todos os homens que não levam a vida cínica a essa forma de existência que será a verdadeira existência. Não a outra, que se engana de caminho, mas a mesma, a que é fiel à verdade“. (FOUCAULT, M. *Le Courage de La Vérité*.,2009, p. 288).

para inquietar a consciência dos que pensam experimentar uma vida boa e correta.⁴⁷³

Atente-se para o fato de que se estabeleça uma conotação ética referente a uma atitude política, afirmando-se a importância do *éthos* parrhesiástico e do cuidado de si como práticas de liberdade que denotam o valor político da atitude ética da vida filosófica. Como ressalta Foucault, “a chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser pedida às suas ideias, como se ela pudesse ser deduzida das ideias; é a sua filosofia, enquanto vida, é a sua vida filosófica, é a do seu *éthos*.”⁴⁷⁴ A relação entre política e ética torna-se mais estreita. Ao mesmo tempo, como afirma Paolo Adorno, “Foucault se defende das críticas de que abandona o campo da política, apenas se preocupando com a questão moral.”⁴⁷⁵ Ao mesmo tempo, também rebate as críticas que o acusam de ser o representante de agudo niilismo pós-moderno.

Retomando mais especificamente o sentido político do *éthos* parrhesiástico, este apresenta uma propriedade que demarca um forte sentido da ação política: a questão de se colocar contra a corrente; contra as verdades e normas estabelecidas como inquestionáveis e até dogmáticas, que influenciam nas relações de poder, levando a um governo abusivo dos indivíduos. Por este motivo, Abraham ressalta uma característica singular deste *éthos* em detrimento de uma verdade que não implique em crítica por se colocar de acordo com uma verdade consensuada: se expressa, de fato, como uma prática de resistência.⁴⁷⁶ A *parrhesia* cínica se configura como uma atitude de crítica extrema a toda e qualquer forma de dominação – que busca, segundo seu estilo de vida, uma soberania para consigo mesmo; ou, dito de outro modo, procura governar-se a si mesmo, recusando ser governado por outros. Contudo, com as suas devidas diferenças, a *parrhesia* socrática também se envolve na questão do governar a si. Assim como os estoicos e os epicuristas, a importância do problema não se resume a modelos, mas sim ao exercício de uma atitude crítica, propiciando a possibilidade de não mais sermos o que somos, fazemos ou pensamos; de não mais nos ocuparmos em buscar conhecer o que nós somos, mas agir de modo a modificar e recusar continuar a ser o que nos

⁴⁷³ GROS, F. *MICHEL FOUCAULT*, 2007, p. 122.

⁴⁷⁴ FOUCAULT, M. Politique et éthique : une interview. *Dits et écritsII*, 2001, pp. 1404-1405.

⁴⁷⁵ ADORNO, P. F. A Tarefa intelectual : o modelo socrático. In. *FOUCAULT. A coragem da verdade*, 2004, p. 56-57.

⁴⁷⁶ “La cuestión es que el decir verdad del parrhesiasta es siempre un decir verdad asimétrico: y es más, está em un lugar de resistencia”. Pero está em un lugar de resistencia que implica la subversión del orden dado, no outra cosa son los sermones cínicos, resistencia y resistencia pensada para todos” (A questão é que o dizer verdadeiro do parrhesiastes é sempre um dizer-a-verdade assimétrico; e é mais, está em um lugar de resistência. Porém, está em um lugar de resistência que implica a subversão da ordem dada, não outra coisa são os sermões cínicos, resistência e resistência pensada para todos) (ABRAHAM, T. *El último Foucault*, 2003, p. 63).

foi imposto: ser o que nós somos. A questão envolvendo governo e verdade ganha um contorno político importante na condição de se diagnosticar os efeitos das práticas exercidas pelo governo de verdade que recaiam sobre a problematização do sujeito. Este diagnóstico permite que se interpele o modo como somos governados e nos governamos, e, também, que se possam indicar novas formas de existência que limitem o excessivo governo e assujeitamento. Uma prática de desassubjetivação se faz presente nesta atitude que requer o exercício da coragem, da provocação e das práticas de liberdade, tanto política quanto ética.

4.4 - *Parrhesia* e o Direito dos Governados

Tal problematização destacada anteriormente apresenta um peso ético-político que retorna à questão muito atual ainda: “Como não ser governado?” Torna-se importante lembrar que somos governados. Não se defende uma ideia de total desgoverno ou desobediência irrestrita, porém, o que nos é imposto como modo de governo de nossas condutas também nos determina o direito de não aceitar o governo para tal fim ou de tal maneira. O exercício deste direito de se recusar a ser governado de qualquer forma é exercido no interior das relações agonísticas entre poder e liberdade. As relações de poder na modernidade, ao envolverem e instaurarem os regimes de verdade, causam brechas para as disputas que são travadas no terreno em que as verdades são constituídas. A obediência ao governo oferece razões pelas quais os governados deveriam fazer o que lhes é determinado como razões verdadeiras a serem aceitas e obedecidas como sendo a forma ideal para melhor serem conduzidos, protegidos e salvos (características, ainda presentes, do pastorado). Todavia, levando-se em conta que o governo não determina fisicamente a conduta de objetos meramente passivos, o ser governado suscita que os governados tenham o direito de também poderem questionar essas razões ditas como verdadeiras e únicas para o seu governo – ou, melhor dizendo, a liberdade de interpelar os governantes. Como afirma Foucault:

É a *parrhesia* do governado que pode e deve interpelar o governo em nome do saber, da experiência que ele tem, a partir do fato de que ele é um cidadão, sobre o que o outro faz, sobre o sentido de sua ação, sobre as decisões que tomou. Sem Dúvida, enquanto governados, temos o direito de perguntar sobre a verdade⁴⁷⁷.

Avente-se aqui o que se denomina como direito dos governados, se expressando como um jogo de resistências e contrapoderes, implicando também uma responsabilidade dos governados, que Bernauer ilustra como:

⁴⁷⁷ FOUCAULT, M. Une esthétique de l'existence. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1553.

Responsabilidade com respeito às verdades que enunciamos, às estratégias políticas no interior das quais essas verdades se inserem, e responsabilidade com respeito às relações que estabelecemos conosco mesmos e que nos fazem nos conformar com as configurações existentes ou resistentes a elas.⁴⁷⁸

Tem-se o direito de ação sem estar dependente da soberania dos Estados. Como destaca Foucault, este é “um direito mais preciso, mais historicamente determinado que os direitos humanos: ele é maior do que aquele administrado dos administrados e cidadãos; nós ainda não lhe formulamos uma teoria.”⁴⁷⁹ Todavia, o primordial é exercitar uma autonomia, tanto na relação consigo mesmo, como com outros e com o mundo. A *parrhesia* permite, àquele a quem se dirige o discurso verdadeiro, de constituir, para si, um relação de autonomia e liberdade, mas sempre em relação com outros. Não se trata de um indivíduo isolado ou ensimesmado. Sendo assim, a *parrhesia* acentua um forte caráter relacional.

Foucault afirma que não se pode permitir que os governantes arroguem-se o “direito de contabilizar o lucro e as perdas do sofrimento dos homens que suas decisões provocam ou que suas negligências permitem.”⁴⁸⁰ Enquanto governados, temos o direito de que “o sofrimento dos homens não deve jamais ser um resto mudo da política. Ele funda o direito absoluto de se levantar e se dirigir àqueles que detêm o poder.”⁴⁸¹ E como atuar, então? Como Foucault aponta, “nós somos todos governados e, a este título, solidários.”⁴⁸² Podemos verificar que a vida cínica apresenta um sentido agonístico forte contra as instituições e os governantes. As vozes dos governados precisam ser ouvidas. Este estatuto da voz deve ser provocativo e até escandalizar a estrutura de poder, como faz o cínico em seus sermões. Não se pode e não se deve renunciar a este recurso ou evitar que dele se faça uso – mesmo que tal estatuto, embora endereçado à ordem que subverte, ecoe fora desta e estabeleça assim uma relação agonística. A voz da *parrhesia*, enquanto uma atitude ética e, principalmente, política de interpelação da verdade, é o único recurso para aquele que é, ao mesmo tempo, vítima de uma injustiça e totalmente frágil. É um discurso agonístico, porém esquadrihado em torno desta estrutura não igualitária.

A *parrhesia* cínica permite pensar uma relação do sujeito com a verdade como uma atitude de provocação: a verdade provoca o sujeito justamente no limite de seu ser; o sujeito provoca a verdade na prática visível de sua própria vida. E todos são provocados a assumirem a atitude de constituírem-se como sujeitos soberanos de si. Ao mesmo tempo, trata-se de dizer

⁴⁷⁸ BERNAUER, J. Par-delà vie et mort. In : *Rencontre internationale, Michel Foucault philosophie*, 1989, p.317.

⁴⁷⁹ FOUCAULT, M. Va-t-on extradier Klaus Croissant? *Dits et écrits II*, 2001, p. 362.

⁴⁸⁰ Id. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrits II*, p.1526.

⁴⁸¹ Ibid. p.1526

⁴⁸² Ibid. pp.1526-1527

que, em política, nunca existe uma pura coerção; que há sempre espaços de liberdade que não podem ser sufocados – pois significaria a instalação de um estado de dominação. A noção de direito dos governados está, portanto, ligada à ideia de liberdade, mas no sentido das liberdades práticas, no sentido dos processos de libertação. Os direitos humanos afirmam de forma abstrata que o homem deve ser livre. Falar do direito dos governados é indagar: do quê o homem precisa se libertar? Aqui pode-se destacar outro ponto forte importante presente na *parrhesía* cínica que, com certeza, interessou a Foucault: o confronto da verdade sobre a própria vida, abrindo a possibilidade de nos constituirmos em um estilo de vida a partir de um desprendimento de tudo o quanto possa ser assujeitador. Deste modo, a partir deste trabalho sobre si mesmo, busca-se desassujeitarmos das normas que nos assujeitam de algum modo. Assim, a *parrhesia* cínica é interpretada pelo pensador como uma prática de liberdade, exatamente aquela que pretendia, com o *cuidado de si* – ao realizarmos operações sobre nós mesmos para a recusa de um governo excessivo, normalizador e assujeitador – nos possibilitar o exercício do governo de si. Demonstra-se, deste modo, que segundo o princípio da relação agonística entre poder e resistência, na governamentalidade, o ato-poder de condução das ações dos outros não permite uma atitude de passividade e tutelamento – podendo eventualmente provocar a anulação do ato-poder de liberdade do governado, levando a um estado de dominação e não mais necessariamente de relações de poder. Uma das propriedades principais da governamentalidade é a aspiração ao governo de si mesmo. Deste modo, quando nos reportamos ao direito dos governados, nos referimos às práticas de liberdade que atuam como forma não de anulação, mas de limitação aos excessos das formas plurais de governo.

O dizer verdadeiro – ou o viver verdadeiro – do filósofo parrhesiástes, pode ser percebido na agonística entre o mundo do sujeito individual e o mundo externo, num embate que leva o indivíduo a criticar e a contrapor as estruturas de dominação externas, mesmo correndo riscos. O *éthos* parrhesiástico se apresenta como esta coragem de dizer verdadeiro – um dever, uma obrigação que visa tanto a transformação da subjetividade daquele que pronuncia o ato de verdade, quanto a transformação dos outros, que também devem ter a coragem para ouvir e participar francamente do confronto. Como destaca Fonseca, “o campo próprio do governo de si, a ética, para Foucault, está irremediavelmente referida ao domínio das relações com o outro e com o poder.”⁴⁸³ Esta concepção de ética abre a possibilidade de se descrever uma *política da arte de viver*, no sentido de uma subjetivação política a partir de

⁴⁸³ FONSECA, M. MICHEL FOUCAULT e o Direito. São Paulo : Ed. Saraiva, 2012, p. 272.

uma ética de assumir o governo de si, criando seu estilo de vida – constituindo sua subjetividade como uma estética de existência. Esta é uma arte caracterizada como uma prática de liberdade, como possibilidade de resistência. Qual tipo de resistência se sobressai? A que se expressa, nas práticas de liberdade, em forma de lutas que questionam o “estatuto do indivíduo”, direcionando-se, diretamente, contra o governo da individualização;⁴⁸⁴ que questionam as relações entre saber e poder; práticas de resistência que giram em torno da questão “quem somos nós?”; representando uma recusa contra abstrações identitárias, contra a violência econômica e ideológica (que ignora quem somos individualmente) e uma recusa contra uma investigação científica ou administrativa que determina este “quem somos nós.”⁴⁸⁵ Foucault explicita que estas práticas de resistência (ou lutas) têm como objetivo “atacar não tanto tal ou tal instituição de poder ou grupo ou elite ou ainda uma classe, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder que se aplica à vida cotidiana”⁴⁸⁶; que categoriza o indivíduo; que o vincula à sua identidade, impondo uma verdade sobre ele que precisa ser reconhecida pelo próprio e pelos outros; uma forma de poder que produz, a partir dos indivíduos, os sujeitos. As práticas de liberdade, enquanto práticas de resistência, são formas de lutas contra a submissão da subjetividade que predominam cada vez mais, não se limitam ou sujeitam à subjetividade soberana ou jurídica (constituída pelos mecanismos jurídicos). Esta liberdade normalizada que, concedida através do aparato jurídico-político do poder, é por ele usurpada e serve para legitimá-lo nas suas próprias necessidades e concessões. Diferentes campos do pensamento e diferentes campos das práticas políticas e dos saberes se apropriam da liberdade, atribuindo-lhe concepções que identificam a si mesmas; todavia, não conseguindo imprimir, à realidade que definem, nos espaços que são os seus, experiências efetivas de liberdade dos sujeitos, mas novas sujeições. Estabelece-se o direito e a aposta de configurarmos uma nova estética da existência, fazendo de nossas vidas o exercício do *éthos* parrhesiástico, nos tornando capazes de atitudes de coragem em assumirmos maior autonomia sobre nossas vidas, efetivando uma subjetivação ética de nós mesmos – instaurando novas configurações às relações de poder que nos objetivam e subjetivam, inspirando-nos na *parrhesia* cínica ou na atitude parrhesiástica em geral; tratando-se do estabelecimento de novas relações com a verdade, que nos livre deste “duplo constrangimento” político que é a simultânea totalização e individualização do poder moderno – efeitos característicos do

⁴⁸⁴ FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. *Dits et Écrits II*, 2001, p. 1046.

⁴⁸⁵ Ibid. p.1047.

⁴⁸⁶ Ibid. p.1046.

exercício da biogovernamentalidade do Estado moderno, focado na conduta da vida dos indivíduos.

Exercer o direito de se recusar a ser governado de tal modo ou por tais pessoas, nos remete à noção de sublevação, não visando uma liberação total, mas a aspiração por maior espaço de liberdade; em influir e escolher o modo como se é governado, sem se tornar uma imposição de como se deve ser conduzido de forma abusiva. Como destaca Foucault :

On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle. Un délinquant met sa vie en balance contre des châtiments abusifs ; un fou n'en peut plus d'être enfermé et déchu ; un peuple refuse le régime qui l'opprime.⁴⁸⁷

Os limites e abusos do exercício do poder é que precisam ser limitados e desobedecidos. A voz dos governados se faz ouvir quando do enfrentamento, exatamente, a uma política da verdade embasando o exercício de um governo abusivo sobre a conduta dos outros. Abandonada a ideia de que o poder tenha uma essência má, precisa-se observar que seu exercício, enquanto condução de condutas, é plural e praticamente interminável em suas estratégias e mecanismos. Nesta condição, o autor adverte que: “est toujours périlleux le pouvoir qu'un homme exerce sur un autre.”⁴⁸⁸ Deste modo, há de se provocar sempre novas formas de resistência aos abusos inerentes ao exercício do poder e atestando um modo de total recusa em obedecer a um governo que se demonstre opressor e até violento. A sublevação é percebida, aqui, por Foucault, como um direito de se colocar publicamente contra o governo abusivo e interpelá-lo em sua legitimidade. Não como uma luta revolucionária contra o capital ou para derrubar regimes políticos de qualquer denominação – mas sim trata-se de intensificar as lutas transversais em que a coragem da verdade se exerce enquanto uma atitude limite de enfrentamento, resistência e de recusa em continuarmos assujeitados e normalizados no interior de subjetividades que nos foram impostas.

Interessante destacar a observação de Castelo Branco, aludindo ao papel da filosofia e das práticas refletidas de liberdade, como a que indicamos no *éthos* parrhesiástico contestador dos governados: “se o pensamento e a luta fazem um par, decorre disso que inexiste filosofia sem beligerância, rivalidade, disputa, com ressalva de que o inimigo maior da filosofia, assim, não é a luta argumentativa nem teórica, tampouco o adversário é a *doxa*.”⁴⁸⁹ Castelo Branco chama nossa atenção exatamente para o caráter agonístico da filosofia, ligada diretamente em

⁴⁸⁷ FOUCAULT, M. Inutile de se soulever ? *Dits et Écrits II*, 2001, p. 793.

⁴⁸⁸ “É sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre o outro”. (FOUCAULT, M. Inutile de se soulever ? *Dits et Écrits II*, 2001. p. 794).

⁴⁸⁹ CASTELO BRANCO, G. Agonística e palavra : as potências da liberdade. In. FOUCAULT. Filosofia & Política. Castelo Branco, G. & Veiga-Neto, A. (Orgs.) . Belo Horizonte : Autêntica editora, 2011, pp. 158-159.

seu discurso engajado, pelo menos na percepção de Foucault, às práticas de liberdade. Quem seria, então, o grande inimigo desta agonística, presente na prática do *éthos* parrhesiástico? A violência e a truculência cega, como “armas apontadas para as pessoas sem qualquer diálogo ou respeito, é todo o constrangimento físico, é a pura arbitrariedade.”⁴⁹⁰ Violência que inibe o dizer-verdadeiro; que sufoca a atitude crítica; que caracteriza um estado de dominação, não abrindo espaço para a possibilidade de se exercerem as práticas de liberdade, inexistindo, assim, as relações de poder como seu caráter agonístico, calando as vozes dos governados pela força bruta. Temos sempre, então, os perigos que ameaçam exatamente as práticas de liberdade e as relações de poder. Destaca-se o risco entre a palavra e a política como o signo da liberdade⁴⁹¹ concreta, da qual Foucault partilhava: “Je crois solidement à liberté humaine.”⁴⁹² Não é o vislumbrar de liberdade idealizada, ou a noção de que se possa pensar uma humanidade emancipada, mas sim uma liberdade da prática político-ética sem ideal, inserindo as pessoas em situações concretas, sem que suas lutas tenham um caráter idealista.

⁴⁹⁰ CASTELO BRANCO, G. Agonística e palavra : as potências da liberdade, 2011, p. 159.

⁴⁹¹ Ibid. p. 160.

⁴⁹² “Eu creio solidamente na liberdade humana” (FOUCAULT, M. Interview de Michel Foucault. Dits et écrits II, 2001, p.1512).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como discutido ao longo desta pesquisa, a problematização da governamentalidade ou do governo, ganhou a conformação da gestão das coisas e das pessoas, com a maior precisão: a gestão da vida da população. Então, o termo governo (ou governo) pode ser entendido no sentido de um exercício de ato-poder de conduzir as condutas dos indivíduos e, principalmente, na gestão das coisas. A noção de governamentalidade nos traz o entendimento como, ao mesmo tempo, “a arte de conduzir a conduta dos homens” e, também, como uma arte de inservidão voluntária. Porém, somos “governados”, isto é, de alguma forma somos conduzidos. Entretanto, aquilo que nos é imposto como prática de condução nos dá o direito de não aceitá-la.”⁴⁹³ Esta noção de direito dos governados é mais dinâmica do que aquela que faz apelo aos direitos do homem, pois não supõe uma metafísica, nem do homem em essência, nem dos valores eternos. Significa, em concreto, o jogo de lutas, resistências e contra poderes. Esta noção de direito dos governados está, portanto, ligada à ideia de liberdade, mas no sentido das liberdades práticas e, portanto, no campo das relações de poder. Para o pensador, o ato-governo dos homens não pode prescindir do elemento liberdade: não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, uma relação de exclusão, mas um jogo muito mais complexo. Um jogo de lutas, resistências e contra poderes – pois, enquanto os direitos humanos afirmam que o homem deve ser naturalmente livre, a condição de direito dos governados implica em indagar de forma crítica do que precisa se libertar, exercendo assim o *ethos* crítico. Recordemos que a atitude de recusa em ser governado de tal modo, por tal motivo ou por tal indivíduo será denominada por Foucault na conferência proferida em 1978, na *Société Française de Philosophie*, como “atitude crítica” – que se expressa tanto como atitude ética quanto política. Exerce-se, assim, maior autonomia ao se recusar a ser governado de tal ou tal modo, recusando-se a obedecer a qualquer forma de discurso que se imponha como verdadeiro e legitime algum tipo de prática de assujeitamento e normalização. Como observamos, se estabelece entre este *éthos* crítico e as práticas de governo uma relação complexa:

Et si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien ! Je dirai que la

⁴⁹³ GROS, F. *Michel Foucault*, 2007, p. 116.

critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité.⁴⁹⁴

O *éthos* crítico ganha o caráter de uma prática de liberdade, significando uma atitude de recusa a uma sujeição excessiva e, ao mesmo tempo, interpela a verdade que se encontra atrelada ao poder, legitimando as suas práticas de assujeitamento. Citando o autor: “La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité.”⁴⁹⁵ Questionam-se as razões para se governar de tal maneira, os princípios e procedimentos pelos quais se exerce o governo; recusa-se a ser governado desta forma, por tais meios e fins. Em tais condições e determinações, o *éthos* crítico, caracterizado como uma atitude de dessubjetivação, demarca a tentativa de se buscar outros modos de subjetividade; escolher formas de estilo de existência que possam permitir ao indivíduo se tornar menos normalizado. Dá-se então a necessidade de se estabelecer uma relação consigo mesmo – não como uma atitude individualista, mas como uma forma de se constitui como sujeito mais ético para si e diante dos outros, interrogando o poder nos seus efeitos de verdade.

Como observa Kraemer, quando Foucault faz referências à relação entre *Aufklärung* e Crítica, a partir de interpretações próprias do texto kantiano *Was ist Aufklärung?*, não só se intensifica a leitura sobre a vinculação entre governamentalidade e verdade, como, também, a atitude crítica enquanto virtude-*éthos*.⁴⁹⁶ Caracteriza-se a atitude crítica enquanto virtude de não querer se deixar governar, reforçando, assim, o governo de si mesmo – que não possuiria uma maior consistência se não fosse ilustrado pela atitude crítica com relação às práticas de governo que são exercidas na constituição dos sujeitos, no sentido de se assujeitarem e obedecerem excessivamente em serem conduzidos de qualquer modo por outros. Esta noção de *éthos* representa “uma crítica permanente de nosso ser histórico”⁴⁹⁷; uma atitude crítica permanente sobre o que nós somos enquanto sujeitos históricos e de nossa relação com a experiência do presente. Desta forma, a atitude crítica pode ser representada como um *éthos* crítico denotando sua localização no domínio da ética, não como mero cumprimento de códigos ou normas morais, mas evocando principalmente a reflexão e a ação contínua do

⁴⁹⁴ “Se a governamentalização é esse movimento pelo qual se trata, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade”. (FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ? (critique et Aufklärung)*, 1990, p. 39).

⁴⁹⁵ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ? (critique et Aufklärung)*, 1990, p. 39.

⁴⁹⁶ KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault: Uma leitura de Kant.*, 2011, pp. 284-85.

⁴⁹⁷ FOUCAULT, M. *What is Enlightenment? Dits et écrits II*, 2001, p. 1390.

homem sobre si mesmo na convivência com seu grupo social e inserido na sociedade. Podemos falar, então, em práticas refletidas de liberdade, pois, como afirma o pensador: “a ética se configura como a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade.”⁴⁹⁸ Por esta razão, compreende-se a liberdade como uma liberdade ética prática em si mesma.⁴⁹⁹

A partir da ideia de *éthos* crítico expressando a liberdade ética, podemos nos reportar agora a subjetivação, pois, nesta prática reflexiva de liberdade ética, ao invés de ser pensado como sujeito objetivado, é, doravante, interpretado como agente de sua própria subjetivação. Importante ressaltar que, se constituindo enquanto sujeito ético, este institui para si mesmo uma atitude ou um modo de ser marcado por um governar-se mais a si mesmo. Da coragem de assumir uma atitude crítica que se expresse como uma prática de liberdade, estabelecendo-se como uma forma de resistência ou contra conduta contra o governo excessivo, enquanto atitude na qual o “sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos de poder e o poder sobre os discursos de verdade.”⁵⁰⁰ O *éthos* crítico pode ser, aqui, entendido como assumir a coragem de se opor às práticas de sujeição da verdade e assujeitamento à verdade. Como aponta Kraemer: “A verdade, imbricada com o poder, não só não é libertadora, como ela própria não é livre, compondo assim o jogo entre saber-poder-constituição do sujeito.”⁵⁰¹ Importante asseverar a importância deste *éthos* como ato ético de enfrentar a sujeição, agindo sobre si para constituir-se como sujeito mais autônomo. Esta postura leva à prática ética da liberdade e apresentará relações importantes como verdade, liberdade e autonomia ou governo de si, liberdade e verdade.

Contudo, se levarmos em conta a relação entre sujeito, verdade e liberdade, a percepção de um *cuidado de si* traz uma problematização ética que se concentra nas práticas mediante as quais o sujeito transforma seu modo de ser, buscando governar mais a si mesmo e, como consequência, constituir uma existência mais livre e criativa – práticas que colocassem exatamente em destaque a relação entre governo de si mesmo, liberdade e verdade. Esta temática, que envolve um forte componente ético, não se ausenta de uma problematização também política e, ao mesmo tempo, permitindo, a Foucault, tratar da questão que sempre insistiu como sendo o principal objeto de reflexão: o tema da constituição do sujeito, presente em toda a sua obra, mas, agora, com outro viés: nos trabalhos da ética, trata-se de pensar no sujeito que se autoconstitui a partir de técnicas de si, em suas relações com o poder e a verdade. Se autoconstituir, passa a significar que os sujeitos não são apenas

⁴⁹⁸ FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrit II*, 2001, p. 1530.

⁴⁹⁹ *Ibid.* p.1531.

⁵⁰⁰ *Id.* *Qu'est-ce la Critique? Critique et Aufklärung*, 1990, p. 40.

⁵⁰¹ KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*, 2011, p. 299.

moldados pelo poder. Não são simplesmente governados passivamente, mas se recusam a serem moldados de tal modo, adotando e alterando ativamente as formas de se constituírem como sujeitos. Então, é a partir da ética que se pode verdadeiramente evidenciar a subjetivação, afinal, na atitude ética de um cuidado de si mesmo, o sujeito se torna agente de sua subjetivação. Foucault desenvolve sua genealogia ética destacando os modos de subjetivação operados na moral greco-latina, sem se preocupar em investigar normas ou regras institucionais, mas sim o modo como os indivíduos na antiguidade se constituem como sujeitos éticos.

Como destacado anteriormente, o *éthos* crítico interroga o poder nos seus efeitos de verdade, visando ao desassujeitamento. Quanto à noção do cuidado de si, esta traz consigo a questão de como o sujeito se constitui em relação a si e também aos outros, como a verdade e a liberdade estão imbricadas no governo de si e dos outros. Esta problematização da relação entre o si e o outro, implica na ligação entre governamentalidade, subjetividade e verdade. Correlato ao cuidado de si, envolvendo a relação sujeito e verdade, tem-se a atitude de um dizer-verdadeiro, associada às práticas de governo na relação do indivíduo consigo e com os outros. Este dizer-verdadeiro ganha a noção de *parrhesia* que se localiza exatamente no imbricamento entre governar a si e governar aos outros. O dizer-verdadeiro se apresenta como atitude ética requerendo necessariamente a conjugação do *comportamento* verbal ao modo de ser do sujeito; então, o *logos* expressa um *éthos* que denominaremos como *éthos* parresiástico. Este *éthos* se relaciona com a liberdade de dizer-a-verdade por se encontrar eticamente livre em seu estilo de vida em poder dizer a verdade e, também, em possuir o dever de exercer a palavra que interpela o interlocutor – não para simplesmente convencê-lo, mas para atingi-lo de tal modo que possa causar alguma transformação, não para obedecer ao parrhesiastes ou que sinta a necessidade de ser conduzido por qualquer um, mas que possa se tornar livre em suas ações e obedecer mais a si mesmo.

A configuração da *parrhesia*, correlata ao cuidado de si, enquanto subjetivação ética do sujeito, pode nos desvendar a oposição entre verdade e poder em sucessivos confrontos e localizações distintas – de tal modo que aquele que diz a verdade ao Príncipe ou a qualquer interlocutor mais poderoso coloca em risco a sua própria vida, denunciando os abusos do exercício do poder. A relação entre *éthos* crítico e *éthos* parresiástico pode começar a ser traçada aqui: opor-se e resistir às formas de governo abusivas são práticas de liberdade que se apresentam como modos de não obediência em demasia. São complementares, pois, afinal, o exercício do *éthos* parresiástico exerce uma função crítica e o *éthos* crítico também apresenta a postura de uma coragem em assumir o dizer verdadeiro. São atitudes de

resistência, de interpelação do poder e de certo modo de sublevação, que estão voltadas para a questão de como não ser governado de tal maneira. Qual a característica comum? Interrogam a verdade sobre seus efeitos de poder, exigindo dos governantes uma relação mais verdadeira, colocando-nos a escolha de não obedecermos a discursos de verdade utilizados para que aceitemos ser conduzidos de qualquer forma. São práticas de liberdade atreladas à verdade e que se expressam como atos-poder de resistência às modalidades de governo que nos são impostas. Ressaltando-se que o exercício das práticas de liberdade não apresentam o intuito de eliminar os efeitos do governo, mas sim questioná-los, buscando outras formas de conduta, outros métodos, outros governantes, abrindo a possibilidade de constituição de novos estilos de ser. Imbrica-se intensamente o exercício de governo de si que apresenta um forte pressuposto ético, mas sem deixar de refletir sobre o governo dos outros, expressando uma forte conotação ética. A noção de governamentalidade se apresenta como muito rica para se pensar uma articulação entre ética e política, embora, como observa Pradeau, esta questão, em Foucault, não se expressa de modo tão claro, sendo, assim, mais procedente pensar em “uma política eticamente fundada.”⁵⁰² Mahon defende a ideia de que Foucault articula uma política ética como prática de liberdade como formas de resistência contra “as táticas de governo moderno, que adequaram e secularizaram as técnicas do poder pastoral, aplicadas para normalizar os indivíduos, intrujar identidades reconhecidas como verdadeiras e assim produzir subjetividades assujeitadas.”⁵⁰³ O próprio Foucault afirma que, muito mais do que uma relação entre moral e política, seu interesse se dirige à “política como uma ética.”⁵⁰⁴ Esta concepção pode ressaltar o interesse do autor pela ética do mundo antigo, ao analisar a subjetivação do sujeito ético grego e romano, mas que ganha também contornos de ação política; uma forma prática de vida politicamente ética no modo de constituírem-se como sujeitos que governam a si mesmos, escolhendo e construindo as formas de suas existências estéticas. Todavia, este conceito de política ética soa um tanto vago, comparado à descrição de política apresentada por Michel Senellart no curso *Segurança, Território e População*, destacando-se que a noção de governamentalidade aparece como essencial para esta descrição:

A análise da governamentalidade implica que tudo é política. Dá-se tradicionalmente dois sentidos a essa expressão: O político se define por toda a esfera de intervenção do Estado (...) Dizer que tudo é político é dizer que o Estado está em toda parte, direta ou indiretamente.

⁵⁰² PRADEAU, J. F. Le sujet ancien d’une politique moderne : sur la subjectivation et l’éthique anciennes dans les Dits et écrits de Michel Foucault. In: Moreau, P. F. (Org.) *Lectures de Michel Foucault : sur les Dits et écrits*. Lyon : ENS Éditions, 2003, p. 49.

⁵⁰³ MAHON, M. *The Cambridge Companion to Foucault*, 1994, p. 147.

⁵⁰⁴ FOUCAULT, M.. Politique et éthique : une interview. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1405.

- O político se define pela onipresença de uma luta entre dois adversários (...). Essa outra definição é a de K. Schmitt
Em suma, duas formulações : tudo é político pela natureza das coisas ; tudo é político pela existência dos adversários. Trata-se antes de dizer ; nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada menos do que – o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento.⁵⁰⁵

Diogo Sardinha confronta esta definição de política que conjuga as noções de enfrentamento e sublevação, desenvolvida por Sennelart, a partir de escritos do próprio Foucault, com a definição referente a um dos sentidos de governamentalidade⁵⁰⁶, descrito pelo autor como: “O que é afinal a política, senão ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes índices, e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam? Me parece ser aí que nasce a política.”⁵⁰⁷ Estas noções de enfrentamento e sublevação não deixam de lado a importância da ética, representando um modo de ser e se constituir, mas esta ética encontra-se marcada como uma atitude de protesto, tomando, assim, a forma de uma ação política de afrontamento ao modo como somos governados. Sardinha também alude a uma espécie de definição de política em Foucault um tanto oculta, que coloca a sua descrição como o jogo das artes de governar na superfície, deixando a ideia de política como sublevação e enfrentamento mais escondida.⁵⁰⁸ A questão do direito dos governados, pouco explorada por Foucault, talvez nos auxilie a perceber que, de fato, há um ponto de abertura para uma ação política de enfrentamento e também como uma prática que possa se converter em sublevação. Não nos remetemos à noção de liberação, que, como destacamos em partes deste texto, era vista com desconfiança por Foucault, embora as lutas de liberação abram espaço para as práticas de liberdade. Também não se trata da ideia da « grande revolução ». Com referência a este tema da revolução, Foucault ao desenvolver sua leitura sobre o texto kantiano da *Aufklärung* e a ligação com a Crítica, ressalta as análises de Kant, a respeito dos « efeitos da Revolução francesa » como o que pode ser um acontecimento importante para demonstrar o progresso moral humano. Kant, na segunda seção do importante texto de 1798, intitulado *O Conflito das faculdades*, empreende um esforço em avaliar a marcha ou não rumo ao progresso moral da humanidade e ao, desenvolver suas indagações críticas a respeito da atualidade da *Aufklärung*, analisa a relevância histórica da revolução francesa. Segundo Kant, a Revolução não é o próprio acontecimento significativo do seu presente. Por sinal, o filósofo

⁵⁰⁵ SENELLART, M. *Segurança, território, população*. Situação do curso, 2009, p. 535.

⁵⁰⁶ SARDINHA, D. Um silêncio de Foucault sobre o que é a política. In. *FOUCAULT. filosofia & política*. Castelo Branco, G & Veiga-Neto, A. (Orgs). Belo Horizonte : Autêntica editora, 2011, pp.98-99.

⁵⁰⁷ FOUCAULT, M. Nascimento da Biopolítica, 2010, p. 384.

⁵⁰⁸ SARDINHA, D. Um silêncio de Foucault sobre o que é a política. In. *FOUCAULT. filosofia & política*. Castelo Branco, G & Veiga-Neto, A. (Orgs). Belo Horizonte : Autêntica editora, 2011, p. 107.

alemão traça um quadro crítico essencialmente negativo da revolução, no que se refere aos atos ou delitos importantes, pelos quais “o que era grande tornou-se pequeno entre os homens ou o que era pequeno tornou-se grande.”⁵⁰⁹ Entretanto, em meio às conturbadas paixões revolucionárias suscitadas, segundo o filósofo, pelo egoísmo, manifesta-se uma abertura às ideias. E quais seriam estas ideias? As de *liberdade e do direito*. O que Kant objetiva de fato diagnosticar é o *entusiasmo* dos indivíduos por estas ideias e não os atos revolucionários em si. Foucault retira o que lhe é conveniente nesta questão do entusiasmo revolucionário: uma disposição moral pelo desejo de liberdade, uma aspiração de se governar a si mesmo. Este efeito do « entusiasmo por governar mais a si », levou Foucault a descrever e problematizar o ardor popular no momento da sublevação no Irã em 1978 contra o Xá. Sublevação que, como analisamos no capítulo anterior, marca a atitude do « basta » em se obedecer o governo abusivo – um poder que se torna opressor não porque o poder tenha uma essência má, como também ressaltamos antes. Por sinal, esta concepção sempre foi negada pelo autor, mas ainda permanece cultivada por boa parte da tradição filosófico-política. Como afirma o filósofo :

Je dis que le pouvoir, par ses mécanismes, est infini (ce qui ne veut pas dire qu’il est tout-puissant, bien au contraire). Pour le limiter, les règles ne sont jamais assez rigoureuses; pour le dessaisir de toutes les occasions dont il s’empare, jamais les principes universels ne sont assez stricts. Au pouvoir il faut toujours opposer des lois infranchissables et des droits sans restrictions⁵¹⁰.

O ato de sublevar-se em busca da abertura de possibilidade para criação de novos modos de governo, estilos de existência inéditos e a constituição de outros tipos de relações o credencia como o direito primordial. Gros alerta que, embutida nesta posição do pensador, com relação à sublevação, encontra-se uma “ética de intelectual presente no estilo filosófico de Foucault, que exprime um respeito absoluto à recusa de se obedecer a um poder opressor e buscar assim escolher novas formas de governo e estilos de existência.”⁵¹¹ Rajchman destaca que, para o pensador, “as liberdades devem ser entendidas em termos mais básicos do que a garantia dos direitos civis ou sociais – em função das lutas em que figuram.”⁵¹² Não por acaso, Foucault afirma que o direito dos governados vai muito além das garantias de soberania dos direitos humanos, determinados pelas formas de governo que atuam

⁵⁰⁹ KANT, I. *O Conflito das Faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 101.

⁵¹⁰ “Digo que o poder, por seus mecanismos, é interminável (o que não quer dizer que ele seja todo-poderoso, muito pelo contrário). Para limitá-lo, as regras jamais são suficientemente rígidas; para desapropriá-lo de todas as ocasiões de que ele se apodera, jamais os princípios universais serão suficientemente severos. Ao poder, é necessário sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrição” (FOUCAULT, M. *Inutile de se soulever ? Dits et écrits II*, 2001, p. 794).

⁵¹¹ GROS, F. Foucault et la leçon kantienne des Lumières. In. *Foucault et les Lumières*. Bordeaux : Presses Universitaires de Bourdex, N 8 , 2 semestre de 2006, p. 167.

⁵¹² RAJCHMAN, J. *FOUCAULT : A liberdade da Filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1987, p. 59.

como mecanismos sutis e eficazes, para a administração política da vida. Ainda segundo Rajchman, Foucault afirma⁵¹³:

Que todas as formas de liberdade, adquirida ou pretendida, todos os direitos a que damos valor, mesmo aqueles envolvendo matérias de ínfima importância, encontram indubitavelmente na *revolta* (grifo nosso) um último ponto de apoio, um ponto que é mais sólido e próximo do que dos direitos naturais.⁵¹⁴

Não se destaca qualquer menção à noção de revolução, mas sim de lutas que apresentam um potencial de enfrentamento, ilustrando uma ação política em última instância como sublevação.

Pode-se destacar que a *parrhesia* dos governados, ao se apresentar como uma atitude crítica que provém de baixo, e sendo dirigida a alguém com mais poder e hierarquicamente superior, simboliza uma prática de liberdade ética sem dúvida, mas com uma forte conotação política de resistência ao exercício abusivo do governo, enquanto *parrhesia* política – no sentido de colocar a palavra agonística livre e franca contra as formas assujeitadoras de governo. Ação agonística que guarda um forte sentido de enfrentamento, e, talvez, uma conotação de antagonismo. Estas práticas podem ser interpretadas e classificadas pelos governantes como « sublevações contra a ordem pública » - contra a estabilidade de conjuntos de práticas de governo que não são mais aceitas. De qualquer forma, a questão de como não ser governado permanece muito atual e, ao referimo-nos ao *éthos* crítico como limite ao governo abusivo, implica também em não aceitar incondicionalmente algo como verdadeiro porque quem governa assim enuncia. A *parrhesia* e a atitude crítica, de fato, afrontam o que se é proposto para aceitação ou recusa dos indivíduos em obedecerem, o que lhes é colocado como a prática verdadeira de serem governados. Interpelam e interrogam o governo nos seus efeitos de verdade e conseqüentemente, a verdade nos seus efeitos de poder. Esta questão articula poder, verdade, ética e sujeito, estabelecendo a relação entre *éthos* parrhesiático e *éthos* crítico como práticas de liberdade, inseridas nas lutas de afrontamento contra as técnicas de governo individualizador e totalizante, visando maior autonomia e liberdade dos sujeitos, afrontando de modo insolente o governo e buscando romper com a condição excessiva de seus assujeitamentos, ultrapassando seus limites e na recalcitrância da liberdade, exercerem a atitude de se recusarem a serem governados abusivamente; em desobedecerem os que os conduzem se a maneira de serem conduzidos obstruir a

⁵¹³ RAJCHMAN, J. *FOUCAULT : A liberdade da Filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 198, p. 59.

⁵¹⁴ FOUCAULT, M. *Le Monde*, 11 de maio de 1979. (Ver. FOUCAULT, M. Inutile de se soulever ? *Dits et écrits II*, 2001, pp. 790-791)

possibilidade de um maior exercício em governar a si mesmos; em constituírem-se subjetividades mais livres, de modo criativo e estético.

Mas podemos nos questionar: do quê o homem precisa tentar, de fato, se tornar mais livre? Das formas de dominação e coerção abusivas, pelas quais as forças vitais dos indivíduos são dirigidas e orientadas. Liberar, exatamente, as capacidades de revolta perante essas formas que pertencem também à vida e à sua recusa de ser limitada. Trata-se de se revoltar contra as opressões, de denunciar o intolerável, de condenar aquilo que violenta a vida e sua realização. Por outro lado, e também muito importante, trata-se também de inventar novas formas de vida, de criar estilizações inéditas da existência. Estamos nos referindo a modos de se buscar um maior autogoverno? Obviamente este é o principal objetivo a ser traçado: governar-se mais a si mesmo. Todavia, precisamos atentar exatamente a como esta aposta em maior liberdade pode levar a uma situação inversa. Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault mostra como o capitalismo gestor, da Escola de Chicago, faz um apelo a todos para que se tornem empreendedores de si mesmos, para construírem suas vidas como um empreendimento. Temos a alusão ao *homo oeconomicus*. O que se pode observar são os efeitos políticos ou éticos do neoliberalismo – afinal, cada indivíduo é convidado a construir uma relação consigo mesmo de acordo com o empreendimento; significando que, em suas relações sociais e em seu lazer, o sujeito deverá perguntar-se sempre: será que estou fazendo o investimento certo? Neste modelo, considera-se a si mesmo como um capital a ser valorizado. Entende-se que a força desse modelo está no fato de que ele supõe justamente a liberdade e a autonomia do sujeito. Contudo, a esta autonomia, o neoliberalismo confere uma forma determinada: a do empreendimento. Fazendo menção a Lazzarato, podemos apontar que a noção de cidadania em nossa atualidade está gerida pelo mercado de vidas da biogovernamentalidade neoliberal. No capitalismo contemporâneo, destaca o autor, “o governo das desigualdades está estritamente acoplado à produção e ao governo dos modos de subjetivação.”⁵¹⁵ Embora proceda em sua análise, utilizando-se do conceito político de despossuídos e possuidores de poder, não se pode deixar de observar que Lazzarato, denuncia o engodo presente na concepção de um conceito jurídico que, na verdade, está normalizado por uma biopolítica reclassificada pela razão governamental liberal, como no caso da cidadania. O *homo oeconomicus* é um tipo de sujeito cidadão da modernidade. O próprio Lazzarato adverte que as sucessivas crises econômicas levaram ao surgimento de uma

⁵¹⁵ LAZZARATO, M. *Enunciação e Política : uma leitura paralela da democracia- Foucault e Rancière*. In. Foucault : filosofia & política/Guilherme Castelo Branco, Alfredo Veiga-Neto (orgs.) – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2011, p. 301.

subjetividade inédita que, segundo o pensador, ocupa todo o espaço público: o *homem endividado*⁵¹⁶, o que não se restringe aos indivíduos, mas às populações, agenciando-se a vida dos indivíduos no coletivo.

Por este motivo, o autogovernar-se é o modo de exercício da liberdade que requer, não apenas um esforço permanente, mas também, a busca de exercê-lo com a maior criatividade possível. Destaque-se exatamente o que caracteriza a tensão agônica entre poder e liberdade – não somente sobre o governo dos outros, mas como também uma luta contínua sobre si mesmo, fazendo, do caráter agonístico, algo inerente à liberdade (que não pode ser compreendida como inerente à natureza humana e que também nunca será uma conquista plena, pois sempre requererá a condição agônica que a coloca como prática constante). Esta é a propriedade essencial da liberdade em Foucault: seu caráter agonístico que se desenvolve através da interpelação pela palavra pública e verdadeira. Mas, então, qual é o grande campo de batalha? Como o próprio autor define:

Há um combate pela verdade ou, ao menos, em torno da verdade – entendendo-se mais uma vez, que por verdade não quero dizer o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeito específico de poder; entende-se também que não de um combate “em favor” da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha. É preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais em termos de verdade/poder⁵¹⁷.

Philippe Chevalier afirma de modo muito interessante, que temos a articulação de duas formas de dizer a verdade: “temos a verdade segundo o poder e a verdade ligada às lutas de resistência. O trabalho sobre nossos limites seria para o poder a parte do labor paciente, enquanto o trabalho no centro das práticas de resistência seria a parte ligada à impaciência da liberdade.”⁵¹⁸ O trabalho crítico-filosófico tem de levar em conta o fato de que não existe governo sem referência à verdade – seja como dogma, seja como conhecimento individualizante, seja como fundamento para o desenvolvimento de um conjunto de técnicas de conduta. As relações de poder, na modernidade, ao envolverem e instaurarem regimes de verdade, abrem brechas para as disputas que são travadas no terreno em que as verdades são constituídas. A obediência ao governo oferece razões – pelas quais os governados deveriam fazer o que lhes é determinado – como razões verdadeiras a serem aceitas e obedecidas como sendo a forma ideal para melhor serem conduzidas, protegidas e salvas (características, ainda presentes, do pastorado). Todavia, levando-se em conta que o

⁵¹⁶ LAZZARATO, M. *La fabrique de l'homme endetté: essai sur la condition neoliberal*. Paris: Éditions Amsterdam, 2011, p. 82.

⁵¹⁷ FOUCAULT, M. *Verdade e Poder*. Microfísica do Poder, 1996, p. 13.

⁵¹⁸ CHEVALLIER, P. *MICHEL FOUCAULT: Le pouvoir et La bataille*. Nantes: Éditions Pleins Feux, 2004, p.78.

governo não determina fisicamente a conduta de objetos meramente passivos, o ser governado suscita que os governados tenham o direito de também poderem questionar essas razões ditas como verdadeiras e únicas para o seu governo ou, melhor dizendo, a liberdade de interpelar os governantes – o que se torna algo arriscado, pois nada garante que o poder não seja exercido contra alguém que demande a *parrhesia*. Que precisa ser interpretada como o exercício da coragem de praticar o *éthos* parrhesiástico, dotado com o arraigamento político e ético que possibilita colocar a questão do sujeito e da verdade na articulação entre governo de si e dos outros. Então, partindo da noção da *parrhesia*, como noção política, sem desligá-la do sentido ético, sendo creditada como força moral para não ser limitada pelo poder político, estabelecendo sua prática como um cuidado de si, harmonizando fala com ato, Foucault pode articular os modos de verificação, com o estudo das técnicas de governamentalidade e a das práticas de si, já no curso *Le Gouvernement de soi et de autres*. Desta forma, o parrhesiastes não se encontra apartado do convívio com outros. Estabelece-se, assim, também uma situação política, caracterizada pela condição de conflito eminente onde se insurja a voz de alguém com menos poder do que o *Outro* para fazer transparecer uma atitude implicada na “coragem da verdade”. Foucault utiliza dois exemplos interessantes: um professor pode ensinar aos seus alunos determinada verdade, entretanto, ele não é um *parrhesiastes*, pois não existe nenhum risco assumido nessa relação. Por outro lado, o filósofo que não teme apontar todas as fragilidades e problemas de um governo ditatorial e tirânico é um *mestre da parrhesia*, justamente pelo fato de que ele, ao proferir determinada crítica, coloca em risco a própria vida.⁵¹⁹ Temos aqui, sem dúvida, a própria inserção de Foucault enquanto exercendo sua vida filosófica como atividade de diagnosticar o presente, como um trabalho do pensamento sobre o pensamento, o exercício de uma arte de existência como um trabalho sobre si mesmo. Como afirma Gros: “Uma ética cínica da *parrhesia* é a verdade pondo a vida à prova: trata-se de constatar até que ponto as verdades suportam ser vividas e de fazer da existência o ponto intolerável da verdade.”⁵²⁰ Independentemente do *éthos* parrhesiástico estar personificado em Sócrates, nos estoicos ou cínicos, o essencial é a expressão comum do seu *éthos* filosófico intelectual – que pode ser interpretada como uma filosofia marginal, reorientando todo o sentido de um pensar e agir outro (colocando-se na contramão da filosofia que se consolidou na modernidade como afirmação da verdade da verdade, um conhecimento ou saber que se afirma a si mesmo). A atitude da verdade parrhesiástica, nesta versão, se consolida como uma forma de ruptura com a mesmidade do

⁵¹⁹ FOUCAULT, M. *Le Courage de La Vérité*, 2009, pp. 12-13.

⁵²⁰ GROS, F. *A Parrhesia em Foucault*. In. FOUCAULT. *A coragem da verdade*, 2004, p. 165.

que se pensa e como se age, escandalizando as práticas de assujeitamento. Nesta condição, a Filosofia não se apresenta como o discurso de verdade para a ação política ou mesmo o filósofo – não deve se localizar no interior do que se denomina de prática política, mas, como observa Dekens: “La philosophie, comme philosophie de l’actualité, devra s’accompagner de une réflexion éthico-politique sur le lien à établir librement entre le rapport que nous avos au pouvoir et à la vérité et la conduite que nous avons á tenir.”⁵²¹ O fio condutor de toda esta reflexão é, no fundo, como afirma Roger Pol-droit: “A ideia de que a verdade é sempre, apenas, o produto de um jogo de forças, o resultado de um agenciamento – complexo, singular, móvel – de poderes em luta, e não alguma realidade incorruptível e eterna.”⁵²²

Por este motivo, para Foucault, a filosofia precisa tratar, de modo original e inédito, sua relação com a política. A filosofia aparece como indispensável para a política. O filósofo deve falar com franqueza e se engajar nas lutas políticas movido apenas pelo seu modo de ser no interior das práticas de poder. Nesta perspectiva, deve-se sempre provocar as resistências, permitindo que as vozes dos governados possam se exprimir. Deve-se diagnosticar as novas possibilidades de ação e práticas de liberdade que buscam exatamente limitar o abuso das governamentalidades dominantes. Partilhar o ideal de liberdade significa pensar sobre a relação entre vida e política como uma política da arte de viver e não como uma biogovernamentalidade sobre a vida. O importante é que, para Foucault, a filosofia abre um espaço de liberdade; e que uma crítica política passa exatamente pela análise de nossos limites, se refletindo, assim, como análises sobre a própria prática da liberdade. Como Gros enuncia: “A estrutura parrhesiástica da filosofia”⁵²³ a imputa de uma atividade como prática da palavra da verdade e uma posição agonística ética-política de conduta.

⁵²¹ DEKENS, O. *MICHEL FOUCAULT*. La vérité de mes livres est dans l’avenir, 2008, p.53.

⁵²²POL-DROIT, R. *MICHEL FOUCAULT / Entrevistas*. Trad. Vera Portocarrero & Gilda Gomes Carneiro. São Paulo : Edições Graal, 2006, p.38.

⁵²³GROS, F. *Le gouvernement du si et de autres*. Situation du cours. p. 348.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, T. **El último Foucault**. 1. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- ARAÚJO, I. L. **FOUCAULT e a crítica do sujeito**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2008.
- AAVV. **Michel Foucault philosophie: rencontre international**, Paris – 9, 10, 11 Janvier, 1988. Paris: Seuil, 1989.
- BARRET- KRIEGEL, B. MICHEL FOUCAULT et L'ÉTAT DE POLICE. In. **Michel Foucault Philosophie. Rencontre Internationale**. Paris 9, 10, 11 – Janvier. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- BRAGA JR, M. **Michel Foucault – a legitimidade e os corpos políticos**. São Paulo: Ed. Manole, 2007.
- BRUGÉRE, F., LE BLANC, G., SPECTOR, C. et TERREL, J. (Orgs.) DOSSIER: **Foucault et Le Lumières**. N. 8, Segundo semestre de 2006.
- CÂMARA LEME, J. L. FOUCAULT, KANT E A CRÍTICA POLÍTICA. In. **Kant e-prints**, série 2, v. 6, n. 2, p. 113, jul-dez., 2011.
- _____. A Desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In. **Foucault e o Cristianismo**. Candiotto, C. & Souza, de P. (Orgs.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Estudos Foucaultianos)
- CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. 1ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010. (Coleção Estudos Foucaultianos).
- _____. Cuidado da vida e dispositivo de segurança: a atualidade da biopolítica. In. **FOUCAULT: filosofia & política**. Castelo Branco, G. & Veiga-Neto, A. Belo Horizonte : Ed. Autêntica, 2011.
- _____. & DE SOUZA, P. **FOUCAULT e o Cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CASTELO BRANCO, G. & VEIGA-NETO, A. **FOUCAULT: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Estudos Foucaultianos)

CASTRO, E. **Vocabulário FOUCAULT**. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Kohan. 1. Ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009.

CHEVALLIER, P. **Michel Foucault: Le pouvoir et la bataille**. 1.ed.Nantes: Éditions Pleins Feux, 2004.

COLOMBANI, M. C. **FOUCAULT y lo político**. Buenos Aires: Prometeo libros, 2008.

_____ **A Constituição do Sujeito na *pólis* Clássica**. Tradução de Alexandre Santos de Moraes. Rio de Janeiro: Ed. Ítaca, 2012.

DEKENS, O. **MICHEL FOUCAULT**. La vérité de mes livres est dans l'avenir. Paris : Armand Colin, 2008.

DELEUZE, G e GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELRUELLE, E. **Metamorfoses do Sujeito: A ética filosófica de Sócrates a Foucault**. Tradução: Susana Silva. 1. Ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

DREYFUS, L. H. & RABINOW, P. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. 2. Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

DUARTE, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUSO, G. (org.) **O Poder. História da Filosofia Política Moderna**. Tradução de Andrea Ciacchi. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

ESCOBAR, H. (org.) **Michel Foucault: dossier**. 1. ed. Rio de Janeiro: Taurus editor, 1984.

EWALD, F. **L'État de Providence**. Paris: Gallimard, 1986.

FARHI NETO, L. **Biopolíticas**. As formulações de Michel Foucault. Florianópolis: Cidade Circuito, 2010.

FOUCAULT, M. **L'archéologie du savoir**. Paris : Gallimard, 1968.

_____. **Discours and Truth : The Problematization of Parrhesia**. (Six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct- Nov. 1983) In. www.Foucault.info

_____. **L'écriture de soi**. Corps écrits, s/1, 1983.

_____. **Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung**. Bulletin de la Société française de philosophie, vol 82, n. 2, avr/juin, 1990.

_____. **História da Sexualidade 2**. O uso dos prazeres. Trad. Maria Tereza da Costa Albuquerque. 2. ed. Rio de Janeiro : Edições Graal, 1994.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1996.

_____. **História da Loucura**. Tradução Jose Teixeira Coelho Neto. 5 ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997.

_____. **Resumo dos Cursos do Collège de France**. (1970-1982). Tradução de Andréa Daher ; consultoria de Roberto Machado. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997.

_____. **As palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1999.

_____. **Estética, ética y hermenêutica**. Tradução: Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. **L'herméneutique du sujet**. Cours au Collège de France (1981-1982). Paris: Gallimard, 2001.

_____. **Dits et écrits II**, 1976-1988. 2. ed. Paris; Gallimard, 2001.

_____. **Fearless Speech**. Los Angeles, Semiotext, 2001.

_____. **Segurança, Território, População**. Cursos do Collège de France. (1977-1978). Tradução : Eduardo Brandão. São Paulo : Martins Fontes, 2009.

- _____. **Historia da sexualidade 1.** Vontade de Saber. Trad. Maria Thereza Albuquerque & J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. **Vigiar e Punir:** nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 30. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.
- _____. **O Poder Psiquiátrico.** Curso do Collège de France (1973-1974). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **É Preciso Defender a Sociedade.** Curso do Collège de France (1975-1976). Tradução de Carlos Correia M. de Oliveira. Lisboa: Livros Brasil, 2006.
- _____. **The Politics of Truth.** Translated by Lysa Hochroth & Catherine Porter. Los Angeles: Semiotext, 2007.
- _____. **Le Gouvernement de Soi et des Autres.** Cours au Collège de France (1982-1983), Paris: Gallimard/Seuil, 2008.
- _____. **Le Courage de La Vérité .** Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984. Paris : Gallimard, 2009
- _____. **Nascimento da Biopolítica.** Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2010.
- _____. **Os Anormais:** curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão – São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.
- _____. **Do Governo dos Vivos.** Curso no Collège de France – 1979-1980 (Excertos). Tradução de Nildo Avelino. São Paulo: Centro Cultural Social/Achiamé, 2010.
- GARCÉS, M. La Vida como concepto político. *Filosofia Pós-Metafísica*. Antônio C. Maia & Guilherme Castelo Branco (Orgs.) 2. Ed – Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006.
- GROS, F. (Org.) **FOUCAULT: A Coragem da Verdade.** Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Editora Parábola, 2004.
- _____. **Michel Foucault.** *Philosophie Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. **Michel Foucault**. Paris: PUF, 2007.

GUATTARI, F & ROLNIK, S. **Micropolítica : as cartografias do desejo**. Petrópolis :
Vozes, 2007.

GUTTING, G. **The Cambridge Companion to Foucault**. New York : Cambridge University
Press, 1994.

KAMINSKY, G. **El yo minimalista**. Conversaciones com Michel Foucault. Traducción de
Graciela Staps. Buenos Aires: La marca editora, 2003.

KANT, I. **O Conflito das Faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?** Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

KRAEMER, C. **Ética e Liberdade em Michel Foucault**. Uma leitura de Kant. São Paulo:
EDUSC, 2011.

LE BLANC, G. *Le sujet de la folie ou naissance de l'homme moderne*. **Foucault et lês
Lumières**, 2006.

LEGRAND, S. **Les Normes chez Foucault**. Paris: PUF, 2007.

LAZZARATTO, M. **La Fabrique de L'Homme Endetté**. Essai sur la condition néolibérale.
Paris: Éditions Amsterdam, 2011.

_____. *Enunciação e Política: uma leitura paralela da democracia – Foucault e
Rancière*. In. **Foucault: filosofia & política**. Castelo Branco, G. & Veiga-Neto, A. (Orgs.) –
Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MAHON, M. **The Cambridge Companion to Foucault**. New York: Cambridge University
Press, 1994.

MAIA, A. C. & CASTELO BRANCO, G.(Org.) **Filosofia Pós-Metafísica**. 2.ed. – Rio de
Janeiro : Arquimedes Edições, 2006.

MONOD, J. et al. **Michel Foucault Philosophe**. Rencontre Internationale- Paris, 9, 10, 11
Janvier 1988. Paris : Éditions du Seuil, 1989.

OKSALA, J. **FOUCAULT**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro ; Zahar, 2011.

POL-DROIT, R. **MICHEL FOUCAULT / Entrevistas**. Trad. Vera Portocarrero & Gilda Gomes Carneiro. São Paulo : Edições Graal, 2006.

_____. **Um Passeio pela Antiguidade**: na companhia de Sócrates, Epicuro, Sêneca e outros pensadores. Tradução de Nicólis Nyimi Campanário. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

PASSOS, F. C. IZABEL (org.) **Poder, normalização e violência** : incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte : Autêntica, 2008.

PORTOCARRERO, V. **As Ciências da Vida**. De Canguilhem a Foucault. Rio de Janeiro : Editora Fiocruz, 2009.

PRADO FILHO, K. **Michel Foucault**: Uma História da Governamentalidade, Florianópolis/SC: Ed. Insular/Achiamé, 2006.

_____. **Michel Foucault**: *Uma História da Governamentalidade*, Florianópolis/SC: Ed. Insular/Achiamé, 2006.

RABINOW, P. **The Foucault Reader**. Trans. Catherine Poter. New York : Pantheon, 1984.

RAGO, M. & VEIGA-NETO, A. **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2006.

RAJCHMAN, J. **FOUCAULT : A liberdade da Filosofia**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor,1987.

SARDINHA, D. Um silêncio de Foucault sobre o que é a política. In. **FOUCAULT. filosofia & política**. Castelo Branco, G & Veiga-Neto, A. (Orgs). Belo Horizonte : Autêntica editora, 2011.

SATO, Y. **Pouvoir et Résistance**: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser. Paris: L'Harmattan, 2007.

SEHELLART, M. *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*. **Tempo Social** ; Rev. Sociol. USP, S. Paulo : 7(1-2), out. 1995.

_____. **As Artes de Governar.** Do regime Medieval ao conceito de governo.

Tradução de Paulo Neves. São Paulo ; Ed. 34,2006.

SIMONS, J. **Foucault & the political.** New York : Routledge, 1995.

WELLAUSEN, S. A **Liberdade no pensamento de Michel Foucault.** São Paulo : Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1993.

_____. **Michel Foucault : parrhésia e cinismo.** *Tempo Social*, Rev. Sociol.

USP, São Paulo, 8 (1) : maio de 1996.

VEYNE, P. **Foucault revolucionou a história.** In: *Como se escreve a história*; Foucault revolucionou a história. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1982.

ZARKA, Y. **Figures du pouvoir.** Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault.

Paris: PUF, 2001.