

## **Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética\***

*Inês Lacerda Araújo<sup>1</sup>*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

### **Resumo**

Foucault aborda a questão do sujeito de forma a problematizar as filosofias de estilo cartesiano, as ilusões das filosofias do sujeito. Nosso objetivo é mostrar os passos essenciais dessa crítica em sua obra, ressaltando três momentos, o da objetivação do sujeito, o da sujeição ao saber/poder normalizador, e o da subjetivação através de tecnologias do eu. Para tal procede arqueogeneologicamente, relacionando as práticas discursivas com as práticas não-discursivas, para chegar ao sujeito moderno e à so-

### **Abstract**

Foucault deals with subject so as to criticize the Cartesian-style philosophies of the subject and their illusions. This paper aims at pointing out the basic steps of this criticism in Foucault's work. Three moments are emphasized, namely the subject's objectivation by the sciences, the subject's subordination to power, and the constitution of the self by means of ego technologies. Foucault's strategy is archaeogenealogical, i.e. he connects verbal practices with non-verbal ones, in order to understand certain

\* Foucault, an archeogenealogist of knowledge, power and ethics

<sup>1</sup> Endereço para correspondências: Rua Raphael Papa, 557, Jardim Social, Curitiba, PR, CEP 82530-190 (ineslara@matrix.com.br).

cidade disciplinar, controladora. Nesse sentido, as ciências humanas, especialmente a psicologia e a psicanálise, não libertam, pois também produzem verdade, não por razões epistemológicas nem ideológicas, mas por estratégias de saber/poder. Sua política da resistência concilia-se com uma política de constituição de si numa atitude estética, através de atos de liberdade, uma forma ética de existência. Concluiremos que isso é possível, mesmo com os jogos de verdade produzindo indivíduos sujeitados.

aspects of modern subject and society as a normative, controlling institution. In this regard, Psychology and Psychoanalysis represent strategies of both power and knowledge. Foucault's resistance to politics stems from his aversion to the policy of self-constitution from an aesthetic perspective, by means of free acts connected with existence as ethically conceived. The conclusion of this paper is that this is possible, given that subjected individuals are produced by certain games of truth.

**Palavras-chave:** Sujeito; arqueologia do saber; genealogia do poder; psicanálise; ética.

**Keywords:** Subject; archaeology of knowledge; genealogy of power; psychoanalysis; ethics.

**E**ste estudo resulta de uma observação que Foucault fez a respeito de sua obra, em uma entrevista a Dreyfus e Rabinow. Afirma que ele tratou de três modos de objetivação que transformaram o ser humano em sujeito: as práticas discursivas (domínio do saber), as práticas disciplinares (domínio do poder) e as confessionais (domínio da ética).

<sup>2</sup> Segundo Habermas, em *O discurso filosófico da modernidade*, Foucault desenvolveu sua tese de que o poder – e não as épistêmês – é responsável pela constituição do sujeito, pela vontade de saber, porque teria ficado “irritado com a afinidade que obviamente existe entre sua arqueologia das ciências humanas e a Crítica de Metafísica da Idade Moderna de Heidegger” (1990, p.251). O conceito de ser não sai da autotematização do sujeito. Discorda-se aqui dessa interpretação de Habermas, uma vez que a Foucault interessa quais são as regras de formação dos discursos, ao passo que Heidegger voltou-se a uma interpretação da história do ser dos entes, a verdade é avaliada pela historicização do ser dos entes. Já Foucault preocupou-se com as interpretações provenientes de práticas de poder, como mostrei no último capítulo de Foucault e a crítica do sujeito. Isso não quer dizer que Foucault não admirasse a obra heideggeriana, que não fosse um leitor atento de Heidegger (cf. ARAÚJO, 2000, p.197). Em *Dits et écrits* (v.IV, p.703) afirma: “Todo meu futuro filosófico foi determinado pela minha leitura de Heidegger [...] Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada! Ao passo que Nietzsche e Heidegger, isso foi um choque filosófico!” (1994, v.IV, p.703).

Para tanto, ele procede como um arqueólogo, escava os domínios do saber de uma época que estão estabilizados em formações discursivas, e servem como material para a crítica que o genealogista faz do poder desses mesmos discursos, quando relacionados a práticas não-discursivas, como as disciplinares, as tecnologias do eu, a normalização.

### O procedimento arqueogenealógico

O domínio de trabalho de Foucault (1926-1984), o campo de sua reflexão, é a história do presente, a questão de como nos tornamos esse indivíduo que objetivou a si por meio de ciências (*As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*), esse sujeito dividido em normal e anormal, disciplinado, controlado (*História da loucura e Vigiar e punir*), e esse sujeito que forjou tecnologias para constituir um “eu”, uma subjetividade (*História da sexualidade*). As marcantes influências em seu pensamento foram o movimento estruturalista, a história “epocal” do ser de Heidegger<sup>2</sup> e, principalmente, a genealogia de Nietzsche. Da epistemologia francesa, ele retirou as noções de descontinuidade, de irrupção, de acontecimento discursivo, que compõem sua arqueologia.

Para isso, ele analisa os delineamentos, os arquivos do saber de uma época, tal como se fosse um trabalho de arqueólogo, mostrando como eles são constituídos de diferentes formas em cada *épistémê*, de modo a responder a diferentes necessidades. Um objeto não se encontra pronto na realidade, bastando ir até ele, descobri-lo, estudar sua organização interna. Um objeto é armado numa trama de relações nas chamadas “formações discursivas”, que permitem mostrar seu lugar e seu uso por um dado saber. Por exemplo: o modo como a loucura entrou no campo do saber médico faz da loucura objeto de saber; a tendência da modernidade em “psicologizar” e “medicalizar” as relações humanas faz da normalidade o parâmetro de avaliação do corpo saudável; o tema da circulação das riquezas mostra a moeda como meio universal de troca; o ser vivo, como tendo uma estrutura invisível, dá início à vida como objeto por excelência da biologia.

Foucault vê o homem como um ser que pensa a si próprio e o faz de modos diferentes em configurações históricas também diferentes. Daí fazer a história dos diversos modos pelos quais ele pensou e como esses modos de pensamento se ligam à sociedade, à política,

à economia, à história e também a certas categorias bem gerais, bastante distantes de princípios ou formas *a priori* de uma racionalidade transcendental. Ele não faz uma história das idéias, nem uma história da evolução da ciência, nem sobre se certo pensador ou cientista está correto ou não. Foucault analisa o modo como o saber se dispõe, vai se constituindo, fabricando temas e produzindo verdades. Seu objetivo é mostrar que, se os saberes foram sendo produzidos, não se deve tomá-los como simplesmente verdadeiros ou falsos, o que pode interessar do ponto de vista epistemológico, mas não do ponto de vista arqueológico. Assim, podemos criticar e destruir certas evidências, certas certezas, uma vez que estaremos desobrigados de comensurar, de fazer ciência.

A partir de fins dos anos 1960, com *Ordem do discurso* e textos preparados para as aulas no Collège de France, reunidos numa edição italiana sob o título de *Microfísica do Poder, Vigiar e Punir e História da Sexualidade*, Foucault adota o procedimento genealógico, o qual se mostra mais apropriado para pensar certas práticas, como a loucura (mesmo sendo *História da loucura* anterior, nela o poder já era questão), a medicina, a prisão, a sexualidade. Trata-se de *práticas não discursivas* que sujeitam os indivíduos a mecanismos de poder; o indivíduo moderno “nasce” de relações de saber e poder; os sistemas filosóficos e as ciências, especialmente as ciências psicológicas e as ciências bioestatísticas, que são vistas pelo ângulo epistemológico e consideradas como *métodos de conhecimento*, para Foucault, em contrapartida, são um *produto de certas transformações históricas*. O genealogista aborda as práticas que tomam o ser humano como objeto de estudo científico, cujo resultado é a formação de um novo tipo de saber. Esse saber, afirma Foucault, “é organizado em torno da norma que possibilita controlar os indivíduos ao longo de sua existência. Essa norma é a base do poder, a forma do poder/saber que dará lugar *não* às grandes ciências da observação [...], mas àquelas que chamamos de ‘ciências humanas’: Psiquiatria, Psicologia, Sociologia” (1994, p.595).

Entendemos, ao contrário da maioria dos estudiosos de Foucault, que o procedimento genealógico não substituiu a descrição arqueológica, isto é, não dispensou o uso dela, porque o tema do poder já estava presente na descrição arqueológica dos discursos. O procedimento arqueológico continua apropriado para circunscrever as práticas discursivas, enquanto o genealogista relaciona-as às demais práticas. Dentre os estudiosos que consideram haver duas fases distintas na obra de Foucault,

estão Habermas, que, em *O discurso filosófico da modernidade*, insiste na diferença entre as abordagens arqueológica e genealógica; Eribon que, em sua biografia, afirma que o foco deslocou-se “da ordem do discurso para as práticas sociais” (1990, p.218); Merquior, o qual sustenta que “agora, o nome do jogo é o poder” (1985, p.128); a mesma interpretação é dada por R. Machado, como se depreende de sua Introdução à coletânea *Microfísica do poder*, onde mostra que a arqueologia explica como os saberes aparecem e a genealogia é uma análise do “porquê” desses saberes; e Ternes, que diz que *Arqueologia do saber e A ordem do discurso*, marcam o “fim de um período” (1998, p.97).

Consideramos Foucault um arqueogenealogista, isto é, nele a função do arqueólogo não desaparece, porque o tema central não é o poder, como ele afirmou em entrevista a Dreyfus e Rabinow, e sim o sujeito, e, para dar conta desse tema, continua a analisar as formações discursivas, mesmo após a virada genealógica, considerando-as material fundamental para o genealogista trabalhar. Isso implica que Foucault descreve o modo como um objeto se delinea para o saber, e, em seguida, esse material é interpretado genealógicamente. Seguimos a tese de Dreyfus e Rabinow, que consideram que Foucault elabora uma análise interpretativa, em que o arqueólogo usa as formações discursivas como meio para isolar temas, conceitos, objetos de análise, os quais serão tratados pelo genealogista, que localiza essas práticas e considera o seu papel para disciplinar, normalizar, medicalizar. Eles propuseram essa hipótese ao próprio Foucault, que concordou com ela. A arqueologia é posta a serviço da genealogia, especialmente em suas últimas obras, e assume uma nova feição, a de “reconstrução de sistemas de práticas que possuem uma inteligibilidade interna [...] a racionalidade interna dos discursos e das práticas que ela estuda” (DREYFUS e RABINOW, 1984c, p.351).

O procedimento arqueogenealógico é crítico por excelência, mostra que aquilo que tomamos por evidente e certo foi saber produzido, tem um lugar, uma marca. Por isso mesmo, pode ser criticado, transformado e até mesmo destruído. Foucault considera que a filosofia pode mudar alguma coisa no espírito das pessoas. Aquilo que se toma por óbvio é fruto de um certo tipo de dominação, embutida em saberes que carregam poderes, e que a própria humanidade produziu. Esse é o trabalho do genealogista, crítico do presente, desestabilizador das evidências. Não há necessidades universais na existência humana. Tal como Nietzsche,

o filósofo/historiador vê o lado cinza da história. Enquanto a história tradicional é finalista, contínua, progressiva, para o genealogista, não há essências fixas, leis de base, nem verdade fundamentada em moldes metafísicos. As recorrências, os jogos localizados dispensam a busca de um sentido mais profundo, causal. Seu olhar contempla a superfície, detectando nossas máscaras, atento a detalhes, a minúcias.

O sujeito moderno é fruto de certas interpretações, que, muitas vezes, cristalizam-se em essências, que provêm de práticas. Como não há o segredo, pois tudo é já interpretação, o arqueogenealogista não é um exegeta, quer dizer, não faz hermenêutica, não busca o sentido escondido, nem a proliferação de sentido, porque as interpretações foram impostas e os limites são elas mesmas que traçam, mediante regras, institucionalização de práticas, estabilização de sistemas, cujo funcionamento cria valores, saber, poder. O genealogista faz a história dessas interpretações, e o que ele analisa e deixa à mostra não é a verdade, mas sim as dispersões, os acidentes, os erros, as “velhas mentiras”, como expressa Nietzsche.

As instituições são arbitrárias, criadas, daí haver espaço para a liberdade, para a criação, para a crítica e para certas mudanças. Por exemplo, cabe questionar o hospital psiquiátrico, a prisão, a cientificização das relações humanas, a disciplinarização da escola etc.

Por isso, Foucault não é um filósofo sistemático, pois se ocupou com a história de certas práticas discursivas e não-discursivas, mostrando que têm sua proveniência e que, portanto, decorrem de certas medidas (jurídicas, técnicas, científicas). Elas são produzidas por certos mecanismos de saber, e são, ao mesmo tempo, o alvo desses saberes. Sua crítica voltou-se para as práticas psicológicas, médicas, penitenciárias, pedagogizadoras, para as práticas autoritárias, para as medidas que garantem governabilidade (aquilo que os administradores têm chamado de “gestão”), cujas consequências mais evidentes são modos institucionalizados que nossa sociedade tem de excluir, marcar, confinar. *Enfim*, trata-se de práticas discursivas produtoras de saber, em suas relações com as práticas não-discursivas, que produzem poder. Elas formam um certo modelo de humanidade, uma idéia normativa do comportamento humano, que passa por universal. Ora, o comportamento humano é particular, circunstancial.

Por subjetividade, a maioria das pessoas entende uma espécie de eu estável, responsável pela identidade, algo profundo, pessoal, intransferível. Foucault, em contrapartida, analisa a subjetividade como uma construção relacionada a modos ou técnicas de si, provenientes de certos fatores e mudanças culturais. Assim Foucault foi, e provavelmente ainda é, 20 anos após sua morte, um filósofo que provoca polêmica, muitas vezes rejeição, porque seu pensamento põe em xeque conceitos e categorias que aceitamos sem exame crítico.

Foucault perturba com esse seu estilo cáustico de pensar. Alguns consideram que ser filósofo é ser racional, ora, Foucault estudou a loucura (irracional), logo, não merece assento no tribunal da razão. O filósofo não responderia, provavelmente, reservaria o riso silencioso de quem apenas considerou imprescindível criticar a cultura moderna, por meio da análise das formas históricas que produziram certos jogos de verdade, responsáveis pelo sujeito moderno. As filosofias do sujeito, como veremos logo mais, fracassaram, porque não produziram novidades no campo do saber e porque, como filosofias do sentido, não deram conta de como os sistemas de sentido e as significações formam-se. Já as filosofias da linguagem e o estruturalismo representaram uma saída interessante para os impasses provocados pelas filosofias do sujeito.

Foucault não pertence a nenhuma dessas escolas ou opções teóricas, sua questão principal, como ele não cansou de dizer em várias entrevistas, foi a questão da genealogia do sujeito moderno, como realidade histórica e cultural, sujeito suscetível de se transformar. O projeto que resume suas obras é o seguinte:

- a) Exame das teorias do sujeito como falante, vivo e produtor. As ciências humanas produziram jogos de verdade, objetivaram o homem por meio de ciências que não são ciências humanas, a biologia (vivo), a economia (produtor) e filologia (falante);
- b) Estudo de instituições que fizeram dos sujeitos objetos de dominação, normalização, exclusão;
- c) Análise das formas de subjetivação, na relação de si para consigo, as chamadas tecnologias de si, produção de verdade, saber e poder acerca de si mesmo.

Afirma Foucault em *Dits et Écrits* (1994, v.IV, p.75): “No curso de sua história, os homens não cansaram de se construir a si mesmos, isto é,

de deslocar continuamente sua subjetividade, de se constituir através de uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes e que não terão fim, e não nos colocarão jamais diante de algo que seria o homem”.

Percorreremos essa trajetória em três momentos: o do saber; o do poder, da verdade e sexualidade; e, finalmente, o do domínio da problematização da ética e estética, ligados à questão da sexualidade. Essa relação da ética e dos estilos de viver, por ele chamados de estética ou estilística da existência, com a sexualidade, geralmente causa estranheza. Para Foucault, sexualidade não é impulso biológico, mas faz parte ou deveria fazer parte de estilos de existência pautados por atos de liberdade, que não poderiam deixar de ser atos éticos.

### **O saber: crítica às filosofias do sujeito**

Em *As palavras e as coisas*, Foucault ilustra o modo de saber do século XV-XVI, com as formas subterrâneas, animais, demoníacas da pintura de Bosch. As coisas falam, e os signos estão nas coisas, bastando um olhar decifrador para descobrir as simpatias e antipatias que reinam no mundo. É impossível que o homem, como sujeito que conhece e como objeto de um saber, figurasse nesse mundo mágico, fantástico. Quando, no século XVII, Descartes analisou o *cogito*, o eu penso, tampouco estava falando do homem. *Las Niñas* de Velásquez traduz a *epistémê*, ou seja, a configuração do saber clássico: é representada num quadro a cena do pintor em seu estúdio, em pleno ato artístico. A representação, isto é, a tradução num discurso daquilo que o pensamento vê, enquadra, ilumina com sua racionalidade e capacidade analógica, ordena o caos do mundo. Representar exclui justamente a possibilidade de qualquer interrogação acerca daquele para quem o quadro é exibido. De fato, o pintor autorretratado ignora o espectador, aquele que dá sentido àquilo que vê. Kant, já no limiar da modernidade, é quem pensou que há um sujeito de conhecimento que organiza, por meio de formas, a experiência. Ainda assim, aquele que conhece é um sujeito universal, o eu é transcendental.

Foi necessário surgir, em fins do século XVIII, ciências acerca da vida (Biologia), do trabalho (Economia Política) e da linguagem (Filologia), para que alguém encarnado, produtor e falante pudesse servir como objeto de saberes que o objetivam, que organizam, em torno da figura homem, todo um conhecimento e que, ao mesmo tempo, mostram que aquele que conhece é concreto, finito, mutável, histórico.

No lugar do “eu penso” de Descartes, há, para ser pensado, o homem vivo, trabalhando e significando. O homem é o “estranho par empírico-transcendental”, pois aquilo que permite conhecê-lo como finito, empírico, não fornece nenhuma certeza, ao contrário, mina, corrói, uma vez que são formas também elas finitas. Sua história é de luta. Sua forma de pensar é determinada pela sua vida finita, à qual ele jamais poderá aceder absolutamente, uma vez que o incognoscível, o inconsciente, o inatual impedem qualquer acesso livre ao *cogito*. Não pode igualmente, encontrar uma origem primeira, pois é histórico. A percepção dessa tensão conflituosa é crítica, ao contrário das filosofias antropologizantes, ou seja, as filosofias do sujeito (fenomenologia e o existencialismo; o positivismo; o marxismo); elas tomam o vivido, a história como explicação do homem e a produção humana, como fundadores do sujeito, determinantes daquilo que é o sujeito. Isso é uma incongruência, pois o material que a história produz e fornece para a análise será inexoravelmente histórico, isto é, condicionado pelo conhecimento e condicionante do conhecimento. Seria preciso supor um sujeito supra-histórico para doar sentido último e definitivo. Ora, o sujeito é constituído por práticas, muitas vezes, mesquinhas, pequenas, que variam. Desconhecer que os produtos humanos não podem servir de fundamento ou de decifração de uma suposta essência humana, ignorar os jogos de verdade que nos constituem, afirmar como os existencialistas que o homem é liberdade, tudo isso leva a trapacear, iludir, mistificar a própria condição humana. O homem pode e deve exercer a liberdade, ao se constituir, e não porque ele seja liberdade em sua essência. Para Foucault, ao contrário do que pensa Sartre, não há uma essência humana, que seria sua existência, entendida como condição ontológica fundamental.

Essas observações permitem compreender o papel do estruturalismo como “consciência inquieta” de nossa época, uma vez que as novas ciências, chamadas por Foucault de “contraciências”, a Psicanálise, a Etnologia e a Linguística, são ciências da estrutura, daquilo que estrutura o homem, portanto, acabam por dissolver o homem como lugar de origem da consciência. As estruturas, o inconsciente, a própria linguagem falando, o discurso do doente, nada disso pode ser considerado o “sujeito mesmo”. Foucault mostra que o movimento estruturalista foi como essa novidade no panorama intelectual e político das décadas de 1950 e 1960,

servindo de oxigênio com relação às filosofias do sentido, da existência como essência, das experiências vividas e organizadas por um eu transcendental.

Nesse sentido, o estruturalismo funcionou como agulhão crítico aos humanismos redentores. Às filosofias do sujeito, Foucault contrapõe o concreto, a racionalidade, a análise do surgimento de formas de saber que constituem o sujeito. Após Schopenhauer, Nietzsche, Freud, o problema do sujeito tornou-se imperioso. Se pensarmos que, para o existencialismo de Sartre, não há inconsciente (Sartre chegou a afirmar que o estruturalismo “é o último refúgio da burguesia”), podemos melhor avaliar o que representou Lacan, afirmando a dependência do sujeito quanto a significantes. Lacan mostrou a inutilidade das filosofias do sujeito, ao analisar os mecanismos do inconsciente. É ingênuo pensar numa essência humana, fixa, sem condicionamento, mesmo porque há diversas culturas, como mostrou Lévi-Strauss, nas quais funcionam regras, o que prejudica definitivamente a visão hegeliana de uma racionalidade crescente; prejudica igualmente a busca de uma essência para o homem (esteja ela na existência, no modo de produção ou mesmo no *dasein*).

Desse modo, não há como ater-se ao Mesmo, às identidades, ao sujeito como categoria, como mente, como razão. Sartre, ao postular o sujeito livre, doador de sentido ao mundo, não tem como explicar por que, então, esse sujeito nunca se realizou plenamente! Foucault, em contrapartida pergunta: O sujeito é a única forma de existência possível? Não haverá outras experiências nas quais não mais é dado o sujeito? Não há experiências que possam quebrar a relação consigo na busca de uma identidade última, de um “eu profundo”? Por que, pergunta-se Foucault, não voltar sempre, não buscar sempre?

Para Foucault, há regras que constituem tanto o sujeito como o objeto. A loucura como objeto do saber médico-científico somente surgiu no século XIX, e a esse objeto correspondeu a construção de um sujeito “razoável”, único, que pode conhecer a loucura. Ora, esse saber não é inocente. Nele funciona um certo tipo de poder, e o saber/poder opera uma nova relação do sujeito consigo, uma nova subjetividade. O sujeito modifica-se por meio daquilo mesmo que ele conhece, o que pode levar a construir novos objetos e novas formas de subjetividade, isso tudo em meio a modificações históricas, sociais e culturais. No caso da loucura,

por exemplo, o controle das populações por parte do Estado, o capitalismo crescente e a urbanização produziram o espaço médico do asilo, que implica saber e poder do médico, objetivando a loucura como doença. Ora, essa é uma modificação na ordem do saber e também das funções dos discursos médicos.

### **O poder como estratégia: controle do corpo como controle da “alma”**

Há um novo modo de subjetivação, a partir da segunda metade do século XVIII. Seu ponto de partida é a análise de como os homens, em sua história, relacionam-se uns com os outros, produzindo verdades que acabam por ser um instrumento para a exclusão, a normalização, a dominação, a disciplinarização, a vigilância, a punição. Para ajustar a população crescente aos mecanismos de produção capitalista, surgiu um novo tipo de poder, um poder relacional, produtor de uma anatomopolítica dos corpos. Seu resultado é o indivíduo disciplinado, corrigido, examinado, vigiado, de modo tal que ele possa exercer suas atividades com o mínimo de dispêndio de energia e o máximo de eficácia. Seu corpo, sua anatomia, tem serventia política, torna-se máquina de produzir. Ao mesmo tempo, a biopolítica tece mecanismos de regulação das populações, pelo controle de taxas de natalidade, políticas de saúde pública e outras práticas que transformam a sociedade em uma eficiente máquina de produção. Nessa sociedade disciplinar, a sexualidade não tem o papel de liberar, de acabar com a repressão sexual. Pelo ângulo de um poder concebido como exclusivamente repressivo, num modelo tradicional, jurídico-político, é possível considerar o indivíduo como esmagado e sua individualidade destruída. Não é esse o ângulo de Foucault. Para ele, o sujeito é constituído, há um tipo de poder relacional que produz o indivíduo como sujeito, em dois sentidos: sujeitado ao saber do outro e podendo pensar a si mesmo como sujeito.

O modelo jurídico-político-formal de poder não dá conta do funcionamento dos mecanismos da sociedade disciplinar e da vontade de saber e de como, ao se modificarem as relações de poder, um novo tipo de subjetividade foi forjado. Ao analisar os mecanismos de poder, a pretensão de Foucault não é, como muitos apressadamente concluem, explicar tudo pelo poder. Nesse momento crítico, Foucault *inverte sua relação com a psicanálise*, com Freud e também com Lacan.

Como entender que, em vez de a psicanálise servir ao discurso crítico, como observa Eribon, ela passe a alvo do discurso crítico? Foucault analisa, em *História da loucura* e especialmente *História da sexualidade*, o modo como o saber sobre o sexo, o saber de cunho científico sobre o sexo e o papel das verdades resultantes forma um tipo de subjetividade que depende de uma tecnologia do eu de estilo confessional, calcado num modelo de saber médico-científico.

A psicanálise, ou, pelo menos, um certo modo de praticá-la, insta a dizer a verdade sobre o seu “eu” mais recôndito, determinante, aquilo que há de mais obscuro em seu si próprio, o sexo. Esse discurso “promete ao mesmo tempo nosso sexo, o verdadeiro, e toda essa verdade acerca de nós mesmos que está desperta nele [no sexo]”, diz Foucault em *Dits et écrits* (1994, v.IV, p.118). Nessa nova perspectiva, ele critica a proposta de um Reich ou de um Marcuse, de que “desreprimir” o sexo é liberar, é libertar, é desalienar. Foucault desconfia de que, dessa política da revolução pela liberação sexual pressuponhasse, erroneamente, que é possível ao sujeito humano ser livre e que essa política de libertação/liberação anularia o poder. Para um genealogista, isso soa no mínimo como bizarro, pois o poder sobre a sexualidade não é sufocador ou repressivo, e sim fabricante, forjador de uma subjetividade. O poder aliado ao saber não pode ser considerado exclusivamente pela sua força sufocadora. Ele é mais sutil e, de certa forma, mais violento, posto que é invisível.

Assim, em *História da sexualidade* (v.I, *A vontade de saber*), Foucault propõe um novo modo de pensar o discurso da psicanálise, como sendo criador de um novo tipo de subjetividade, aquela de um sujeito subjetivado por práticas voltadas de si, uma técnica de si típica da modernidade. A confissão constitui um sujeito sujeitado ao saber do outro que o analisa, que o conhece, pois mostra qual é a verdade do analisando, de modo que, por ser instado a dizer o sexo, a colocá-lo em um discurso para dele extrair a verdade do sujeito, acabou por produzir um discurso, ao mesmo tempo da terapia e do jogo de verdade, pois há de dizer tudo, nada esconder, há de ser veraz. Esses saberes acerca de si favoreceram a tomada do indivíduo pela sociedade disciplinar como alguém passível de cura, inserção no diagnóstico, normalizável, pronto a responder de modo eficiente aos sistemas, principalmente ao da produção.

Pode-se, com razão, objetar que Lacan nunca pretendeu liberar, libertar, chegar ao eu mais profundo etc. A psicanálise mudou seu discurso, pois mudou a concepção de desejo, visto não mais como puro instinto sexual, tal como concebido por Freud, mas como falta, castração. Mas, se, com Lacan, muda a concepção de desejo, *não* muda a concepção de poder, entendido como lei, obrigação. Em outras palavras, Lacan critica o discurso da repressão, de um Marcuse, de um Reich. Está-se sob a Lei, a Palavra, o Significante. A lei é constitutiva, instaura o desejo, o sexo é “afirmado”, dito. O desejo vem junto com o poder, o sujeito está sob o poder da lei, da interdição.

Ora, Foucault justamente critica o contrapor ao sujeito um poder de tipo jurídico, como instância da lei, que, nesse caso, não é a lei institucionalizada do direito, mas lei psíquica, de qualquer forma, lei, portanto, intransponível. Nesse sentido, o poder soberano, de estilo jurídico, foi e é bastante influente, porque o crescimento do Estado em grandes proporções deveu-se, em grande medida, ao poder do direito, poder jurídico que o sustenta. Até hoje, o poder é assim representado, como impondo pela lei. Contudo, esse poder não funciona sem micromecanismos, sem poderes locais. Ao olhar do genealogista, o poder produz e funciona de modo relacional. Por isso, não se pode ir a ele, a resistência não lhe é exterior. Foucault mostra que é preciso pensar o sexo sem a lei e o poder sem o rei, como resume em *A vontade de saber*. A política seria resistir e não se libertar, denunciar o dispositivo histórico-cultural da sexualidade. O “sujeito de desejo” é uma invenção histórica, no lugar de uma análise do desejo, é preciso afirmar os corpos e os prazeres. Pode ser, inclusive, que, investindo em prazeres, surja um novo modo de desejar ou de pensar o desejo, surjam novos tipos de subjetividade, enfim, é possível transformações com relação à subjetividade.

### A ética dos atos de liberdade

Ao lado das técnicas de comunicação e significação, de produção e de dominação, em todas as sociedades, há técnicas para agir sobre os corpos, a alma, os pensamentos, as condutas, para apreciá-las, modificá-las.

Foucault analisa as práticas de si dos gregos na época clássica como suscetíveis de conduzir o indivíduo, pelo bom uso dos prazeres, a uma bela e compensadora vida. Mais tarde, os estóicos propuseram cuidar de si,

cuidar da alma, como tarefa para toda a vida, meditar, armar o sujeito de uma verdade sobre si, por meio da escuta de conselhos. Observe-se que não se trata de chegar ao que o *sujeito é mesmo*, mas refletir para que sua vida e aquele seu dia fosse proveitoso. A confissão no cristianismo foi outras dessas práticas em que o “conhece-te a ti mesmo” exigia um exame de atos, sonhos, desejos, uma hermenêutica de si voltada para a elisão dos pecados da carne e da concupiscência. Uma vida ascética levaria a alma à vida eterna. A moral do cristianismo codifica o que é permitido e o que é proibido, levando a uma ética da renúncia de si. Santo Agostinho aconselhava a dominar a libido, numa moral sexual com obrigações restritivas, o que mostra um tipo de constituição da subjetividade, em dependência de um auto-exame e de um comportamento rigidamente regrado.

Mais uma vez, temos Foucault mostrando que tudo se dá na superfície histórica de práticas criadas por necessidades humanas. Nos dois últimos volumes de *História da sexualidade*, a abordagem volta-se para a problematização da ética. Para ele, ética implica não códigos ou regras morais, mas a constituição de um sujeito moral, por meio de seus atos, importando a atividade e a reação pessoais, a conduta que requer autonomia, e não a obrigação a um universal “tu deves”.

Assim, a substância ética, isto é, a relação consigo mesmo, entre os gregos, eram os prazeres, o corpo saudável, o bom uso desses prazeres, e não a sexualidade. Era preciso cuidar, não desperdiçar o simples e direto desejo, realizado de modo que o indivíduo não perdesse o controle de si, pois se autogovernar é também saber governar a polis. O prêmio, evidentemente, não é a vida eterna, mas cuidar de modular os prazeres a fim de exercitar-se em uma vida exemplar.

Para os gregos, era preciso fazer de sua existência uma bela existência, sem os constrangimentos de regras impostas para comportar-se. Por exemplo, é virtuoso aquele que é fiel a sua esposa, não porque há uma regra imposta, mas porque, para ter uma bela existência, vale mais governar-se a si próprio; sem autodomínio, o cidadão torna-se inapto e indigno de bem governar os outros. O modo de sujeição à regra vem de uma escolha pessoal, que modula essa regra. Muito diversamente, a partir do cristianismo, a fidelidade passou a ser uma obrigação legal, jurídica, justificada pela religião. A substância ética para os cristãos era a carne e, para nós, modernos, ocidentais, são os sentimentos, a sexualidade.

Hoje, desapareceu a austeridade do código moral, mas, em compensação, há uma relação entre a obrigação legal e a abordagem médico-científica. Não há mais uma verdade cultivada por um modo ou estilo de viver, mas uma verdade produzida por um saber/poder. Confessar, desde os cristãos, passou a valer como purificação, revelação do escondido, dizer o não-dito. Decifrar sua verdade faz parte do si mesmo moderno. Há uma cultura de si em certos meios dos EUA e da Europa, em que se chega ao verdadeiro eu, depois de depurá-lo das alienações, decifrando sua verdade, “graças a uma ciência psicológica ou psicanalítica que pretende ser capaz de dizer a você qual é o seu verdadeiro eu”, afirma Foucault, em *Dits et Écrits*, (1994, v.IV, p.402). Ele chama-a de cultura de si californiana.

A psicanálise difundiu-se na sociedade moderna diz ele, em *Dits et Écrits* (1994, v.IV, p.665), como “técnica de trabalho de si para si fundada na confissão”, o que, se não diz tudo sobre a psicanálise, mostra como ela se difundiu. Assim vista, trata-se de uma técnica de si, em tudo diversa de uma estilística da existência, pois está sob o signo do ter de dizer, da verdade produzida por um saber cujo poder é o de investir num certo tipo de controle dos corpos e das populações, uma anatomopolítica e uma biopolítica. Cria um personagem se estruturando em torno do exame de seus desejos sexuais, o que pode ajudar as pessoas, um pouco, como o xamã ajuda aquele que nele acredita, disse Foucault numa entrevista. Note-se que estar ligado a jogos de verdade, dos quais decorre poder (a psiquiatria, por exemplo) não invalida a eficácia terapêutica, mas tampouco a garante e nem mesmo exige o apelo exclusivo a ela.

Foucault contrapõe a essa cultura da vontade de verdade uma ética do cuidado de si como prática da liberdade. Em lugar de jogos de verdade com pretensão ao conhecimento decifrador que prende o sujeito à verdade depositada no sexo, propõe uma estilística da existência. A libertação ou liberação de um domínio, a luta política, é sempre necessária, mas a liberação sexual, por si só, não garante atos de liberdade, porque os atos de liberdade dizem respeito a atos éticos, que devem surgir de uma relação com os outros livre para a prática e invenção de tipos de subjetividade que conduzam a novas formas de vida, a existências cujo estilo seja a criação, como se cria livremente uma obra de arte. Como fazer ou o que fazer para aceder a um modo de ser, a um belo e bom estilo de viver? Aí são necessários atos refletidos de liberdade, sem os quais não há ética, isto é, um modo de relação de si para consigo.

Liberar-se para praticar sem amarras a sexualidade não basta para um relacionamento de si para consigo completo e feliz. A leitura reichiana de Freud supõe erradamente que:

*[...] o problema era inteiramente da ordem da liberação. Para dizer as coisas um pouco esquematicamente, haveria desejo, pulsão, interdito, repressão, interiorização, e fazendo ultrapassar esses interditos, quer dizer, liberando-se, que se resolveria o problema. E aí creio que se erra totalmente – e sei que caricaturou aqui as posições muito mais interessantes e agudas de numerosos autores – o problema ético que é o das práticas da liberdade: como é que se pode praticar a liberdade? Na ordem da sexualidade, é evidente que é liberando seu desejo que saberemos como conduzir-nos eticamente nas relações de prazer com os outros (FOUCAULT, 1994, v.IV, p.711).*

Logo, adianta afirmar que a ética nada mais é do que a “prática da liberdade, a prática refletida da liberdade”.

Como ela anda escassa, esquecida, talvez seja preciso aviventar um pouco o estilo grego ou o estilo estóico, para os quais faz sentido uma vida exemplar, bela e boa, não para o prêmio eterno, não para chegar às profundezas de um eu, mas para construir, moldar um estilo seu de ser. Nós modernos esquecemos

*[...] a idéia segundo a principal obra de arte da qual é preciso cuidar, a zona preciosa na qual se devem aplicar valores estéticos, é si-mesmo, sua própria vida, sua existência (1994, v.IV, p.402).*

Na sociedade disciplinar, a sociedade da norma e da extração da verdade de si como via única para a subjetividade, Foucault não vê uma saída ou solução revolucionária para essa questão, pois poderes locais somente podem ser combatidos com lutas locais. Sua proposta é resistir a esses poderes, saberes, verdades, discursos. Desejos, prazeres e atitudes devem ser afirmados por atos de liberdade.

O conhece-te a ti mesmo e o cultivar-se a si mesmo não precisam passar pelo crivo de ciências, de especialistas, na cura e na normalização.

A estética da existência dos últimos escritos de Foucault mostra que nossas existências devem ser permeadas por uma arte de viver. Como a sexualidade pertence à conduta, ela também faz parte da liberdade, algo que pode ser moldado criativamente e não uma pulsão instintiva a nos governar e que nós teríamos de sublimar. Ao contrário, os desejos são capazes de inspirar modos ou estilos de vida e, assim, novas formas de nos relacionarmos.

Diz Foucault em *Dits et Écrits* (1994, v.IV, p.737): “O sexo não é uma fatalidade; é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa”. É possível criar novas formas de vida, de relacionamentos, de amizades, tanto na sociedade como na arte, na cultura, bem como novas formas vindas de escolhas de estilos, de preferências sexuais firmadas não como lugar do desejo, mas de prazeres, de éticas e de políticas diferenciadas, alternativas. Ele propõe políticas de afirmação da identidade como força criadora. Pode-se pensar em outros tipos de prazer que não sejam apenas o sexual, mas vindos da arte, por exemplo, ou de um certo estilo cultivado de viver, em vez de simplesmente liberar o desejo, criar prazeres novos.

A resistência às relações de poder flui de “práticas refletidas de liberdade”, condutas éticas, existência esteticamente prazerosa, o que não significa cultura ou moral hedonista, mas, ao contrário, estilo temperante, moderado, equilibrado, refletido.

Se há uma trama de relações de poder é porque há resistência e, por isso mesmo, liberdade em tudo. Os estados maciços e compactos de dominação econômica, social, institucional sustentam-se e reproduzem-se, por penetram nas relações mais insuspeitas, como a do médico com o paciente, do professor com o aluno, do terapeuta com o analisando, do instrutor com o exercício do corpo, do psiquiatra com o louco, do vigia ou treinador com o funcionário, do policial com o encarcerado. Todavia, justamente aí, os estados de dominação produzem brechas que dão margem para que se possa resistir a esses saberes e poderes e, eventualmente, transformá-los.

O ser humano é livre para inventar estilos, resistir, ser soberano e dono de seus atos e modos de pensar, e isso é possível pela constituição de uma subjetividade ético-estética, cuja medida é estabelecida por si mesmo, numa espécie de luta interna, uma agonística.

Ela não serve para apagar desejos e prazeres, mas para estabelecer, para si mesmo, o se quer, como se quer e o quanto se quer. Esse domínio exercido sobre si não vem do saber nem do poder de um outro, não é ditado de fora, não é imposto. É guiado e sugerido por técnicas de si, pode levar a uma transformação da pessoa e representa liberdade, criatividade, enfim, uma boa e bela vida.

#### Referências bibliográficas

ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, un parcours philosophique: au delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1984c. 366p. Trad. de Fabienne Durand-Bogarrrt.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Trad. de Hildegard Feist.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v.II.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v.IV.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1999. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984a.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984b.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. Trad. de Ana M. Bernardo et al.

MERQUIOR, José Guilherme. *Foucault ou o niilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. Trad. de Donald Garchagen.

TERNES, José. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: UFG, 1998.

*(Recebido em outubro de 2003 e aceito para  
publicação em outubro de 2004)*