

“Genealogia”, poder e subjectividade: perspectivas e aporias em Foucault

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA
(Universidade do Minho)

Foi o próprio autor que esclareceu (1982): «Quero primeiramente dizer qual foi o objectivo do meu trabalho nestes últimos vinte anos. Não foi analisar os fenómenos de poder, nem estabelecer as bases para uma tal análise. Procurei antes produzir uma história dos diferentes modos de subjectivação do ser humano na nossa cultura; ocupei-me, nesta óptica, dos três modos de objectivação que transformam os seres humanos em sujeitos»¹, que podem assim ordenar-se: *a) o do saber*, em que efectua uma «arqueologia» do saber ocidental e analisa os diversos discursos denominados ciências humanas, através dos quais o homem como *ser vivo*, como *sujeito produtivo* e como *sujeito falante* se transforma em objecto de saber; *b) o do poder*, em que inquirir o modo como as estruturas do poder moderno transformam o homem num sujeito individual, ao mesmo tempo objecto (e efeito) de poder, e objecto (e efeito) de saber; *c) e o da ética*, que tem por finalidade analisar as formas reveladoras da

¹ Michel Foucault, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», em Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique* (1982), [avec un entretien et deux essais de Michel Foucault], trad. do ingl., Paris, Gallimard, 1984, p. 297.

Sobre a bibliografia acerca da obra de Michel Foucault, cf. o nosso artigo «Foucault (Michel)», em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/S. Paulo, Ed. Verbo, 1990, vol. II, cols. 692-699.

subjectividade, e nas quais os indivíduos podem e devem reconhecer-se como sujeitos éticos².

Em qualquer uma destas fases, a obra de Foucault detém um singular vigor de *ironia*, no sentido eminentemente socrático do conceito; por outro lado, constata-se que a sua obra suscita continuamente questões e abala as interpretações vigentes.

Um exemplo simples, mas eloquente, dessa ironia, deve ser lembrado; refiro-me a uma das jóias do Prado, *Las Meninas* (1656)³. Velásquez mostra-se a si mesmo olhando para o espectador e representa os seus verdadeiros modelos — o Rei e a Rainha —, indirectamente, através de um reflexo pouco claro, num espelho colocado na parede ao fundo do estúdio. Assim o título do quadro é irónico: os seus verdadeiros sujeitos (que ocupam a nossa posição como espectadores) não aparecem. Foucault toma esse quadro como símbolo da própria representação: a *epoché* do sujeito.

1. A «episteme» e o saber ocidental

1.1. *Las Meninas* significa menos a ocultação de um sujeito que a relevância dele. Para Foucault, no entanto, o quadro sintetiza «a representação da representação clássica»: uma episteme em que aquilo em torno do qual gira a representação deve necessariamente permanecer invisível. O pintor, a infanta Margarida e o seu séquito acham-se todos empenhados em olhar para o Rei e a Rainha, e estes para eles: o Rei só aparece no espelho na medida em que não pertence ao quadro; o casal real é o objecto da representação — sujeito —, porém não é ele mesmo representado.

Neste pórtrico notável de *As palavras e as coisas*, Foucault projecta no célebre quadro um importante axioma do seu livro, que a magia da tela possibilita: na *episteme* clássica o sujeito está destinado a fugir à sua própria representação. Contudo, se na *episteme* clássica faltava o homem como sujeito central do saber, na *episteme* moderna o homem, como o fulcro do saber, não passa dum figura transitória no desfile das epistemes.

Inquirindo em *As palavras e as coisas* acerca das condições *a priori* do saber, tal como ele se apresentou dos séculos XVI ao XIX, é no subsolo quase inconsciente que determina a cosmovisão dum época e, portanto, também das ciências que daí emergem, que o autor considera três períodos distintos por enigmáticas rupturas: se até ao século XVI palavras e coisas estavam em osmose (desenvolvendo-se por «semelhanças»), na época clássica elas dissociam-se (numa análise por «identidades e diferenças»), e a partir dos fins do século XVIII emerge a conceptualização do Homem, perante as coisas disseminadas num universo fechado sobre si; esta última marca o limiar da nossa modernidade, determinada pelo desvanecimento do poder de representação e a constituição de novas ciências segundo as leis internas das coisas, nomeadamente as que versam acerca das actividades fundamentais do homem — a linguagem, a vida e o trabalho (produção)⁴. Prepara-nos, assim, para a emergência de uma nova configuração epistémica: uma outra disposição dos saberes erradicará esse objecto precário e instável; o apotema da «morte do homem» será um dos que, significativamente, gerou grande controversia. Nessa sua obra, com a interpretação do quadro *Las Meninas*, desde a perspectiva da representação e do sujeito, o autor detecta os elementos que anunciam o surgimento do Homem na modernidade, tornando-se a medida de todas as coisas, *sujeito* entre os objectos: «Quando a história natural se transforma em biologia, quando a análise das riquezas se volta em economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se torna filologia e se extingue o *discursos* clássico em que o ser e a representação encontravam o seu lugar comum, então, no movimento profundo de uma mutação arqueológica, surge o homem com a sua posição ambígua de objecto para um saber e de sujeito que conhece: sobe-rano submetido, espectador olhado, ele surge aí, nesse lugar do Rei, que lhe atribuíam antecipadamente as *Meninas*, mas donde durante muito tempo a sua presença real foi excluída. (...) Então, todo o campo do pensamento ocidental foi invertido. Aí onde outrora havia correlação entre uma *metafísica* da representação e do infinito e

² O presente artigo versa acerca do segundo momento, e do terceiro (o da ética) apenas nas suas implicações com a analítica do poder.

³ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, cap. I.

⁴ Cf. A. S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, I.N.I.C., 1988, pp. 325-336.

uma *análise* dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras da sua língua, veio a constituir-se uma *analtica* da finitude e da existência humana, e em oposição a ela (mas numa oposição correlativa) uma perpétua tentativa de constituir uma metafísica da vida, do trabalho e da linguagem»⁵. Com efeito, no limiar da nossa modernidade — início do século XIX —, assiste-se ao desvanecimento do poder de representação, que caracterizava as *epistemai* anteriores, com a constituição de novas ciências — *as ciências humanas* —, que versam as actividades fundamentais do homem — a linguagem, a vida, o trabalho (produção).

Se, nas épocas anteriores, a posição do homem era a de sujeito (que conhece), ele torna-se agora *objecto* de ciência. Foucault prepara-nos, assim, para a emergência duma nova configuração epistémica; uma outra disposição dos saberes virá dissolver esse objecto errante: «O Homem é uma invenção que a arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo»⁶. Não se trata propriamente de anunciar uma «morte do homem», mas antes epilogar que o sujeito não é o mestre do seu discurso, ao invés da perspectiva do humanismo, de herança cartesiana, segundo a qual é o homem o princípio organizador do seu discurso. Foucault, sem ser rigorosamente estruturalista, retira do estruturalismo o seu pressuposto epistemológico anti-humanista.⁷

1.2. Para Foucault, o *cogito* moderno não é mais a apreensão intuitiva da identidade, no *pensar*, do pensamento ao seu ser: «É que se tratava para Descartes de pôr a claro o pensamento como a forma mais geral de todos esses pensamentos que são o erro ou a ilusão, de maneira a conjurar-lhes o perigo, para de novo os ir encontrar, no final do seu itinerário, explicá-los e propor então o método para deles se prevenir. No *cogito* moderno, trata-se, ao contrário, de deixar valer segundo a sua maior dimensão a distância que, ao mesmo tempo, separa e religa o pensamento presente a si, e o que, no pensamento, se enraíza no não-pensador; é-lhe necessário (e é por

⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 323, 328.

⁶ *Ib.*, p. 398.

⁷ Cf. A. S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo*, op. cit., pp. 367-371.

isso que o pensamento é menos uma evidência descoberta do que uma tarefa incessante que tem sempre de ser retomada) percorrer, redobrar e reactivar sob uma forma explícita a articulação do pensamento com o que nele, em torno dele, por debaixo dele, não é pensado, mas que nem por isso lhe é estranho, segundo uma irreductível, intransponível exterioridade. Sob esta forma, o *cogito* não será, portanto, a súbita descoberta luminante de que o pensamento é pensado, mas a interrogação sempre recomçada para saber como o pensamento habita fora daqui, e contudo o mais próximo de si mesmo, como pode ele ser sob as espécies do não-pensante»⁸. Foucault prolonga, pois, a necessidade do não-cartesianismo, já antes proposta por Bachelard na epistemologia, à própria reflexão filológica: «todo o pensamento moderno está atravessado pela lei de pensar o impensado — de reflectir na forma do para-si os conteúdos do em-si, de desalienar o homem reconciliando-o com a sua própria essência, de explicitar o horizonte que dá às experiências o seu fundo de evidência imediata e desarmada, de levantar o véu do Inconsciente, de se absorver no seu silêncio ou de prestar a maior atenção ao seu murmúrio indefinido»⁹. As ciências humanas são vistas como o simples produto momentâneo de mutações, *epistemai* que se sucedem no curso do tempo; surgido no século XIX, esse estudo científico do homem desaparecerá, sem que se vislumbre que nova *episteme* o substituirá.

1.3. Para além de pretender estabelecer o regime do saber ocidental, busca também o seu subso, analisando as manifestações ocultas dos grupos sociais: marginalidade, delinquência, loucura, prisão, etc. A referência não é para o sujeito constitutivo como categoria noética básica, mas para o desenvolvimento dum discurso, para as regras da sua formação. O homem surgiu recentemente na tipologia dos saberes, e daí a sua precaridade e o presságio do seu desaparecimento; esta a directriz da sua obra: para Foucault «uma cultura não assenta mais nas suas bases, mas nas suas margens». Na epistemologia de Foucault, o importante não é o objecto versado por uma ciência, mas o lugar que esta ou aquela ciência

⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 334-335.

⁹ *Ib.*, 338.

ocupa no espaço do saber, e o seu campo epistemológico não é a ciência, mas o solo no qual se constitui determinada ciência. Assim, com a “episteme” do século XIX, onde se insere a economia política, Foucault assinala apenas divergências doxológicas entre Ricardo e Marx: Ricardo daria uma resposta pessimista, pois a raridade cresceria de dia para dia; Marx, ao invés, daria uma resposta optimista, pois, ainda que os trabalhadores se vejam compelidos a aumentar o trabalho não pago, a história supõe convulsões e revoluções. «Ao nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduz nenhuma ruptura real; alojou-se sem dificuldade, como uma figura plena, tranquila, confortável, e, na verdade, satisfatória por um tempo (o seu), no interior de uma disposição epistemológica que o acolheu favoravelmente (pois foi ela justamente que lhe deu lugar) e que ele, em troca, não tinha o propósito de perturbar, nem sobretudo de alterar, mesmo que fosse só um tudo-nada porquanto nela assentava por inteiro. O marxismo encontra-se no pensamento do século XIX como o peixe na água, o que significa que em qualquer outro lugar ele deixaria de respirar»¹⁰.

2. O panoptismo da “microfísica do poder”

Em *Vigiar e punir* (1976), o escopo é analisar o modo como as estruturas do poder moderno transformam o homem num sujeito individual, ao mesmo tempo objecto (e efeito) do poder, e objecto (e efeito) do saber. Com efeito, a obra ilustra o modo através do qual se redistribui a economia da punição; é o processo que vai dos suplícios até ao recurso ao tempo como factor do sistema penal actual; o castigo, segundo Foucault, passou dum arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos.

2.1. Uma concepção funcionalista do poder:

Segundo Foucault, o “antigo regime” contentava-se com uma disciplina bastante lassa e pouco desenvolvida nos microníveis; portanto, as regras consuetudinárias funcionavam sem reclamar mais que uma coerção intermitente; as intervenções políticas eram severas

mas raras — pense-se nas punições monstruosas descritas no início da obra —, com as quais o poder monárquico, de modo horrendo e espectacular, se tornava visível. Mas vivemos numa outra época, com um outro dispositivo, onde a economia e a sociedade asseguram um controlo muito mais intenso e íntimo dos comportamentos. Neste sentido, vivemos numa sociedade mais disciplinada que outrora; por isso analisa várias redes institucionais da disciplina social: os asilos, os hospitais, as prisões, abordando de passagem a caserna, a escola, a fábrica; de algum modo, uma espécie de «mão invisível» subjacente às instituições e às condutas; não o poder do Estado, dum classe, não do proletariado ou da burguesia; por isso, importa estudar os lugares em que o poder se exerce fisicamente, onde os indivíduos estão submetidos e onde poderão resistir.

Abandonado o suplício, a meio do século XVIII, passa-se ao castigo; castiga-se sem suplício: é o surgimento dum nova estratégia para o exercício do poder. Entre os objectivos desta nova economia do poder, estará diminuir o custo económico de trabalhos em obras públicas e aumentar a sua eficácia; o corpo dos condenados deixa de ser uma coisa do rei para passar a ser socialmente rendível; agora condena-se ao trabalho público. O conhecimento diz respeito agora aos sujeitos e não ao soberano; até aí era o poder monárquico que se manifestava com espectáculo, pois os súbditos pouco importavam; agora são estes que são objecto de atenção.

E mais: quando, por volta dos anos de 1830-1848, desapareceu o suplício, não deve ver-se nesta mudança uma tomada de consciência ou um alento de humanitarismo; significa antes uma mudança de objectivo da disciplina do corpo para a alma; portanto, o que muda é o objecto da penalidade: o que se julga é a alma dos delinquentes. Por outro lado, tal mudança é concomitante com o aparecimento, no processo judicial, de um vasto e detalhado código de apreciações, de diagnósticos, de exames — que Foucault analisa minuciosamente —, que complexificam o processo; afinal, o poder de castigar modifica-se e reparte-se; donde os «inumeráveis focos» que Foucault evoca e as redes infíndas das quais somos prisioneiros.

A verdade é que a crescente «opinião pública», na época de Voltaire e Beccaria, perceberam que o sistema violento, mas irregular, da punição como retaliação exemplar e excessiva, não era apenas desumano; estava votado ao fracasso como dissuasão do crime. Além disso, nunca se poderia estar seguro quanto aos efeitos

¹⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 274.

nos sentimentos da multidão, suscitados pelas execuções públicas. A justiça criminal deveria ser levada a buscar o castigo, não a vingança.

Por outro lado, com a difusão das teorias jusnaturalistas e do contrato social, o crime passou a ser visto não mais como um ataque ao soberano, mas como uma quebra da aliança social; a ameaça atenta sobretudo contra a sociedade no seu todo; os novos métodos de punições propostos, não somente reparariam o agravo feito à comunidade, mas também reintegrariam o delinquente: o intuito é restabelecer uma correspondência racional entre os tipos de delito e os graus de punição. Os reformadores do século XVIII partilharam plenamente da propensão taxinômica da sua época: traçar uma tabela em que cada crime e a sua pena fossem perfeitamente legíveis; e as sanções deveriam ser tão didáticas quanto bem fundadas e imparciais, caso contrário preferir-se-ia a função de reintegração social; assim, várias vertentes da filosofia política clássica — as teorias do contrato social, o utilitarismo, a semiótica da representação — conjugaram-se numa nova justificação da codificação penal.

Foucault não é o Kafka da prisão ou do asilo; a sua descrição nada tem de surrealista ou de misterioso; a sociedade disciplinar é uma sociedade, um todo social; na descrição das partes deste todo Foucault é funcionalista. Ninguém concebeu nem controla este todo: «é um conjunto extremamente complexo, a propósito do qual somos obrigados a interrogarmo-nos finalmente como pode ser tão subtil na sua distribuição, nos seus mecanismos, nos seus controlos recíprocos, nos seus ajustamentos, quando não há ninguém para ter pensado o conjunto»¹¹.

2.2. *Visibilidade (inúscrita e discreta) do poder:*

Surgiu assim uma nova estratégia para o exercício do poder; não se trata já de castigar menos mas de castigar melhor. Então, a prisão transforma-se num aparato de saber minucioso, que tem

por objectivo sancionar e evitar a reincidência; o autor insiste em que «a prisão é o único lugar em que o poder pode manifestar-se de forma nua, nas suas dimensões mais excessivas, e justificar-se como poder moral»¹². Não há uma nova sensibilidade para uma política diferente; o antigo direito monárquico de castigar cede o lugar ao castigo preventivo, utilitarista e correctivo; os métodos de sujeição chamam-se "disciplinas": obediência e utilidade unem-se na disciplina. Surgem as instituições disciplinares com técnicas minuciosas e subtis: a vida fica controlada nos mais ínfimos pormenores. Surge também a arte de distribuir os indivíduos no espaço, o que requer um espaço fechado; constrói-se um espaço analítico, celular, serial, e níveis que formam uma arquitectura funcional e hierárquica.

Daí que Foucault se refira ao panóptico de Bentham, que serviu de modelo para muitas prisões; o panóptico — verdadeiro epítome dum a tendência generalizada da sociedade burguesa — é, pois, o paradigma concreto desta nova tecnologia política em que as relações de disciplina substituem a relação de soberania. Tal disciplina faz aumentar a utilidade dos indivíduos para a escola, o exército e a manufactura.

O êxito de tal poder disciplinar está baseado no recurso a instrumentos muito simples: a inspecção, a sanção, a hierarquia e a norma, que se combinam no *examen*; releva-se nesta nova economia do poder o império da norma, da lei, do texto: a educação surge como normalização. Aparecem diversos códigos: código físico, código escolar, código medical dos sintomas, ou código militar das condutas. O indivíduo torna-se um objecto descritível e analisável: ele entra no campo do saber com o surgimento das ciências humanas¹³; a criança, o doente, o louco e o condenado são objecto de exame minucioso.

Enquanto a individualização no regime feudal era descendente, inscrita num lugar, ela torna-se agora horizontal: à medida que o poder se torna mais anónimo e funcional, aqueles sobre quem ele se exerce estão mais marcados e circunscritos; por isso, Foucault

¹² Id., «Les intellectuels et le pouvoir», *L'Arc*, (49) 1972, em M. Foucault, *Micro-física del poder*, ed. e tr. J. Varela e F. Alvarez-Urra, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1991, p. 81.

¹³ Cf. *supra*, ponto 1.1.

¹¹ Id., «Pouvoir et corps» [entrevista, 1975], em *Quel Corps?*, (2) Setembro-Outubro 1975, p. 5.

escrever: «O indivíduo é, sem dúvida, o átomo fictício duma representação "ideológica" da sociedade; mas ele é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama disciplina. É preciso deixar de descrever os efeitos de poder em termos negativos: ele exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, oculta. De facto o poder produz; produz domínios de objectos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele podemos tomar derivam dessa produção»¹⁴.

O sistema complexo onde se exercem tais funções é a sociedade industrial moderna, mas Foucault designa-a de outro modo, quando mostra, por exemplo, como a sexualidade se constituiu no séc. XIX: «Este *biopoder* foi, e não se pode duvidar disso, um elemento indispensável do desenvolvimento do capitalismo; este só foi garantido à custa da inserção controlada dos corpos na aparelho de produção e através de um ajustamento dos fenómenos de população aos processos económicos. Mas exigiu mais (...)»¹⁵. Se o processo é elidido, Foucault acentua que ninguém se exime inteiramente a estas formas de controlo social; mas importa advertir — o que Foucault minimiza —, que estar submetido a tais microformas disciplinares não é a mesma coisa que estar em prisão¹⁶.

Tal tecnologia do poder tende a constituir os indivíduos em elementos de um *poder*, mas possibilitado por um *saber*. O dispositivo disciplinar implica a vigilância total do espaço em que os menores movimentos são controlados: hierarquia, vigilância, inspecção, escrita, são elementos do governo omnipresente; a *visibilidade* funciona num único sentido: é-se visto, porém não se vê; há informação, mas não comunicação; saber-se vigiado garante o funcionamento do sistema. Chega-se a um sistema integrado no qual os que vigiam são também eles vigiados; é todo o aparelho que produz poder, não somente *indiscreto*, pois que está por todo o lado, mas também *discreto*, pois que funciona em permanência e silenciosamente.

¹⁴ Id., *Surveiller et punir: la naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 195-196.

¹⁵ Id., *Histoire de la sexualité*, t. 1: *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 185. O itálico é nosso.

¹⁶ Cf. Michael Walzer, «The politics of Michel Foucault», em D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault: a critical reader*, Oxford/N.I., Basil Blackwell, 1986, pp. 57-59.

3. Na senda de Nietzsche: a "genealogia"

Não pensamos que se verifique, na obra de Foucault, um afastamento da "arqueologia"¹⁷ e dos seus pressupostos estruturalistas, para uma inquirição "genealógica" com a sua analítica interpretativa do poder; isto equivaleria a afirmar que o melhor de Foucault seria a sua genealogia e não a sua arqueologia, ou, por outras palavras, antes o seu pós-estruturalismo que o seu quase-estruturalismo. Contudo, embora a índole nietzscheana do pensamento de Foucault se tenha pronunciado, sobretudo a partir de *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971), tal hiato não tem o carácter duma ruptura.

Entre os três "mestres da suspeita", foi Nietzsche quem mais abalou a confiança na razão e o valor da verdade; segundo Nietzsche, todo o saber, portanto também a ciência, é um instrumento da vontade de poder. Ora, para Foucault, as "epistemes" são apenas espécies no género dos "dispositivos" do poder: são ramos do saber que obedecem a estratégias de dominação, que analisam os seus objectos em ordem a um melhor controlo social; a razão participa na tecnologia do poder e a ciência é instrumento de dominação.

Com a sua «genealogia do poder», Foucault é o continuador contemporâneo da genealogia nietzscheana; não simplesmente assume temas inusitados na filosofia, tal como o autor da *Genealogia da moral*, mas ainda porque prolonga nos nossos dias as suas vias de penetração. Segundo Michel Serres¹⁸, a *História da loucura* de Foucault representa, para a cultura da Idade Clássica, o que *A origem da tragédia* de Nietzsche representou para a cultura grega antiga: lança luz sobre o elemento dionisiaco reprimido sob a ordem apolínea.

Em *Nietzsche, a genealogia e a história*¹⁹, Foucault dilucida o sentido do conceito de *genealogia* em Nietzsche; este teria recusado três postulados relativos à noção de origem, que unificam o signi-

¹⁷ Cf. A. S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo*, op. cit., pp. 357-363.

¹⁸ Cf. M. Serres, *La communication*, Paris, Minit, 1968, p. 178.

¹⁹ Cf. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie et l'histoire», em *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, pp. 145-172.

ficado de genealogia: a) o da *origem-essência*, que corresponderia à suposição de que a origem é o lugar da essência das coisas; isto é, a ideia de origem como revelação de plenitude; b) o da *origem-perfeição*, que considera que depois da origem o que se segue é sempre degradação, decadência: captar a origem seria encontrar o intemporal e o incorruptível; c) e o da *origem-verdade*, isto é, a origem concebida como o lugar da própria verdade. Deste modo, «a história, genealogicamente dirigida, não tem como finalidade reconstruir as raízes da nossa identidade, mas pelo contrário obstinar-se em dissipá-las; não busca reconstruir o centro único donde vimos, essa primeira pátria onde os metafísicos nos prometem que voltaremos; procura fazer aparecer todas as discontinuidades que nos atravessam»²⁰. Deste modo, para Foucault, Nietzsche, ao recusar uma pesquisa da origem, revela que a genealogia tem por escopo a «análise da proveniência» (Herkunft) e a «história das emergências» (Entstehung)²¹.

Assim, tal como em Nietzsche, o genealogista aprende — escreve Foucault — «que por detrás das coisas há “qualquer outra coisa”: de modo nenhum o seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são em essência, ou que a sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. (...) O que encontramos, no começo histórico das coisas, não é a identidade ainda preservada da sua origem — é a discórdia das outras coisas, é a disparidade»²². Deste modo, a “arqueologia do saber” — qual «etnologia do saber europeu»²³ — é, em Foucault, apenas uma outra face da “genealogia do poder”.

Nietzsche entenderia, pois, a genealogia como a «análise da proveniência» e «história das emergências»; de facto, cada vez mais a genealogia foucaultiana se propõe inquirir a singularidade dos acontecimentos. Nesse sentido, o próprio autor introduz um novo conceito com vista a traduzir a pregnância do seu ponto de vista: além de *episteme*, agora temos *dispositivo*, que está «sempre inscrito num jogo de poder, mas sempre ligado a um ou certos marcos de

saber, que dele surgem mas, outro tanto, o condicionam. É isso o dispositivo: estratégias de relações de forças suportando tipos de saber, e suportadas por eles. Em *As palavras e as coisas*, querendo fazer uma história das *epistemai*, permanecia num impasse. Agora o que pretendo fazer, é tentar mostrar que o que denomino *dispositivo* é um caso muito mais geral da *episteme*. Ou antes que a *episteme*, é um *dispositivo* especificamente discursivo, diferentemente do *dispositivo* que é discursivo e não discursivo, sendo os seus elementos muito mais heterogêneos»²⁴, e a prisão ou o asilo mais não são que reservas singulares e provisórias na estratégia do poder.

4. Para uma “microfísica do poder”

Na obra de Foucault, poder/saber são dois conceitos intimamente imbricados. O poder não é propriamente uma instituição, um aparelho que se impõe aos indivíduos; ele é constituído por uma rede de relações invisíveis.

4.1. Para além de Hobbes:

Mostra que o Estado aparece como um efeito de conjunto, ou uma resultante dum a multiplicidade de rodados e de focos que se situam a um nível diferente. Um dos temas essenciais em *Vigiar e punir* sustém que as sociedades modernas podem definir-se como “sociedades disciplinares”; «a disciplina não pode identificar-se com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para o exercer, comportando todo um conjunto de instru-

²⁰ M. Foucault, «Entrevue: le jeu de Michel Foucault», em *Orrnicar?* [Bulletin périodique du Champ freudien], Paris, (10) 1977, p. 65. Note-se que o conceito de sobre-determinação, nuclear em Althusser e presente em qualquer estruturalismo, portanto também em Lévi-Strauss e Lacan, exprimindo aí o excesso de sentido (inadequação entre o significante e o significado), manifesta-se também em Foucault: o dispositivo constitui-se e permanece enquanto tal, na medida em que é o lugar dum processo de «sobredeterminação funcional», isto é, enquanto «cada efeito, positivo ou negativo, desejado ou não, vem entrar em ressonância, ou em contradição, com os outros, e reclama uma retomada, um reajustamento, dos elementos heterogêneos que surgem aqui e ali» (*ib.*, p. 64). Sobre este tema, cf. A. S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo*, op. cit., pp. 404-411.

²⁰ *Ib.*, p. 169.

²¹ Cf. *ib.*, p. 151 ss.

²² *Ib.*, p. 148.

²³ M. Serres, *La communication*, op. cit., pp. 193, 198.

mentos, de técnicas, de processos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma “física” ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia»²⁵; dirá também, então, que a prisão não tem a sua origem «num sistema jurídico-político» dum sociedade; é um erro fazê-la depender dum evolução do direito, mesmo o penal, dum transformação legislativa ou executiva; enquanto ela gere a punição, a prisão dispõe dum autonomia e dum «suplemento disciplinar», que excede um aparelho de Estado, mesmo quando o serve²⁶.

Segundo Hobbes — o seu grande rival da filosofia política —, a soberania política é uma necessidade absoluta, sem a qual lavra «a guerra de todos contra todos»; todas as formas de soberania são aceitáveis e a tirania equivaleria a uma «monarquia infame»; para Foucault, as disciplinas são ínsitas à sociedade; quer ela seja capitalista, socialista, industrial ou moderna; critica todas as suas formas, qualquer género de controlo, e o liberalismo é uma disciplina dissimulada. Contudo, segundo Hobbes, e seus continuadores, os indivíduos criam e legitimam a sua própria sujeição, cedendo os seus direitos, ou alguns dos seus direitos, ao Estado, que está desde logo legitimado e é o garante dos direitos; segundo Foucault, tal Estado existe de certo modo ainda, mas mais não faz que dissimular os «processos reais do poder», os «mecanismos de coerção disciplinar», que actuam para além do domínio efectivo da lei. Há, então, uma nova sujeição, que cria e legitima súbditos, portadores não de direitos mas de normas, agentes e ao mesmo tempo produtores de regras jurídicas, morais, medicaís, psicológicas, etc.²⁷

Quando Foucault afirma que «ainda não cortámos a cabeça ao Rei na teoria política»²⁸, quer enfatizar que ainda tendemos a adoptar uma versão da ideia de povo, como constitutiva de quem ou do que é (ou deve ser) o soberano, e que isso, de facto, nos impediu de identificar o que é decisivo para a política do nosso presente.

²⁵ M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 217.

²⁶ *Ib.*, pp. 223-224, 249, 251.

²⁷ Cf. Michael Walzer, op. cit., pp. 62, 54.

²⁸ Cf. cit. em John Rajchman, *Foucault: a liberdade da filosofia* (1985), tr. do ingl. A. Cabral rev. R. Machado e A. Daher, R. J., J. Zahar Editor, 1987, p. 58.

4.2. A política como a guerra de um outro modo:

Não se trata, pois, de analisar as relações de poder a partir de modelos jurídicos que permitiriam legitimar o poder, nem de analisar essas relações a partir de modelos institucionais que permitiriam explicitar o que é o Estado. Não se trata também de um poder enquanto corpo central: o poder é plural; a pesquisa acerca da prisão ou a que efectua acerca da loucura, configuram uma «microfísica do poder».

O ponto crucial da teoria política de Foucault é que a disciplina escapa ao mundo da lei e da justiça, colonizando-as e substituindo os princípios da lei por princípios de normalidade física, psicológica e moral. «E se o juridismo universal da sociedade moderna parece fixar os limites do exercício dos poderes, o seu panoptismo espalhado por todo o lado faz aí funcionar, aquém do direito, uma maquinaria ao mesmo tempo imensa e minúscula»²⁹. E, por outro lado, o código que faz funcionar tal maquinaria não é legal mas de base *científica* (pelas ciências humanas); neste sentido, a disciplina tem por escopo criar indivíduos úteis, que podemos aferir como são de espírito e de corpo, dóceis e competentes³⁰.

Neste sentido, «Foucault mostra como a lei não é nem um estado de paz nem o resultado de uma guerra ganha: ela é a própria guerra e a estratégia dessa guerra em acto, exactamente como o poder não é uma propriedade adquirida da classe dominante mas um exercício actual da sua estratégia»³¹. Deste modo, se «o sistema do próprio direito apenas tem sido uma maneira de exercer a violência», Foucault explica que o poder moderno funciona «não no direito, mas na técnica, não na lei, mas na normalização, não no castigo, mas

²⁹ M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., pp. 224-225.

³⁰ Cf. Michael Walzer, «The politics of Michel Foucault», op. cit., p. 59.

³¹ G. Deleuze, *Foucault*, tr. port., Lisboa, Vega, s.d., p. 53. Deste ponto de vista, não é indiferente que, ao mesmo tempo que Deleuze punha assim em relevo a análise de Foucault da lei como «guerra», Bourdieu tenha consagrado um longo artigo, intitulado significativamente *La force du droit* (em *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Setembro 1986), a desvelar «a posição global do campo jurídico no campo do poder» e em mostrar como tudo, no trabalho jurídico, contribui para a «reprodução social», isto é, para a perpetuação das relações de forças socialmente existentes (cf. L. Ferry/A. Renaut, 68-86: *titinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 89-90).

no controlo, e que se exercem a níveis e por formas que superam o Estado e os seus aparelhos»³².

O objectivo é propor uma *concepção táctica e estratégica das relações de poder*, pois este é sempre singular, tanto nos seus mecanismos como nos seus efeitos; assim, requer-se que nos voltemos para Nietzsche, o «filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se encerrar no interior duma teoria política»³³. Daí que proponha a inversão da fórmula de Clausewitz, considerando a política como a guerra continuada por outros meios³⁴.

Deste modo, as suas análises genealógicas não consideram o poder como uma realidade que possuiria uma determinada natureza, nem o poder é pensado como o somatório de um conjunto complexo de elementos. O poder seria o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada; o que pode observar-se são formas dispareas, heterogêneas de poder, em constante transformação, desde «projectar recortes finos da disciplina no espaço confuso do internamento, trabalhá-lo com os métodos de reparição analítica do poder, individualizar os excluídos, mas servir-se dos processos de individualização para marcar exclusões — é isso o que foi realizado regularmente pelo poder disciplinar desde o começo do século XIX: o asilo psiquiátrico, a penitenciária, a casa de correcção, o estabelecimento de educação vigiada, os hospitais, de um modo geral todas as instituições de controlo individual funcionam num duplo modo: o da divisão binária e da marcação (louco-não louco, perigoso-inofensivo, normal-anormal); e o da determinação coerciva, da repartição diferencial (quem é ele; onde deve estar: como caracterizá-lo, como reconhecê-lo, como exercer sobre ele, de maneira individual, uma vigilância constante, etc.)»³⁵.

³² M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 118.

³³ Id., «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», *Magazine Littéraire*, (101) Junho 1975, em *Microfísica del poder*, op. cit., p. 101.

³⁴ Cf. M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 123. Cf. tb. M. Foucault, «Curso del 7 de Enero de 1976» [Collège de France], em M. Foucault, *Microfísica del poder*, op. cit., pp. 135-136.

³⁵ Id., *Surveiller et punir*, op. cit., p. 201.

4.3. *Diversamente de Marx:*

A posição de Foucault não vai somente contra as teorias burguesas do Estado, mas contra a concepção marxista do poder e das relações com o Estado; como afirma, «o poder, isso não existe. (...) A ideia de que há, num dado local, ou emanando dum dado ponto, alguma coisa que é um poder, parece-me assentar numa análise enganosa, e que, em qualquer caso, não dá conta dum número considerável de fenómenos. O poder, são na realidade relações, um feixe mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado, de relações. O problema não é, portanto, de substituir uma teoria do poder (...). Se quisermos construir uma teoria do poder, seremos sempre obrigados a considerá-lo como surgindo num ponto ou num momento dados, e deveremos fazer a sua génese, depois a dedução. Mas se o poder é na realidade um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e, sem dúvida, mais mal coordenado) de relações, então o único problema está em dar-se um grelha de análise, permitindo uma analítica das relações de poder»³⁶. O poder é menos a propriedade duma classe que uma *estratégia*; os seus efeitos não são atribuíveis a uma apropriação mas a táticas, técnicas e funcionamentos: ele exerce-se mais do que se possui, não sendo o privilégio adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto das suas posições estratégicas.

Ao contrário do marxismo, Foucault não examina o poder penetrado no aparelho de Estado, como resultando dum modo de produção como de uma infra-estrutura; não se vê aí uma determinação económica «em última instância» do todo social — como sustêm Althusser; ao invés, é a economia que está também já penetrada pelos mecanismos do poder, actantes nos recônditos do campo económico, sobre as forças produtivas e sobre as relações de produção. Enquanto interrogação sobre os poderes, a obra de Foucault constitui uma resposta original a essa velha questão que, desde o alvorecer da filosofia, sempre assediou a própria história do pensamento. Às ideologias, Foucault prefere o que lhes subjaz, isto é, o jogo complexo, difuso e múltiplo dos poderes: não se satisfaz com

³⁶ Id., «Entrevue: le jeu de Michel Foucault», *Ornicar?2*, op. cit., pp. 66-67.

uma mera análise do aparelho do Estado ou do poder como propriedade duma classe, tal como na análise marxista, mas interessa-lhe o desvelamento dos filamentos do poder — qual teia disseminada e entrecruzada no corpo social³⁷.

A problemática de Foucault é convergente com a contestação ao poder político, que foi objecto de lutas em que ele mesmo participou; tais lutas não se fazem mais a partir de directrizes dum órgão central (partido político ou sindicato), nem segundo a lógica duma teoria geral da mudança; o que ele aprende de comum nessas lutas situa-se nitidamente numa perspectiva anti-institucional, de cariz imediatista; apresenta-as como lutas transversais, não restritas a um país nem a um tipo particular de governo. Tais lutas, que se opõem, pela individualização, ao governo, actuam sobre os «efeitos de poder» enquanto tais; são «lutas imediatas», porque as pessoas criticam as instâncias de poder mais próximas de si e não postergam a solução dos seus problemas para o futuro (por exemplo, no termo do conflito de classe).

4.4. O «poder em acto»:

A ideia de *essência do poder*, opõe Foucault o *poder em exercício*: este não é tanto uma instituição, um aparelho que rege e impõe a sua vontade aos indivíduos, mas é constituído por um conjunto de relações invisíveis: não é central mas vectorial, difuso. Como insistiu em entrevista, «não há alguma coisa como o «Poder», ou «do poder» que existiria globalmente, massivamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: há apenas poder exercido por «uns» sobre os «outros»; o *poder só existe em acto*, mesmo se evidentemente se inscreve num campo de possibilidade disperso apoiando-se em estruturas permanentes. Isso quer dizer também que o poder não é da ordem do consentimento»³⁸. E isto no sentido preciso em que a vontade de poder havia sido desvelada por Nietzsche como

«a essência mais íntima do ser»; na óptica vitalista, tudo é poder, isto é, vontade de poder que tomou forma e se cristalizou³⁹. A perspectiva é, portanto, a duma «omnipresença do poder» que Foucault explicita com nitidez: «O poder está em toda a parte; não que englobe tudo, mas porque vem de toda a parte»⁴⁰.

Conforme advertiu, o poder não é propriamente repressão: «Quando se definem os efeitos de poder pela repressão utiliza-se uma concepção jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder com uma lei que (...) teria sobretudo a potência do interdito. Ora, creio que há nisso uma concepção negativa, estreita, esquecida do poder que foi curiosamente compartilhada. Se o poder fosse apenas repressivo, se não fizesse outra coisa senão dizer não, creí verdadeiramente que chegaríamos a obedecer-lhe? O que faz com que o poder se sustenha, que seja aceite, é simplesmente que (...) de facto atravesse, produza coisas, induza ao prazer, forma saber, produza discursos; importa considerá-lo como uma rede produtiva que passa através de todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir»⁴¹. Foucault não elabora uma teoria geral do poder, mas faz uma pesquisa percuciente das suas regiões específicas, da sua dispersão: a loucura, a clínica, a prisão, o sexo; elabora uma «microfísica do poder»: a questão deixa de ser se o poder é a propriedade duma classe, a realidade inscrita numa estrutura do Estado, para se tornar a dos poderes múltiplos e entrecruzados, operando relações, correlações e transmissões.

Por isso Foucault relativiza a apresentação positiva das Luzes: «as Luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas»⁴²; de facto, Foucault compraz-se em pôr a claro o lado obscuro da Ilustração, cujos aspectos disciplinares discerne sem complacência. Também a Escola de Francoforte efectua uma crítica persistente do optimismo progressivo da Ilustração, embora se reclamem herdeiros dos seus aspectos desmitificadores e tolerantes; contudo, Foucault, na sua obra, engloba ambos os aspectos como processos intimamente imbricados.

³⁷ Cf. A. S. E. Rocha, «Michel Foucault (1926-1984)», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 40 (3) Julho-Setembro 1984, pp. 324-325.

³⁸ M. Foucault, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», em H. Dreyfus/P. Rabinow, *op. cit.*, p. 312. O italiano é nosso.

³⁹ Cf. L. Ferry/A. Renaut, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁰ Id., *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 122.

⁴¹ M. Foucault, «Vérité et pouvoir [Entretien], em *L'Arc*, (70), 1977, p. 21.

⁴² Id., *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 224.

5. A constituição duma ética do sujeito

5.1. O «cuidado de si»:

Em *A vontade de saber* — 1.º volume da «História da sexualidade» —, título com sabor nietzscheano, a análise reclama a questão *ética*, prolongando a sua análise nos volumes seguintes; com efeito, ao tratar dos dispositivos da sexualidade — isto é, dos «focos locais do poder-saber»⁴³ —, está em questão a constituição do sujeito humano como objecto das ciências humanas.

Foucault evita partir de qualquer base natural, orgânica ou fisiológica, bem como de conceitos como vontade livre, inclinações, desejos, inconsciente, etc., preferindo situar-se na dispersão de saberes e poderes que configuraram tal objecto. Contudo, se o sujeito não é o dado inicial, parece impor-se como o termo de chegada. O objectivo de *A vontade de saber* é precisamente a dissolução do sujeito universal, mediante uma genealogia desde os micropoderes sobre o corpo até aos grandes efeitos de conjunto (controles estatísticos, políticas da natalidade, ordenação da força produtiva dos trabalhadores, etc.); o sujeito é, portanto, objecto de determinados «jogos de verdade», produto de «campos de saber», que são «tipos de normatividade de formas de subjectividade»; a partir do séc. XVIII, para além do interesse público que já havia sido suscitado em torno do sexo, desenvolveu-se um discurso racional, onde o critério é sobretudo político: «o sexo não se julga apenas, administra-se»⁴⁴. A novidade fundamental é o surgimento da *população* como problema económico e político; há uma proliferação de discursos — demográfico, biológico, médico, psiquiátrico, psicológico, moralista, político, jurídico, etc. — que Foucault ilustra nas suas obras. Há, pois, um poder polimorfo sobre o sexo.

A questão é a da análise das formas de auto-reconhecimento dos sujeitos, quer dizer, a história das problematizações *éticas*, feitas a partir das práticas de si»⁴⁵, inquiridas nos dois volumes seguintes

⁴³ Id. *La volonté de savoir*, op. cit., 1976, p. 94.

⁴⁴ *Ib.*, p. 27.

⁴⁵ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 16.

dessa sua história genealógica, através do estudo do surgimento do sujeito na antiguidade grega e romana, graças às técnicas de si e à elaboração ética.

Uma das dificuldades iniciais parecia residir nessa aparente contradição entre a célebre tese que conclui *As palavras e as coisas* (1966) — a dissolução próxima do homem — e a emergência crescente duma *ética do sujeito*. A crítica do humanismo expressa em 1966, tornou-se legendária; mas a questão agora, para Foucault, é inteiramente distinta, pois projecta-se na constituição do *sujeito*: a questão agora não se refere à subjectividade como uma variável dependente (produto histórico do poder), mas sim ao sujeito como uma variável autónoma, isto é, como uma força que molda a cultura⁴⁶. A sua recusa do humanismo, em 1966, deve compreender-se no contexto da sua crítica da teoria kantiana da constituição da subjectividade: por isso pode afirmar-se que, para além duma terminologia pouco clara, a análise da episteme moderna permanece, contudo, o alicerce da ética ulterior de Foucault. Tal auto-constituição do sujeito prático, na sua dimensão bipolar ética e prática, se ela tem cada vez mais importância na obra do “último Foucault”, não significa uma nova ética da autonomia no sentido kantiano do termo. Foucault não pergunta: *Que devo fazer?*, mas somente: *que posso fazer?*

A *ética da autonomia*, segundo Foucault, vive da ilusão do sujeito transcendental, capaz de se dar uma lei moral sob a forma duma obrigação universal; para Foucault, a auto-constituição do sujeito significa, de modo restrito e crítico, um tipo de *relação específica* com as codificações das normas e das leis. O interesse de Foucault é aliás mais profundo e também mais radical: é, como ele diz, interrogar o próprio modo de «se conduzir», isto é, «a maneira como cada um se deve constituir a si mesmo como sujeito moral actuando com referência aos elementos prescritos que constituem o código»⁴⁷; tese essencial, creio, porque é de facto a própria modalidade da conduta ética, da *relação a si*, que é erigida aqui como critério da

⁴⁶ Cf. J. G. Merquior, *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*, tr. de D. M. Garschagen, R. J., Nova Fronteira, 1985, pp. 212-213.

⁴⁷ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 33.

ética enquanto tal. Foucault enumera quatro formas de “práticas de si”: a determinação da substância ética, os modos de sujeição à regra, as formas da elaboração ou do trabalho ético que o sujeito (assim agindo) efectua em si mesmo, e a teleologia do sujeito moral⁴⁸, que se harmoniza com a cultura de si, e a busca numa “estilização da vida” — uma estética da existência. Como Foucault afirma, «uma acção para ser dita “moral” não deve reduzir-se a um acto ou a uma série de actos conformes a uma regra, uma lei ou um valor. É verdade que toda a acção moral comporta uma relação ao real, pela relação ao código ao qual ela se refere; mas ela implica também uma certa relação a si mesmo; isso não é simplesmente «consciência de si», mas constituição de si como «sujeito moral», na qual o indivíduo circunscribe a parte de si mesmo que constitui o objecto dessa prática moral»⁴⁹.

É as éticas fundadas em conceitos normativos — razão, lei, normas, consciência, instituições, etc. —, donde erigem as diversas doutrinas, que Foucault intenta abalar; para o autor, a ética começa aí onde há coragem em depor as armas e abandonar certezas; leva a exigência ética até aos seus limites extremos, convidando à inter-rogação sem descanso sobre a auto-constituição específica do sujeito ético; apesar de perfazer uma inquirição apoiada nos saberes e poderes, reabilita a intenção ética, e convida à emergência sempre nova da moral. Foucault conecta a crítica transgressiva do presente com a “construção de si”; vai mais longe que Marx, ao insistir na escrita histórica quer como forma de autoconstrução, quer como prática de crítica social. Marx, herdeiro também das Luzes, não atendeu a que a crítica do presente se tornasse possível pelo carácter contingente da construção de si daquele que critica; em lugar disso, Marx pressupôs a validade universal da dialéctica, o que faz dela uma variante do tema do racionalismo essencialista.⁵⁰

Contudo, se o *cuidado de si* («le souci de soi») é uma das constituintes da moral foucaultiana, talvez seja esse um dos seus pontos frágeis: essa fixação sobre a prática do sujeito compreendida como

⁴⁸ Cf. *ib.*, pp. 33-35.

⁴⁹ *Ib.*, 35.

⁵⁰ Cf. M. Poster, «Foucault, le présent et l'histoire», em *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, p. 361.

uma estética auto-centrada, não pensa a alteridade específica do outro, com o perigo de se enredar num certo solipsismo; o outro é, de certo modo, o reflexo de si, ou, se quisermos, o espelho em que se efectua o trabalho sobre si.

5.2. *Estilística da existência:*

Com esta característica decisiva da relação a si como constituição do sujeito moral, pela qual Foucault relativiza, sem os negar, o real histórico e o código prescritivo, tocamos no problema do *formalismo* desta concepção ética; formalismo inverso ao formalismo kantiano, pois que o “imperativo categórico” que, em Kant, tomava a forma duma lei de universalização das máximas, está orientado em lei de interiorização específica e radical. O próprio Foucault recorda: «Kant diz: “Eu devo reconhecer-me como sujeito universal, isto é, constituir-me em cada uma das minhas acções como sujeito universal conformando-me às regras universais”. (...) É assim que Kant introduz uma nova via a mais na nossa tradição e graças à qual o Si não é simplesmente dado, mas constituído numa relação a si como sujeito»⁵¹.

Parafraseando as célebres formulações kantianas, poder-se-ia traduzir assim a ética de Foucault: «age moralmente, isto é, de tal modo que a tua relação ao código, qualquer que ele seja, tome sempre a forma duma autêntica relação a ti mesmo»; ou, parafraseando ainda uma das variantes do imperativo kantiano, diríamos segundo Foucault: «age de tal modo que trates a humanidade quer na tua pessoa quer na pessoa de qualquer outro, como uma autêntica relação a si, tendo o seu fim nele mesmo, e não como um meio ao serviço de um código ou de um poder exterior»⁵². Deste modo, a ética de Foucault culmina na noção de relação a si, de algum modo num formalismo da *conduta de si* como critério da acção moral; mesmo se o termo não aparece nos escritos de Foucault, pensamos que se trata duma «ética da autenticidade».

⁵¹ M. Foucault, «A propos de la généalogie de l'éthique», em H. Dreyfus e P. Rabinow, *op. cit.*, p. 346.

⁵² Cf. Denis Müller, «Éthique et sujet (a propos de Michel Foucault)», *Le Supplément: Revue d'Éthique et Théologie Morale*, (170) Setembro 1989, pp. 187-188.

No entanto, esta "autenticidade" não tem nada a ver com a *autenticidade* das morais existencialistas; não está ligada à decisão no *instante*, mas desenvolve-se segundo uma estruturação temporal, por vias específicas do sujeito; eis porque Foucault não hesita em falar várias vezes dum *ética de recorte estético*. Nas suas duas últimas obras, que deslocam a análise para o contexto greco-romano, este aspecto é mesmo mais patente: é o mundo greco-romano que é examinado, onde — é verdade — as regras não desapareceram, mas em lugar de se imporem ao sujeito este busca-as em função dum *certa "arte de viver"*; como escreve, «a reflexão moral dos gregos acerca do comportamento sexual não pretendeu justificar interditos, mas utilizar uma liberdade». A ética, para Foucault, pode ser dita *estética*, na medida em que na *conduta de si*, o sujeito prático dá forma à sua vida, faz da sua existência, literalmente, uma *obra*.

A este propósito observou: «a questão do estilo é central na experiência antiga: estilização da relação a si-mesmo, estilo de conduta, estilização da relação aos outros. A Antiguidade não cessou de pôr a questão de saber se era possível definir um estilo comum a esses diferentes domínios de conduta»⁵³. Quer dizer, na realização da relação a si, o sujeito ético testemunha uma elaboração do Bem nas categorias e sob as formas do Belo. No entanto, a ética assim concebida nada tem a ver com "a arte pela arte"; o seu recorte estético é, de facto, o modo da sua comunicação pública, a forma da sua mensagem, aliada a uma certa manifestação de liberdade⁵⁴, se «a liberdade é a condição ontológica da ética (...) a ética é a forma reflectida que toma a liberdade»⁵⁵.

Outro aspecto, é que esta ética revela-se muito mais compreendida do que parece à primeira vista; do mesmo modo que a auto-constituição do sujeito prático se distingue profundamente dum *simples consciência de si* epifânica, também o *sujeito ético* apenas pode transformar a sua vida em *obra*, ou mesmo para aí tender, numa luta permanente contra as forças sociais que aí se opõem ou daí

⁵³ M. Foucault, «Le retour de la morale», *Les Nouvelles Littéraires, des Arts, des Sciences et de la Société*, 28 Junho-5 Julho 1984, p. 38.

⁵⁴ Cf. D. Müller, *op. cit.*, p. 189.

⁵⁵ M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté», *Concordia, Revista Internacional de Filosofia*, (6) 1984, p. 101.

derivam. Portanto, nenhuma retirada para uma vida afastada das lutas públicas, ou para uma ética individualizada: o «intelectual específico» — como Foucault se autodenomina —, desligado dos ideais dum *universalidade racional*, põe em acção uma ética que, para ser de resistência pontual, não é menos socialmente exposta. Esta ética tomou, na obra como na vida do autor, formas concretas cuja coerência deve ser sublinhada: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, da psiquiatra sobre os doentes mentais, da medicina sobre a população, da administração sobre a vida das populações⁵⁶, claramente dirigida contra o dispositivo estratégico do biopoder, tem a sua correspondência positiva e o seu fundamento na auto-constituição do sujeito prático como obra de liberdade.

6. A «impaciência da liberdade»

6.1. A «pregnância do "específico"»:

A obra de Foucault desconcerta, fascina, interpela; ela é plena de interrogações e lança sérios desafios. Os seus estudos constituem um contributo incontestável para várias disciplinas — a filosofia, a história, a sociologia, teoria política, etc. —, ele que não se circunscreveu ao âmbito de uma qualquer disciplina delimitada, questionando os próprios pressupostos dessas delimitações: eles são apenas contingentes e históricos.

A acção do «intelectual específico», de que Foucault se reclama, desvia-se de qualquer ligação com o *universal*; neste aspecto, rompe «com a ambição totalizante daquilo que chamava o «intelectual universal» — qual mestre absoluto da verdade — para se identificar com o que designa por «intelectual específico»: «o que desejo fazer — afirma na sua última entrevista — é um uso da filosofia que permita limitar os domínios de saber»⁵⁷; ela resulta dum domínio de verdade «local» e dum saber «especializado», que recusa as pretensões universais do pensamento; de facto, o autor prefere movimentos de

⁵⁶ Id., «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», *op. cit.*, p. 301.

⁵⁷ Id., «Le retour de la morale», *op. cit.*, p. 41.

resistência descentralizados, não unificados e muito menos disciplinados: «Se no século XIX o socialismo científico emergiu das *utopias*, é possível que no século XX, uma verdadeira socialização venha a emergir de *experiências*»⁵⁸. Sentia mais entusiasmo por combates particulares, específicos, do que por atitudes globais (reformismo ou luta de classes no seu sentido clássico); por isso exaltava a luta das «mulheres prisioneiras, dos soldados, dos pacientes dos hospitais, etc.»⁵⁹, o que clarifica a sua suspeita pelas instituições.

A diferença entre «lutas transgressivas» e «lutas anarquistas» poderá aqui revelar-se útil: «constituir-se a si mesmo como *sujeito transgressivo*» é ou foi uma possibilidade ligada a uma determinada época, portanto aberta a outras culturas: Sócrates, e muitos outros, foram acusados de “pensar de outro modo”; as transgressões, dizia Hegel, são necessárias essencialmente — e não no horizonte duma época —, para que a lei seja possível. Ora, «constituir-se como *sujeito anárquico*» é a atitude opostora ao dispositivo actual do poder, que se caracteriza pela tendência para a homogeneidade totalizadora; o anarquismo, como possibilidade, surge com a consolidação do Estado moderno. Neste sentido, para “o sujeito transgressivo” não importa qual seja a lei; o “sujeito anárquico”, esse ergue-se contra a lei da totalização social; as “lutas transgressivas” são pontuadas por rupturas, mas a lei é feiticizada, ousando-se contra o interdito; o “sujeito anárquico” escuta o Zaratustra de Nietzsche: «tal é o meu caminho; qual é o teu? (. . .) Porque o *caminho* — isso não existe» (Z., III)⁶⁰.

Neste aspecto, Foucault parece inscrever-se na tradição *anarquista*; talvez melhor, *neo-anarquista*, por duas características peculiares: primeiramente, pelo seu claro anti-utopismo; os grandes anarquistas clássicos propunham novas formas de organização sócio-económica, por exemplo, o mutualismo de Proudhon ou as cooperativas de Kropotkine. Ora, no caso de Foucault, o seu neo-anarquismo reside em que é, neste aspecto, negativista; o seu

⁵⁸ Cf. M. Foucault, «Par delà le bien et le mal», *Actuel*, (14) Novembro 1971, pp. 46-47.

⁵⁹ Id. «Réponse à une question», *Esprit*, (371) Maio 1968.

⁶⁰ Cf. R. Schürmann, «Se constituer soi-même comme sujet anarchique», em *Les Études Philosophiques* [«Foucault/Recherches】 (4) Outubro-Dezembro 1986, pp. 469-470.

lema consiste precisamente naquilo que recusa, e não em quaisquer referenciais positivos: o “sujeito anárquico” constitui-se a si mesmo através de micro-intervenções contra as configurações recorrentes da sujeição e de objectivação — os «sistemas de poder a curto-circuitar, a desqualificar e a desregular»⁶¹. Por outro lado, também o anarquismo clássico não estava comprometido com o irracionalismo: é assim que Kropotkine apresentou a sua doutrina como um prolongamento da sua base científica⁶²; ora, esse não é o caso do moderno nihilismo — como em Foucault —, que apresenta o poder político como disseminado por todo o lado, identificando cultura com dominação e a acção política com a contra-cultura.

Em consonância com a tradição anarquista, como dissemos, Foucault obstinava-se em suspeitar das instituições, por mais revolucionárias que pretendessem ser. O seu debate sobre a «justiça popular» com os maoístas franceses é disso exemplo; estes, apoiados por Sartre, desejavam criar tribunais revolucionários; Foucault objectava que a justiça revolucionária deveria dispensar os tribunais, pois estes são, enquanto tais, uma instituição burguesa; ou melhor, são «burgueses» porque são uma instituição. À ideologia da libertação, Foucault opõe tácticas mais modestas no interior de formações iterativas do saber e das estratégias capilares do poder, em que a reflexão para dentro se dispersa em múltiplos reflexos para fora⁶³.

Por outro lado, o seu anarquismo, da política, estende-se ao plano ético; a culpabilidade e a inocência são produtos da lei do mesmo modo que a normalidade e a anormalidade são produtos da disciplina. Abolir os sistemas de poder é também relegar as categorias morais e científicas a que aquelas se referem. Foucault não crê, ao invés dos anarquistas, que o homem livre seja naturalmente bom; o ser humano é sempre uma criatura social, produto de códigos e de disciplinas. O seu anarquismo prolonga-se num certo nihilismo; a angústia partilhada provirá, porventura, da repulsão às normas

⁶¹ M. Foucault, «Des suppléces aux cellules» [Entrevista], *Le Monde*, 21 Fevereiro 1975, p. 16.

⁶² Cf. J. Guilhaume Merquior, *op. cit.*, p. 238 ss.

⁶³ Cf. R. Schürmann, «Se constituer soi-même comme sujet anarchique», em *Les Études Philosophiques*, *op. cit.*, p. 471.

e da ausência de referentes últimos; e em contraste com o anarquismo do século XIX, este é mais frágil, pois não se funda em quaisquer meta-narrativas, susceptíveis de o justificar. No debate televisivo travado com Chomsky⁶⁴, Foucault recusou-se a traçar uma sociedade-modelo; conquistar o poder, noções abstractas como verdade, justiça e natureza humana (todas sustentadas por Chomsky) denotam fatalmente o interesse político da classe detentora do poder. As reformas operadas — novas leis sobre a confidencialidade, acesso aos processos e dossiers, etc. —, Foucault não presta especial atenção, precisamente porque duvida da eficácia dessas mesmas reformas: o objectivo não é projectar um sistema social: «eu penso — afirma — que imaginar um outro sistema faz actualmente ainda parte do sistema»⁶⁵. E sobre os efeitos reformistas originados pelo seu movimento sobre as prisões, escreve: «As intervenções [do «Grupo de Intervenção sobre as Prisões»] não se propunham como fim último que as visitas aos prisioneiros pudessem prolongar-se por trinta minutos (...) mas que a divisão social e moral entre inocentes e culpados seja posta em causa»⁶⁶.

A substituição dum teoria do poder por uma *analítica* do poder postula um certo círculo vicioso; o fluxo disperso de estratégias conecta-se com uma indeterminação polimórfica do poder; tal dialéto decorre de um suposto prévio: o poder, como *objecto de conhecimento* resulta do estatuto contingente, a nível epistemológico, das ciências sociais e humanas; estas, num enfoque de anti-ilustração, são vistas como máscaras da “vontade de poder” difusa no regime disciplinar. Todavia, se Foucault tem razão em mostrar que as asserções destas ciências, assim como as verdades convencionais da moralidade e da lei, até mesmo os domínios ditos objectivos das ciências exactas, estão em jogo no exercício do poder, a verdade é que elas definem o âmbito do aceitável, expressam modalidades de argumentação susceptíveis de se tornarem convincentes.

⁶⁴ Cf. Noam Chomsky e Michel Foucault, «La naturaleza humana: justicia contra poder», em Fons Elders (org.), *La filosofía y los problemas actuales*, tr. A. Gil Laserra, Madrid, Ed. Fundamentos, 1981, pp. 145-212.

⁶⁵ M. Foucault, «Par delà le bien et le mal», *op. cit.*, p. 46.

⁶⁶ *Ib.*, p. 45.

6.2. As sombras das Luzes:

Foucault tem incontestavelmente uma visão negativa do poder: é aquilo contra que é preciso lutar; se as suas análises debelam as estruturas da sociedade moderna, contudo depara-se com problemas vários: como pensar a legitimidade do poder, tal como a podemos constatar na vida social e política, a partir de simples sucessos estratégicos que podem ser constantemente postos em questão? Não pensando o *consenso*, Foucault apenas concebe o direito e a moral em termos de ilusão estratégica. É assim que as normas são para ele simples constrangimentos exercidos sobre os corpos, e as ciências humanas meios para normalizar e controlar os comportamentos. O abandono do critério de *soberania* traduz-se num deslocamento para as técnicas concretas de controlo e para os instrumentos efectivos de acumulação de informação e de articulação de saber e poder (inquéritos, classificação, averiguações, quantificação, etc.); de algum modo, Bentham frente a Kant e Hegel⁶⁷. Contudo, se Foucault pretende que a *titularidade* da soberania não corresponde ao seu *exercício*, importa relevar que o Estado democrático mantém os limites das disciplinas e das instituições; ao invés, o Estado dirigista ou totalitário ultrapassa tais limites, transformando a educação em doutrinação, a punição em repressão, os asilos em prisões, as prisões em campos de concentração. Apesar da pertinência científica da obra de Foucault, ela não invalida a necessidade dos «intelectuais universais», que, pela crítica, reiteram os princípios reguladores que propiciam a revisão das situações.

Embora Foucault denuncie a confusão dos jovens esquerdistas entre o sociedade carceral e o arquipélago de Gulag, ele não faz a conveniente discriminação. «Eu duvido — escreve Foucault — dum certo uso da aproximação Gulag-Internamento. Um certo uso que consiste em dizer: ele está às nossas portas, nas nossas cidades, nos hospitais, nas prisões; e está aqui nas nossas cabeças»⁶⁸. Mas a sua analítica do arquipélago carceral não indica a razão por que a nossa

⁶⁷ M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1974, pp. 69-70 (Cadernos da PUC/RJ, n.º 16).

⁶⁸ «Pouvoirs et stratégies», *Les Révoltes Logiques*, (4) Inverno 1977, p. 97.

sociedade não adoptou o Gulag; é que uma tal analítica exigiria uma avaliação do processo de *legitimação* das sociedades democráticas.

Como se disse, as pesquisas de Foucault não tendem para uma teoria geral do poder, mas tão somente para as suas regiões específicas, quer dizer, para a sua dispersão. Neste sentido, se importa, para Foucault, numa analítica do poder, evitar o modelo do *Leviatã*, a suas ideias são comparáveis neste aspecto: Hobbes dá-nos uma descrição hiperbólica da soberania política; apesar dos excessos retóricos e da ausência de distinções morais, ela faz-nos contudo entrever a realidade do Estado moderno. Foucault dá-nos uma descrição hiperbólica da disciplina local; apesar dos excessos retóricos e da ausência de distinções morais, faz-nos contudo entrever a realidade da sociedade contemporânea.⁶⁹ Maquiavel está logicamente mais próximo de Foucault: ousou pensar o poder do “Príncipe” em termos de relações de forças; mas Foucault quis ir mais longe: superando a personagem do Príncipe, intenta «decifrar as relações de poder a partir de uma estratégia imanente às relações de força»⁷⁰.

No termo da sua vida, Foucault trabalhava no texto *Qu'est-ce que les Lumières* — a interrogação kantiana acerca da Ilustração —, onde desenvolveu a ideia que o texto kantiano inaugurava a filosofia como «ontologia do presente». Assim, «a ontologia crítica de nós mesmos, deve ser considerada não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo permanente de saber que se acumula; importa concebê-la como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica onde a crítica do que somos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são postos e prova da sua superação possível; as pesquisas nesse sentido, de índole arqueológica e genealógica possibilitam «sempre o trabalho acerca dos nossos limites, isto é, um labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade»⁷¹.

⁶⁹ Cf. Michael Walzer, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁰ Cf. M. Foucault, *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 128.

⁷¹ M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», em *Magazine Littéraire*, (309) Abril 1993, p. 73. Foucault consagrou, em 1983, um curso sobre o texto de Kant, publicado em *Magazine Littéraire* [«Un cours inédit», (207), Abril 1984, pp. 35-39]; Foucault ampliou o estudo, que foi publicado em *The Foucault reader* [ed. por Paul Rabinow, N. I., Pantheon Books, 1984], cuja tradução figura em *Magazine Littéraire* [(309), Abril 1993, pp. 62-74], e será incluída em *Dis et écrits*, 4 vols. [a publicar pela Ed. Gallimard].

Na verdade, atribuir às Luzes um valor absoluto é contradizer a própria aspiração das Luzes à autonomia racional; essa tradição carece de análises genealógicas que exponham os «limites contemporâneos do necessário», em ordem a discernir «o que é ou não mais indissolúvel para nos constituirmos em sujeitos autônomos».

Foucault e Habermas clarificam, cada um à sua maneira, a dificuldade em afrontar a *dupla exigência* da *genealogia* e da *racionalidade*. Se anularmos a exigência genealógica, resta-nos uma racionalidade demasiado pura ou puramente argumentativa, rejeitando o poder nas «trevas exteriores», incapaz de explicar como nos tornámos «prisioneiros da nossa própria história» (segundo a expressão de Foucault). Anule-se a exigência puramente racional, e resta o historicismo ou o relativismo; ficamos expostos também, num mundo cada vez mais marcado pelo poder techno-científico, a não dispor de qualquer recurso perante o funcionalismo tecnicista⁷².

Todavia, para Foucault, a extensão, a difusão e o polimorfismo das relações de poder, exigem não somente a multiplicação dos pontos de resistência, mas também a sua diversidade; não há poder sem o mínimo de lacunas, sem espaços de resistência; e estas não se dão sob a forma de bloco compacto oponível ao poder. Explica-se, pois, que Foucault se aproxime mais de um género de «desobediência civil», no quadro duma sociedade panóptica e normalizada, e proponha um género de revoltas estilizadas, isto é, *esteticamente* configuráveis.

Preterindo o estudo do *processo* de legitimação do poder, Foucault não tem meios de distinguir uma sociedade totalitária duma sociedade democrática; desse modo, a elisão das exigências da vontade geral, do consenso, do pluralismo, da representatividade, pressupõe a dispersão monádica dos sujeitos e consequente cisão interior na tessitura das disciplinas do regime poder/saber. Incorrer-se-ia em relapso anacronismo moldar a tarefa da filosofia política pelas pautas da Ilustração clássica; à filosofia política compete também o exercício da pós-ilustração, o que significa que ela é tributária das

⁷² Cf. D. Janicaud, «Rationalité, puissance et pouvoir», em *Michel Foucault philosophe, op. cit.*, p. 349.

Luzes, cujo legado se funda no racionalismo; se lhe não é dado escrevê-lo com maiúscula, é contudo possível “apostar na razão com minúscula”; se o século XX ilustrou as aporias trágicas a que pode levar a herança iluminista — o que Foucault mostra sem complacência —, julgamos contudo que ao cidadão dos anos noventa compete, como *múnus* que o pode nobilitar, pensar e agir como um *ilustrado crítico* — e esse é o seu grande legado.