

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO – *CAMPUS* GUARULHOS
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

PRISCILA DA SILVA

O ESTATUTO DO CORPO NOS DISPOSITIVOS FOUCAULTIANOS

Guarulhos
2014

PRISCILA DA SILVA

O ESTATUTO DO CORPO NOS DISPOSITIVOS FOUCAULTIANOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Trabalho realizado sob a orientação do Professor Doutor Edson Luís de Almeida Teles.

Guarulhos

2014

SILVA, Priscila da

O Estatuto do corpo nos dispositivos foucaultianos/Priscila da Silva – Guarulhos, 2014.

122 p.

Dissertação de Mestrado [Mestrado em Filosofia] – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.

Orientador: Edson Luís de Almeida Teles.

Título em inglês: The status of body in the foucauldian apparatuses

1. Michel Foucault. 2. Corpo. 3. Dispositivo. 4. Relações de poder. 5. Práticas de liberdade. I. Título.

Priscila da Silva

O ESTATUTO DO CORPO NOS DISPOSITIVOS FOUCAULTIANOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Trabalho realizado sob a orientação do Professor Doutor Edson Luís de Almeida Teles.

Aprovada em: 29 de Abril de 2014

Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles (UNIFESP – EFLCH, Orientador)

Prof. (a) Dr. (a) Luzia Margareth Rago (UNICAMP)

Prof. (a) Dr. (a) Fernanda Miranda da Cruz (UNIFESP – EFLCH)

À minha mãe, presença em mim

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Edson Teles, pelo incentivo, paciência e apoio durante as várias etapas deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP – Guarulhos, onde esta pesquisa teve acolhida. Deixo meu abraço e reconhecimento a cada professor, cada profissional e aluno que me receberam com generosidade e estímulo, neófito que sou na aventura da filosofia.

Aos amigos, Beatriz e Gustavo, por aquilo que não se pode exigir e que não se termina nunca de reconhecer: a riqueza do afeto recíproco.

À CAPES pelo apoio financeiro.

Às professoras Margareth Rago e Fernanda Cruz que me honraram com sua presença e valiosa contribuição em minha banca.

À minha família, especialmente minha irmã, Daniela Cristina, por sua inesgotável confiança em meu trabalho.

“O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento [...] é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse”

Michel Foucault

*“Some are Born to Sweet Delight /
Some are Born to endless Night”*

William Blake

RESUMO

Michel Foucault produziu um importante deslocamento na reflexão política ao desembaraçar-se da figura imponente do Estado, bem como da ideia de primazia das relações econômicas, das quais as relações de poder seriam uma espécie de efeito ou consequência. Para o filósofo, o poder se conjuga no plural e infiltra nos corpos. Foucault compreende o campo político como arena na qual forças empreendem um combate agônico. Nesse sentido, este trabalho pretende discutir o estatuto do corpo nos dispositivos. Se, como defendido por Foucault, necessariamente as relações de poder atravessam e se inscrevem nos corpos, propomos que a investigação deste processo pode elucidar a eficácia dos dispositivos e apontar modos de ultrapassá-los para, assim, instaurar novos dispositivos sustentados em outros jogos de verdade. Deste modo, considerar-se-á a dimensão corporal tanto no processo de inscrição e exercício político como no que concerne às possibilidades de questionar e resistir à dominação. Esta discussão aponta também para o lugar do corpo nas práticas de liberdade, a partir da tensão transfiguradora entre a corporeidade e a finitude. Caso esta leitura esteja correta, isto é, se a dimensão corpórea é fundamental para o investimento político e também para as ações de resistência, seria autorizado propor o corpo como campo de batalha ou, em outras palavras, o corpo como dispositivo, nossa hipótese principal.

Palavras-chave: Michel Foucault; corpo; dispositivo; relações de poder, práticas de liberdade.

ABSTRACT

Michel Foucault has produced an important shift in the political debate by getting rid of the imposing figure of the state as well as the idea of the primacy of economic relations in which relations of power would be a kind of effect or consequence. For the philosopher, the power is plural and infiltrates bodies. Foucault understands the political field as an arena in which forces undertake an agonizing combat. Therefore, this research will discuss the status of the body in the apparatus. If, as argued by Foucault, power relations necessarily go through and fall on the bodies, we propose that the investigation of this process may elucidate the effectiveness of the apparatus and point out ways to overcome them, thus introducing new apparatuses supported in other games of truth. This discussion also points to the place of the body in the practice of freedom, from the tension between the body and the finitude. If this reading is correct, ie, if the bodily dimension is fundamental to the political investment and also for the actions of resistance, would be authorized to propose the body as a battlefield or, in other words, the body as an apparatus, our hypothesis.

Keywords: Michel Foucault; body; apparatus; power relations; practices of freedom.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A GENEALOGIA FOUCAULTIANA	16
2.1 Contexto e problematização	16
2.2 Do dispositivo: definição e função metodológica	26
2.3 O vínculo entre poder e saber	36
2.4 A emergência de um problema	40
3 DA ARTICULAÇÃO ENTRE CORPO E POLÍTICA	42
3.1 A noção de corpo em Foucault	44
3.2 O corpo pulsional – diálogo com Nietzsche e com a psicanálise	50
3.2.1 Para uma genealogia do corpo	55
3.3 Construção e desconstrução dos corpos	61
3.3.1 O dispositivo disciplinar	62
3.3.2 O exame	70
3.3.3 A gestão da vida	76
4 POLÍTICA DOS AFETOS NO CONTEMPORÂNEO	85
4.1 Convite ao gozo	92
4.2 O corpo utópico	101
5 CONCLUSÃO	108
REFERÊNCIAS	115

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa à problematização do estatuto do corpo nos dispositivos, tomando-se como referência a análise foucaultiana do campo político nas sociedades capitalistas, nas quais o exercício do poder se difundiu e se generalizou ao se incutir nas individualidades através do investimento nos corpos de forma contínua e ininterrupta, ainda que sutil e minuciosa (FOUCAULT, 1987, p. 23-27).

Nesse sentido, perguntamo-nos quais aspectos e dimensões corporais são agenciados para que estratégias de poder-saber produzam efeitos concretos nos indivíduos, pois num determinado dispositivo agimos, falamos, pensamos e até mesmo sentimos de acordo com o que é reputado como verdadeiro, fazendo com que o dispositivo se torne praticamente incontornável. Se, como defendido por Foucault, necessariamente as relações de poder atravessam e se inscrevem nos corpos, propomos que a investigação deste processo pode elucidar a eficácia dos dispositivos e apontar modos de ultrapassá-los para, assim, instaurar novos dispositivos sustentados em outros jogos de verdade. Deste modo, considerar-se-á a dimensão corporal tanto no processo de inscrição e exercício político como no que concerne às possibilidades de questionar, resistir aos dispositivos¹. Caso esta leitura esteja correta, isto é, se a dimensão corpórea se mostrar fundamental para o investimento político e também para as ações de resistência, será autorizado propor o corpo como campo agônico² de batalha ou, em outras palavras, o corpo como dispositivo.

Por meio dos dispositivos se dá o exercício do poder que, como colocado por Foucault, mais do que cercear, limitar ou restringir, constitui, afirma, produz coisas, saberes, subjetividades (1987, p. 161); eles inscrevem as individualidades nos jogos de verdade dos quais não conseguimos escapar. Nos dispositivos – sem

¹ Para Foucault, resistir aos dispositivos não implica na desativação ou eliminação das relações de poder, pois “O que escapa ao poder é o contra-poder que, no entanto, encontra-se, ele também, preso no mesmo jogo. Eis porque é preciso retomar o problema da guerra, do confronto. É preciso retomar as análises táticas e estratégicas num nível extraordinariamente baixo, ínfimo, cotidiano. É preciso repensar a batalha universal, escapando das perspectivas do Apocalipse.” (DROIT, 2006, p. 96).

² Derivação do neologismo “agonismo” utilizado por Foucault no texto “Sujeito e Poder” In: DREYFUS, H. L., RABINOW, P. Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica, 2010a. Conforme nota na página 245, o termo se refere ao combate físico entre opositores, englobando as estratégias de ataque e defesa apresentada por ambos os adversários em persistente provocação mútua.

que tenhamos combinado previamente – falamos, agimos, existimos, não aleatoriamente, mas conforme a integração produzida pelo entrecruzamento dos eixos de poder e saber. Esse estado de coisas nos conduz às seguintes questões: o que num dado dispositivo nos faz ver, falar, agir de uma determinada forma, segundo alguns critérios? Por que ele se torna quase incontornável?

Seguindo a proposta foucaultiana de fazer filosofia a partir do enfrentamento das questões atuais, dos desafios contemporâneos, perguntamo-nos por que apresentamos tão pouca resistência à sedução do capital, às ilusões midiáticas, ao recrudescimento de um discurso fascista que pretende eliminar as diferenças, o contraditório e conduzir a um processo de massificação e mediocridade sempre crescente? Ademais, queremos recolocar a pergunta já feita por Spinoza, Reich, Deleuze e Guattari: por que contribuímos alegremente com nossa própria submissão³?

Pretendemos defender que este assujeitamento se inicia ou depende essencialmente do domínio do corpo que, na modernidade, torna-se território privilegiado de ação e transmissão do investimento político. Não por acaso, os movimentos feministas trazem à baila a seguinte proposição: meu corpo me pertence! De fato, o corpo – e especialmente o corpo das mulheres – é alvo de disputas entre diferentes atores, entre eles a religião, a cultura, a família, a propaganda, os modos de produção. Nesse sentido, as feministas também reivindicam a assunção deste objeto tão disputado. Elas dirão: queremos que cada um tome posse de seu corpo e dele faça o que quiser ou, pelo menos, colocaremos em relevo esta tentativa de retomada dos corpos, entraremos neste combate. E se, segundo Rago (2004, p. 284), a luta feminista em torno do corpo já se caracterizou pela negação de seu aspecto carnal e desejante, como estratégia de desestruturação dos valores e das normas burguesas; hoje, a perspectiva feminista engloba a vivência do corpo em seus múltiplos aspectos através da reapropriação crítica de concepções outrora cristalizadas de sexualidade, beleza, sedução, expressão artística, catalisadas pela ideia de afirmação da diferença. Assim, o

³ Cf. DELEUZE, G. e GUATTARI, F. O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I, 2010, p. 46. Vale ressaltar também a fecunda nota do tradutor Luiz B. L. Orlandi, nesta página e na próxima. Segundo Orlandi, Deleuze – ao seguir o rastro de Espinosa – incita-nos a estender nossa potência tão longe quanto possível, convoca-nos a lutar “contra ‘tudo o que nos mantém separados de nossa potência de agir e a submete a uma constante diminuição’ num angustiante ‘encadeamento de paixões tristes’ [...]”. Essa luta é inseparável dos combates contra toda forma de ‘servidão’, pois esta equivale ao ‘*mais baixo grau da nossa potência de agir*’” (grifos do tradutor).

reconhecimento de que existe um combate em torno do corpo e o questionamento das formas como ele tem sido apresentado e representado refletem o afastamento das concepções totalizantes e essencialistas, além de fundamentar a ultrapassagem do atual estado de coisas.

Deste modo, visamos saber a partir da inscrição política nos corpos, nos menores gestos e até mesmo nas tentativas de resistir a ela – pois até mesmo as resistências se dão no âmbito esquadrihado pelo dispositivo, constituindo tarefa quase impossível “passar para o outro lado” (FOUCAULT, 1996, p. 241) – como os dispositivos se constituem como máquinas de governo. Em outras palavras, trata-se de pensar a potência de captura dos dispositivos a partir da materialidade dos corpos. Considerar-se-á a dimensão afetiva presente nas relações de poder, nas quais ora se é afetado, ora se afeta, num jogo circular e corporal (físico, biológico), mas também desejante. Ademais, esta investigação pode elucidar os processos de subjetivação que sustentam um dispositivo e aqueles que o ultrapassam e instauram novos jogos de verdade.

Enfim, ressaltamos que o dispositivo refere-se ao espaço, ao interstício entre aquilo que deixamos de ser e aquilo que ainda não nos alcança, mas desenha-se em nosso horizonte, ou seja, há um movimento. Porém, propomos a investigação dos processos de legitimação e inscrição da verdade nos corpos, na materialidade dos corpos e não nas consciências das individualidades; não se trata de ideologia e alienação – pois para Foucault não existe “qualquer progressão em direção à verdade outorgada pelas ciências, que se desprenderam das obscuridades presentes nas ideologias” (BIRMAN, 2002, p. 317) – mas de investimento e afetação, a economia dos corpos (FOUCAULT, 1987, p. 241) que no hiato, no espaço entre o que deixamos de ser e o que ainda não somos – esta formação aparentemente estável e transparente que é o presente –, produz efeitos concretos.

Certamente o problema do corpo ultrapassa o projeto genealógico, estando presente em outros momentos do percurso teórico-prático de Michel Foucault. Já em sua tese de doutoramento, “História da loucura na Idade Clássica” (1961), é possível flagrar o controle sobre os corpos, seu confinamento, classificação e escrutínio. Porém, a discussão é centrada na crescente desqualificação da experiência trágica da loucura, promovida em função do domínio da experiência crítica na qual “a hegemonia assumida pelo território da razão, colocou progressivamente a loucura como sendo suspeita e inaudível” (BIRMAN, 2000, p. 38).

Mais tarde, no “Nascimento da clínica” (1963), o corpo também comparece, mas como território a ser desbravado, oscilando entre a entrega ao olhar inquietador da ciência – através da exibição extasiante de estruturas, membranas e líquidos – e como impermeabilidade recalcitrante, cujo funcionamento é marcado pela obscuridade e pela emergência de novos mistérios. Contudo, o foco do comentário crítico “é a construção da *relação médico-paciente* no campo da moderna clínica” (BIRMAN, p. 45, grifos do autor), em que Foucault enuncia através do meticuloso trabalho arqueológico “a constituição de um saber sobre a *individualidade*, tornando possível aquilo que era refutado desde a Antiguidade, ou seja, a crença de que poderia existir um saber sobre o particular e não apenas sobre o universal” (idem, p. 46, grifo do autor).

Assim, se o corpo tem lugar na problematização da loucura e da clínica, talvez não seja o de protagonista. Ou, pelo menos, parece-nos que o protagonismo do corpo nos dispositivos se coloca com mais força e agudeza porque esse nível de questionamento, que parte do investimento político nos corpos dos indivíduos, permite uma leitura capilar e periférica das relações de poder. Isto é, trata-se da construção de uma análise política descentralizada e deslocada da reflexão em torno das instituições e da soberania, na qual é possível flagrar a positividade do exercício político cuja sutileza se intensifica na mesma medida de sua perversidade.

Este trabalho é composto de três capítulos e conclusão. No primeiro, discorreremos sobre a fase genealógica do pensamento foucaultiano, na qual o filósofo discute as práticas concretas a partir da problematização das relações de poder e de seus efeitos de verdade cuja legitimidade é posta em questão através da instrumentalização da história. Além da apresentação dos objetos e do método de investigação, pretende-se situar esta fase em relação à trajetória foucaultiana, bem como problematizar o empreendimento filosófico de Michel Foucault no que tange às classificações de seu trabalho e às implicações políticas das escolhas teórico-práticas realizadas pelo filósofo. Esta referência à genealogia também serve para a evidenciação do recorte teórico bibliográfico privilegiado neste trabalho, isto é, a questão do estatuto do corpo nos dispositivos se ancora principalmente nos textos e nos problemas dessa fase da *démarche* foucaultiana.

O segundo capítulo aborda a noção de corpo em Foucault, tendo como vetor a proposição de que o exercício político – na perspectiva foucaultiana – é essencialmente corporal. Embora o vínculo entre corpo e política se ancore

comumente na lógica de produção, isto é, o corpo aparecendo como efeito do investimento político – proposição que vigorou e é recorrente nos textos foucaultianos, bem como na fortuna crítica –, Foucault se refere a um corpo pré-existente às relações de poder – ainda que de forma pontual, mas bastante clara em seu ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história”⁴. Assim, neste capítulo buscamos enfrentar o problema do corpo simultaneamente preexistente e efeito das relações de poder, propondo a conciliação destas duas noções a partir da genealogia do corpo. Em seguida, nos detemos na fabricação dos corpos nos dispositivos de poder/saber.

A política dos afetos no contemporâneo é discutida no terceiro capítulo. Neste, trabalharemos com a leitura foucaultiana do vínculo entre afeto e política – corolário da noção de poder como afeto cujo exercício requer fundamentalmente o corpo – que pode se mostrar fecunda para a compreensão do que está em jogo no laço social contemporâneo, no qual somos freneticamente convocados ao gozo que, no entanto, sabemos inalcançável, ou seja, agimos premidos por uma lógica do faz de conta. Esta discussão também se ampara na afetividade como parte de uma prática de liberdade, na qual o corpo retoma seu caráter utópico.

A conclusão, por fim, apresenta um balanço das discussões e verifica se é possível delinear o estatuto do corpo nos dispositivos e o que esse empreendimento contribui para a compreensão da eficácia dos processos de dominação, bem como dos modos de resistência. Este movimento de reflexão não busca respostas definitivas, mas, antes, apontar desafios e levantar novas questões que resumem, assim julgamos, o cerne do trabalho filosófico.

⁴ In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1996. Este ensaio foi escrito por Foucault em 1966, por ocasião de homenagem ao legado intelectual de Jean Hyppolite. Este texto se mostrou fundamental para nossa problematização do método genealógico, da noção de corpo e também para a discussão em torno das influências de Nietzsche no pensamento foucaultiano.

2 A GENEALOGIA FOUCAULTIANA

2.1 Contexto e problematização

As tentativas de classificar – ou pelo menos situar – o pensamento de Michel Foucault ainda geram discussões, por vezes, acaloradas. Num primeiro nível, indaga-se se a diversidade de temas remete a diferentes modos de trabalho, ensejando críticas à suposta dispersão e falta de profundidade na trajetória de Foucault, em que muitos o criticam por um relativismo desenfreado, baseado em contradições que beiram o niilismo (VISKER, 2008). Noutra, defende-se que, para além dos múltiplos objetos de pesquisa, Foucault tenha desenvolvido um método próprio de investigação, cuja força reside na evidenciação dos cortes, das rupturas no pensamento ocidental, colocando-se, pois, como um crítico da verdade. Resta mais uma inquietação – talvez a mais importante: que tipo de filosofia Foucault propõe e, conseqüentemente, quais os desdobramentos de seu pensamento?

De fato, o sentido de se recolocar estas questões é retomar a surpresa e o estranhamento causados pelos objetos de investigação e os métodos empregados por Foucault para analisá-los, além de ressaltar a forma como apresenta seu trabalho, pois nele encontramos uma escrita que mescla o rigor acadêmico à beleza e ao humor, mais comumente encontrados nos textos literários. Acima ou abaixo do trabalho de classificação e contextualização próprio da história da filosofia, parece-nos importante ressaltar que através de Foucault (porque ele mesmo não se diz o primeiro a fazê-lo e esperamos que não seja o último) ocorre o revigoramento do fazer filosófico a partir de um olhar crítico e ativo. Isto porque diante dos desconcertos do mundo e da angústia de nossa existência despropositada, opta-se pelo prazer em fruir a beleza e em gozar o humor, não dos ingênuos, mas dos corajosos.

Em geral, segundo Yazbek (2012), reconhecem-se três fases no projeto filosófico de Foucault: a arqueologia do saber, a genealogia do poder e a genealogia dos modos de subjetivação, também denominada de projeto ético. Na primeira fase propõe-se a análise da constituição, estabelecimento e superação dos saberes, na qual podemos citar obras como *História da loucura* (1961), *Nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *Arqueologia do Saber* (1969). No segundo período, cujo intuito é investigar as condições de possibilidade de produção de

objetos, saberes e subjetividades a partir da análise histórica das relações de poder que lhe são imanentes, destacam-se *Vigiar e punir* (1974), *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976), além dos cursos proferidos no Collège de France no período entre a aula inaugural e o final da década de 1970, entre os quais, notam-se *A ordem do discurso* (1971), *O poder psiquiátrico* (1973 -1974), *Em defesa da sociedade* (1975-76), *Segurança, território e população* (1977-1978), *O nascimento da biopolítica* (1979-1980). Por fim, a última fase, também denominada de estética da existência, na qual são problematizadas múltiplas práticas por meio das quais os indivíduos realizam processo de desconstrução e reconstrução de sua própria subjetividade, numa perspectiva de exercício político. Neste período estão presentes os cursos proferidos a partir de 1980, como *Hermenêutica do sujeito* (1980-1981), *O governo de si e dos outros* (1981-1982), *A coragem da verdade* (1982-1983) e os livros *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* e *História da sexualidade III: o cuidado de si*, publicados em 1984, ano da morte de Foucault.

Contudo, propor divisões e reunir textos e livros que mantenham entre si relação temática e cronológica não dirime o problema de saber se é possível estabelecer uma linha de entendimento que perpassasse o pensamento foucaultiano, nem o contrário, isto é, embasar o argumento de que Foucault desenvolveu projetos independentes e dispersos. Esta questão torna-se ainda mais desafiadora se consideramos os problemas sobre os quais o filósofo se debruçou, compreendendo desde questões epistemológicas, políticas, éticas até o campo estético, e a recepção em diferentes áreas do conhecimento, pois Foucault é lido e discutido na filosofia, psicologia, psicanálise, história, direito, sociologia, entre outras.

Ao se considerar apreciações mais elaboradas, notamos que embora Machado aponte divisões bem claras no trajeto foucaultiano porque se tratam de fases diferentes e autônomas, nas quais é possível identificar mudanças metodológicas essenciais, constituindo, assim, um percurso múltiplo, pontuado por problemáticas específicas (1981, p. 187-188), ele também defende que a genealogia do poder seria uma complementação da arqueologia do saber, uma vez que na arqueologia o objetivo era descrever como os saberes apareciam e se transformavam, enquanto que na genealogia, buscava-se a explicação do surgimento dos saberes a partir da análise histórica das “condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que imanentes a eles [...] os situam como

elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica” (MACHADO, 1996, p. X).

Diferentemente, Visker (2008) defende que entre a arqueologia do saber e a genealogia do poder a relação é de profunda antinomia, conferindo, então, à obra foucaultiana aspecto fragmentar correlato ao caráter descontínuo e assistemático próprio da filosofia contemporânea.

Para este comentador, a arqueologia ultrapassa a descrição e a análise da mudança dos regimes discursivos. Ela, de fato, problematiza a ordem discursiva, composta de regras de enunciação que separam o que pode ser dito do que é repudiado porque não se encontra no verdadeiro ou ainda não atingiu este limiar. Ademais, tais regras compõem condições de discursividade que estão além do alcance daqueles que proferem os discursos. Deste modo, Foucault evidencia um nível inconsciente do saber cujo corolário é o descentramento da subjetividade. Nas palavras de Visker:

Este algo é parte do que nós somos, opaco e inacessível, mas não menos operativo. O que nós consideramos ser nossa própria cultura, passa a ser menos transparente e menos acessível do que a palavra sugere: propriedade não é algo que nós possuímos (no sentido de posse), mas uma marca que carregamos, sem que sejamos capazes de lê-la (2008, p. 12, tradução nossa)⁵.

Na fase genealógica, entretanto, nos deparamos com uma situação distinta. No projeto genealógico, a verdade é o resultado do combate, da batalha entre forças dissimétricas, em que o vencedor estipula e impõe as regras do que está dentro e do que está fora do verdadeiro. Sendo assim, temos que assumir posições nesta disputa. Ocorre que aquele a quem cabe questionar as relações de poder é também um de seus efeitos. Contudo, ainda segundo Visker, Foucault não indica claramente como um sujeito forjado nas tramas do poder tem a potência de resistir à ordem que lhe é fundante. Em suma, na arqueologia, no que concerne ao sujeito falante, o descentramento é radical e estruturante, porém, na genealogia, trata-se de um estado potencialmente temporário cuja superação, ou alternância dos sujeitos que podem proferir discursos “verdadeiros”, no entanto, é de difícil demonstração.

⁵ No original: “This something is part of who we are, opaque and inaccessible, but no less operative. What we considered to be our own culture, turns out to be less transparent and less accessible than the word suggests: ownness is not something we own (in the sense of posses), but a mark we are bearing, without us being able to read it”.

Com efeito, para Visker, o que está em jogo é a assunção de uma ordem simbólica – portanto transcendente – na arqueologia que não encontra lugar no projeto genealógico, no qual se evidencia certa indistinção entre os níveis concreto e simbólico da realidade ao frisar o investimento político na materialidade dos corpos, campo de atuação opaco em que o perigo do excesso de poder ressurgiu porque “quando o poder investe o corpo da sociedade ou os corpos no interior dela e começa a controlá-los de dentro, o totalitarismo bate à porta” (2008, p. 16, tradução nossa) ⁶. Sem dúvida, estas palavras ecoam o desdobramento do pensamento foucaultiano no que concerne à função da morte nas estratégias biopolíticas que visam a manutenção, intensificação e proliferação da vida. Este tema será retomado e discutido no segundo capítulo deste trabalho.

Por ora, note-se que Deleuze e Birman também apontam inflexões na trajetória de Foucault ressaltando, porém, mais a diversidade de temas e especificidade dos objetos de análise do que mudanças fundamentais no olhar que Foucault lança para estes objetos. Para o primeiro, Foucault delineou em torno dos eixos Saber, Poder e Subjetividade linhas móveis e entrecruzadas que constituem uma rede em torno destas instâncias. Nessa rede, processos imanentes operam em devir, constituindo modos razoáveis de pensar, de agir e de ser inerentes ao dispositivo. Assim, “o universal nada explica, é ele que deve ser explicado” (DELEUZE, 2011, p.4). Daí que, segundo Birman, o trajeto filosófico foucaultiano se ampara na noção de jogos de verdade cujas regras de produção e legitimidade remetem à invenção e ao arbitrário, mas também dependem da convenção e do uso, isto é, são produzidas e reproduzidas no campo das relações sociais e históricas. A partir desta perspectiva, abre-se a possibilidade de superar o problema de se operar ou não no nível simbólico ou concreto da realidade, pois o problema de Foucault não se encontra neste impasse – talvez um falso impasse na obra foucaultiana entre transcendência e imanência –, mas em como a verdade se inscreve nos corpos dos indivíduos e produz efeitos concretos.

Não obstante a diversidade de temas e objetos de investigação, Foucault sustenta que seu trabalho foi animado pela investigação dos modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos falantes, trabalhadores, criminosos, loucos ou dotados de sexualidade. Em outras palavras, em cada campo

⁶ No original: “When power enters the body of society or the bodies within it and starts controlling them from within, totalitarianism is at the door”

de investigação, como na crítica do estatuto da ciência, na análise das riquezas e da economia ou no estudo das práticas divisoras, Foucault evidenciou o funcionamento de processos forjadores de subjetividades correlatos aos regimes de poder-saber presentes em cada série histórica e discursiva (FOUCAULT, 2010a). Numa entrevista, ao ser interrogado sobre sua contribuição à filosofia, Foucault afirma:

No fundo, eu tenho apenas um objeto de estudo histórico, é o limiar da modernidade. Quem somos nós, que falamos esta linguagem de tal modo, que tem poderes que são impostos a nós mesmos em nossa sociedade, e a outras sociedades? Qual é esta linguagem que pode ser voltada contra nós, e que nós podemos voltar contra nós mesmos? Qual é este formidável entusiasmo da passagem à universalidade do discurso ocidental? (DROIT, 2006, p. 94).

Com efeito, no período genealógico, as investigações de Foucault se dirigem à multiplicidade concreta dos fatos – na qual a história comparece como instrumento crítico – porque se trata “de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro” (1996, p. 97). A partir dessa colocação, é instrutivo retomar um trecho do prefácio da primeira edição de “História da loucura”:

Poder-se-ia fazer uma história dos limites – desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita algo que será para ela o Exterior; e ao longo de toda sua história, esse vazio escavado, esse espaço branco pelo qual ela se isola, a designa tanto quanto seus valores. Pois seus valores, ela os recebe e os mantém na continuidade da história; mas nessa região de que queremos falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela faz a divisão que lhe dá face de sua positividade; ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma. (FOUCAULT, 2006a, p. 154).

Ora, se a descrição do método estratégico ecoa no projeto arqueológico de Foucault, apresentado no prefácio da sua tese, podemos afirmar que em sua fase genealógica o filósofo relança sobre as práticas não discursivas sua indagação acerca do que é valorizado e do que é recusado ou, ainda, do jogo entre verdadeiro e falso, ressaltando, entretanto, os efeitos de poder decorrentes desta divisão. Ademais, vemos que na fase ética, embora evidencie o deslocamento realizado em suas investigações acerca dos modos de subjetivação, reconsiderando o problema

do sujeito, Foucault – pouco antes de seu desaparecimento – empreende uma “história do homem de desejo” que não é a história das múltiplas representações do desejo num determinado espaço-tempo, mas a análise genealógica e crítica das “práticas pelas quais os indivíduos foram levados [...] a se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser” (FOUCAULT, 1984, p. 11-12) Assim, mesmo reconhecendo as inflexões e reconsiderações realizadas em cada fase da empresa filosófica foucaultiana, é possível identificar a recorrência da crítica aos universais, a qual poderia, pois, ser entendida como fio condutor da trajetória foucaultiana.

Além de arrematar as diferentes fases da filosofia foucaultiana, a crítica aos universais vincula Foucault ao pensamento nietzschiano que, através do conceito da morte de Deus, evidenciou a impossibilidade de fundamentar nossa existência nas noções de Bem, Mal, Verdade, Falsidade, Justiça e Virtude, categorias cuja relativização lançou à filosofia o desafio de denunciar as formas de mistificação da condição humana e, amparada nessa desconstrução, pensar novos valores (GIACIOIA JUNIOR, 2000, p. 16-17). Esta influência de Nietzsche na démarche foucaultiana também se revela na crítica ao privilégio atribuído à consciência e à razão, em detrimento do corpo, dos sentidos, das expressões pulsionais que constituiriam, nessa acepção platônica, o lado negativo do homem cujo afastamento conviria empreender. Entretanto, na análise nietzschiana a recusa do aspecto carnal se revela um processo de apequenamento do homem, sua insidiosa decadência (CHAVES, 1988, p. 69-70).

Deste modo, no âmbito deste projeto crítico de redescoberta das lutas e da memória bruta dos combates, Foucault propõe que, na modernidade, houve a difusão de um modelo de poder que se justapôs ao modelo fundado na soberania. Trata-se do modelo estratégico, formado por um campo múltiplo e móvel de correlação de forças em que o poder perdeu seu brilho e intensidade, porém visou à proliferação, inovação e penetração nas individualidades de maneira cada vez mais metódica e mais efetiva ao disseminar-se por todo o corpo social. Ao invés do direito, a técnica; no lugar da lei, a norma; em detrimento do centro, a periferia. Nesta perspectiva estratégica do campo político, considerar-se-á procedimentos e mecanismos de poder múltiplos, provenientes de diversos lugares que perpassam e

esquadrinham o espaço social engendrando distribuições, deslocamentos, enfrentamentos e produção de subjetividades (FOUCAULT, 1988, p.102-105).

Entretanto, é necessário insistir na especificidade da noção de poder em Foucault, pois, para este pensador, o poder não é algo que se detenha ou pertença a um lugar ou grupo privilegiado; tampouco pode ser intencional ou subjetivo; nem homogêneo ou assumir apenas uma determinada direção. Segundo Foucault, deve-se compreender o poder como relação, um jogo em que forças dissimétricas se enfrentam, sofrem modificações e deslocamentos, apoiando-se umas nas outras, atravessando o espaço social em múltiplas direções com uma série de miras e objetivos. Tais forças formam uma rede difusa na qual as resistências ao exercício do poder fazem parte do conjunto, como um dos termos da relação – “o interlocutor irreduzível” (FOUCAULT, 1988, p.106). Note-se que Deleuze recorre a uma metáfora instigante para compreender a tese foucaultiana: o poder “é uma toupeira, que sabe se orientar apenas em sua rede de galerias, em sua toca múltipla” (1988, p.89), o poder está em todos os lugares, exerce-se a partir de incontáveis pontos e, na maior parte das vezes, vem de baixo; implica em afetar e ser afetado, com espontaneidade e receptividade.

Com efeito, Foucault delinea um modelo de poder positivo – no sentido de que produz efeitos – que ultrapassa o modelo jurídico fundado no binarismo do permitido/proibido e o modelo da centralidade estatal. Deste modo, para o filósofo, “é preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado” (FOUCAULT, 1999, p.40). De saída, a perspectiva foucaultiana revela-se uma alternativa e um procedimento crítico da compreensão jurídica que identifica poder e soberania e também da vertente althusseriana da interpretação marxista para a qual o poder se exerce pela violência ou pela ideologia (CHAVES, 1988, p. 84-85).

Ao seguir uma direção ascendente por entre as estruturas sociais, a analítica do poder percorrerá os meandros concretos e históricos dos procedimentos estratégicos, ressaltando-se, assim, as técnicas e táticas que tomam o corpo ora como unidade – a ser modelada, adestrada, disciplinada, dócil e útil; ora como conjunto – ao se considerar os nascimentos, as mortes, a longevidade e as condições sanitárias da população (FOUCAULT, 1988, p. 127-139). Em outras palavras, Foucault empreende a análise do poder que visa à vida por meio da junção

entre as tecnologias disciplinares de investimento político dos corpos e as tecnologias regulamentadoras de gestão das populações.

Quanto à anátomo-política dos corpos, evidenciada nas disciplinas, adiantamos que esta modalidade de investimento político se positiva na fabricação minuciosa de corpos dóceis e úteis através de uma série de procedimentos e táticas calculadas que abrangem a distribuição espacial, o uso do tempo, a vigilância e o exame.

No que concerne à modalidade biopolítica (ou regulamentadora), na qual ocorre “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico” (FOUCAULT, 1999, p. 286), cabe constituir mecanismos reguladores e corretivos ininterruptos – tendo por alvo uma coletividade – que distribua os vivos conforme seu valor e utilidade. De fato, ao lado das técnicas e mecanismos disciplinares que objetivam a individualização e normalização do corpo enquanto máquina, desenvolvem-se mecanismos de gestão calculada da multiplicidade de homens a partir do acompanhamento, controle e intervenção sobre fenômenos populacionais. De modo que não é somente o homem-corpo, mas também o homem-espécie o alvo desta nova tecnologia, denominada por Foucault de biopolítica. Entretanto, este mesmo poder encarregado da vida – em seu sentido biológico – envia à morte as vidas que são desqualificadas no processo de normalização do corpo social, introduzindo a produção deliberada da morte no amálgama biopolítico entre as funções políticas de “fazer viver” e “deixar morrer”.

Note-se que as reflexões acerca do problema específico da população conduziram Foucault à questão do governo. A partir do século XVI, foi elaborada uma série de recomendações referentes à adequada condução de si e dos outros. De acordo com essa arte de governar, ao invés da singularidade transcendente da soberania, descontínua em relação a outras formas de exercício de poder – como governar a si mesmo, uma casa, uma família, uma ordem religiosa, etc. – estabelece-se uma continuidade entre as diversas formas de governo de tal modo que saber governar a si mesmo torna-se requisito para governar a família ou um Estado e, no sentido inverso, quando um Estado é bem governado, as famílias, as instituições também são bem governados e os indivíduos, nos seus menores e mais íntimos gestos, comportam-se conforme as expectativas da sociedade. Com efeito, a

arte de governar se fundamenta no modelo de gestão familiar, pois governar um Estado é ter com relação à população controle tão cuidadoso quanto o do pai de família com seus membros.

Porém, enquanto a arte de governar se referenciou no modelo familiar e foi limitada pelo modelo da soberania sua influência permaneceu restrita. Apenas quando a população emergiu como campo de intervenção que a arte de governar encontrou sua dimensão própria. Esse processo se deu em função da expansão demográfica e através da estatística, cujos dados revelaram características e efeitos econômicos específicos da população, não redutíveis à família. Esta, a partir de então, deixa de ser modelo para tornar-se instrumento privilegiado para o governo da população.

Outra importante inflexão se deu no exercício do poder, passando do território para o conjunto de homens e coisas. Ou, mais precisamente, dos homens em suas relações com os valores, os costumes, as riquezas e os outros homens, momento em que estes são considerados ora como sujeitos com necessidades e aspirações legítimas, ora como meros objetos de táticas que visam fins específicos, porém múltiplos. Assim, governar adquire um novo sentido na modernidade: “governo é uma correta *disposição* das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente” (FOUCAULT, 2008, p. 127, grifo nosso).

No entanto, apesar dos deslocamentos postos em relevo, Foucault ressalta a articulação entre os conceitos de soberania, disciplina e gestão governamental por elegerem a população como alvo principal e campo privilegiado de intervenção, através de técnicas e táticas constituintes de estratégias que visam o interesse individual e o interesse coletivo simultaneamente.

Aqui cabe colocar a seguinte questão: como conciliar os últimos desdobramentos na genealogia – principalmente nos cursos em que Foucault dedicou-se à análise dos mecanismos biopolíticos e de governamentalidade⁷, a partir dos quais identificou um processo de “estatização contínua das relações de poder” (2010a, p. 247), isto é, as relações de poder foram “elaboradas,

⁷ Foucault criou o neologismo governamentalidade para se referir ao “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (2008a, p. 143). Tratam-se de táticas de governo – não limitadas ao Estado – orientadas pelo cálculo que fundamenta quando e quanto intervir nas relações entre o conjunto de homens e entre os homens e as coisas, segundo uma finalidade específica.

racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado” (FOUCAULT, 2010a, p. 247) – com a proposição de estudar o poder em seus efeitos mais periféricos? Isto é, que tipo de vínculo existe entre estes diferentes níveis de relações políticas? E o que permite a Foucault deslizar de um nível para outro, sem perder a especificidade de sua análise, delineada ao largo, por fora, da centralidade e substancialidade do poder.

Parece falso, pois, restringir a analítica do poder ao acompanhamento da infiltração do investimento político pelo tecido social, embora Foucault evidencie esta expansão ao recusar a análise do poder a partir de um foco totalizante. Porém, seu trabalho não se limita à demarcação do campo de correlações de forças a partir da distinção e separação entre um nível micropolítico e outro macropolítico. Antes, seria preciso ter em mente que o filósofo propõe a investigação do conjunto de mecanismos políticos, das diferentes tecnologias políticas constituídas e atuantes na modernidade a partir da rede espessa de vínculos entre táticas locais e estratégias globais, entre as quais ocorre um “duplo condicionamento, de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis e, das táticas pelo invólucro estratégico que as faz funcionar” (FOUCAULT, 1988, p. 110). Por isso é necessário ressaltar as relações e os afrontamentos que sustentam e disseminam os efeitos de poder provenientes das instituições e da estrutura estatal que seriam apenas as formas terminais, globais, deste emaranhado de ações sobre ações não necessárias, nem mesmo obrigatórias, mas possíveis, dado que efetivadas num espaço de liberdade; mas também considerar a influência, o impacto que as estratégias globais têm sobre as relações mais mezinhas, mais cotidianas. Nesse sentido, vale retomar um exemplo de Veyne: “O mecânico de estrada de ferro de Auschwitz obedecia ao monstro porque *sua mulher e seus filhos tinham o poder* de exigir do pai de família que trouxesse um salário para casa” (2011, p. 168, grifos nossos).

Teríamos, então, o modelo estratégico como método de análise das tecnologias políticas vigentes em nossa sociedade que, a partir da operação de reciprocidade entre os níveis macro e micro políticos, possibilita o questionamento do funcionamento desses mecanismos, a explicitação da maneira como o poder se exerce em cada nível, como as relações de força se compõem e se decompõem, se modificam e se reorganizam em função de certos alvos, de certas urgências, de certas racionalidades.

2. 2 Do dispositivo: definição e função metodológica

Na construção de uma analítica do poder/saber, cujo objetivo é captar o funcionamento político na “extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício” (FOUCAULT, 1999, p. 33), Foucault elege como método uma perspectiva estratégica – baseada na análise ascendente das técnicas e táticas de dominação, partindo de sua atuação nos níveis mais baixos e periféricos – na qual o conceito de dispositivo parece ocupar papel relevante⁸. Apesar disso, o termo em si não é detidamente discutido, nem sequer definido por Foucault em suas obras. Daí que teremos que buscar compreender este termo e problematizar sua função metodológica através das entrevistas dadas por Foucault e nas discussões promovidas por seus contemporâneos.

Se em seus escritos Foucault deixou de explicitar o que ele entende por dispositivo, ele não se esquivou ao ser perguntado numa entrevista em 1977. Para Foucault, o dispositivo refere-se a

⁸ Foucault tinha especial cuidado com as filiações e classificações de seu trabalho. Segundo Paul Veyne, seu amigo e contemporâneo, “a palavra dispositivo permite que Foucault não empregue ‘estrutura’, evitando qualquer confusão com essa ideia então na moda e bastante confusa” (VEYNE, 2011, p. 35, nota de rodapé 12). No entanto, assim como sua trajetória, na qual “Foucault não cessa de evoluir, de tornar-se outro, de dissociar de sua identidade” (DROIT, p. 26), sua ligação com o estruturalismo foi marcada pela descontinuidade, alternando momentos de adesão com a busca de uma atuação singular. Contudo, admite-se que pelo menos seus livros iniciais, notadamente *História da loucura* (1961) e *As palavras e as coisas* (1966), contribuíram com a consolidação do programa estruturalista na França. Do primeiro, destaca-se a proposta foucaultiana de abordar aquilo que é relegado à marginalidade, o diferente, o outro. Porém, não se trata daquilo que está distante, mas o que é recusado em nossa própria existência. Ainda que *História da loucura* tenha impressionado a intelligentsia francesa, foi somente com o lançamento de *As palavras e as coisas* que Foucault obteve reconhecimento intelectual. Este livro representou um marco na utilização do método estruturalista fora do âmbito antropológico ao ressaltar o que há de descontínuo na própria racionalidade ocidental expondo, assim, sua estranheza e multiplicidade, na qual não há mais como sustentar a ideia do homem como produtor consciente de sua história. Apesar de defender a morte do homem como senhor de si e da sua história, Foucault não adota totalmente o programa estruturalista, pois privilegia o desvelamento da constituição dos saberes, ao problematizar o estatuto da verdade no pensamento ocidental. Segundo o filósofo, “não se trata de passar os universais pelo ralador da história, mas de fazer com que a história passe pelo fio de um pensamento que recusa os universais” (FOUCAULT, 2006a, p. 58). Deste modo, segundo Veyne, seria mais preciso reconhecer no trabalho foucaultiano as influências do ceticismo de Nietzsche do que o uso sistemático de uma grade de leitura, como proposto pelo programa estruturalista. Não obstante a polêmica da filiação, é no estruturalismo que a carreira de Foucault se desenrolou, seja como uma força difusora, seja como elemento distensor. Com efeito, entende-se que o afastamento das premissas estruturalistas tem início na abordagem das práticas discursivas no trabalho de Foucault como arqueólogo do saber. A novidade reside na ampliação do objeto de análise partindo do discursivo em direção ao seu limiar, ou seja, a análise desloca-se das práticas discursivas às práticas não discursivas. Por fim, ao investigar os processos de sujeição a partir da materialidade dos corpos que se dobram ou que resistem às tentativas de dominação, Foucault amplia a perspectiva estrutural em que a noção de poder funciona como categoria analítica a partir da qual se realiza a crítica da modernidade ocidental fincada no reino da razão. Cf. DOSSE, François, *A História do Estruturalismo I: o campo do signo, 1945/1966*, p. 169-185, 367-380 e *A História do Estruturalismo II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias*, p. 267-292.

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos... [e entre estes] existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes, [cuja finalidade] é responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante (FOUCAULT, 1996, p.244-245).

Portanto, para Foucault, o dispositivo refere-se ao modo como variados elementos se vinculam e se relacionam para atingir determinado fim, produzir algo que dê conta de um problema, de um anseio ou surpresa. Porém, uma vez estabelecido, o dispositivo não é estático, duro, mas dinâmico porque engloba dois processos: a sobredeterminação funcional e o preenchimento estratégico. O primeiro processo trata da forma como os efeitos produzidos por um dispositivo são rearticulados ao conjunto, provocando uma mudança interna, um reajustamento na forma pela qual os elementos se vinculam. Já o segundo processo, preenchimento estratégico, implica na recaptura daquilo que é colocado em suspenso na batalha agônica entre dominação e os movimentos de resistência.

Retomemos o exemplo do dispositivo de aprisionamento dado por Foucault. Diante do problema da criminalidade, a privação de liberdade foi considerada a medida mais eficaz e racional para conter o aumento e disseminação da ilegalidade. Contudo, ocorreu algo que ninguém havia previsto ou desejado, mas que, apesar disso, foi rearticulado ao processo, reconfigurando a estratégia inicial. Segundo Foucault:

A prisão funcionou como filtro, concentração, profissionalização, isolamento de um meio delinquente. A partir de 1830, assiste-se a uma *reutilização imediata deste efeito involuntário e negativo em uma nova estratégia*, que de certa forma ocupou o espaço vazio ou transformou o negativo em positivo: o meio delinquente passou a ser reutilizado com finalidades políticas e econômicas diversas. (idem, 1996, p.245, grifo nosso).

Assim, justamente por ser dinâmico e mutável que o dispositivo é eficaz, por isso, seguindo a proposição foucaultiana, um dos aspectos que podem nos auxiliar no entendimento da potência de determinado dispositivo refere-se à sua capacidade

de reconfiguração interna e externa. Com efeito, nos dispositivos há um arranjo de variados elementos que produzem efeitos concretos que, por sua vez, promovem mudanças no dispositivo compondo, assim, uma formação maleável, porosa, mas não insuperável, pois os dispositivos se reconfiguram até atingirem seu limiar e uma nova formação ser instaurada.

Com o auxílio de importantes pensadores, poderemos lançar luz sobre alguns aspectos do dispositivo. Acerca da heterogeneidade, Deleuze afirma que o dispositivo é formado por múltiplas linhas, nas quais podemos identificar as linhas de visibilidade e enunciação – os dispositivos “são máquinas de fazer ver e falar” (DELEUZE, 2011, p. 1); as linhas de força, que envolvem o ver e o dizer e que promovem o movimento, o deslizamento e conduzem à batalha; os processos de subjetivação e as linhas de fissura. Nesse emaranhado vislumbramos como se constitui uma determinada racionalidade em uma organização, seus pontos de investimento e a relação entre eles, mas também como passaremos a uma nova forma de existência porque “todo o dispositivo se define, pois, pelo que detém em novidade e criatividade, o qual marca, ao mesmo tempo, sua capacidade de se transformar ou se fissurar em proveito de um dispositivo do futuro” (ibidem, p. 5-6).

Deleuze não se restringe ao problema da subjetivação ao tratar da potência dos dispositivos. Para ele, a potência de um dispositivo reside em sua mobilidade, variação e dinamismo; no intrincado balanço entre “as linhas do passado recente e as linhas do futuro próximo; a parte do arquivo e a do atual, a parte da história e a do devir, a parte da analítica e a do diagnóstico” (idem). No entanto, Deleuze reconhece que nos processos de subjetivação podem surgir linhas de fuga, na medida em que estes processos remetem à dimensão de construção do si-mesmo, isto é, quando forças presentes nos dispositivos se voltam para si mesmas e instauram individualizações que, num primeiro momento, amparam-se nas relações de saber-poder estabelecidas, mas, em seguida, produzem torções capazes de propiciar novos modos de existência. Entretanto, Deleuze não está certo de que todo dispositivo disponha ou promova processo semelhante. Com efeito, para este comentador, a saída de um dispositivo somente acena para a entrada em outro dispositivo nascente. Assim, também para Deleuze, a batalha continua.

Enquanto Deleuze trilha os passos de Foucault, Agamben busca um entendimento próprio dos dispositivos. O filósofo italiano retoma a definição foucaultiana, mas em seguida se apropria do termo e propõe sua ampliação, pois

para ele, dispositivo refere-se a “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (2009, p. 40). Ou seja, dispositivo pode aludir a uma instituição, um processo, uma linguagem, um modo de se relacionar, mas também a objetos como o carro, o telefone, o computador. Esta generalização fundamenta-se na concepção de que do encontro entre os seres vivos e os dispositivos surge um terceiro elemento: os sujeitos. Segundo Agamben, podemos, de fato, considerar dispositivo um “termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault” (2009, p. 27) porque se refere aos meios pelos quais o poder investiu-se nas individualidades, de tal forma que a captura de uma parte da existência do indivíduo produzida pelo dispositivo constitui uma perda que é compensada pela construção da sua própria subjetividade. Por isso Agamben defende que o “dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo” (AGAMBEN, 2009, p.46).

Em outras palavras, não se pode dizer qualquer coisa, não se pode fazer qualquer coisa em um determinado dispositivo, na relação com determinado dispositivo. Seguimos as distribuições, os posicionamentos, conformamo-nos ao que é aceitável e ao que não é. E não apenas isso, temos a expectativa de que os outros também o façam. Agamben ilumina este problema ao referir que no corpo a corpo dos seres com os dispositivos ocorre a captura de parte da relação do ser consigo mesmo e de sua relação com seu ambiente. Esta parte que é separada adquire uma direção determinada, um sentido estrito. Esta perda só é suportável porque o engajamento nos dispositivos oferta a possibilidade de um gozo, a realização de um desejo. Para Agamben “na raiz de cada dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constitui a potência específica do dispositivo” (2009, p. 44).

Deste modo, Agamben se ancora na retomada daquilo que foi capturado pelo dispositivo propondo com este movimento a superação ou desativação do dispositivo, processo para o qual o filósofo italiano cunhou o termo profanação. Entretanto, com essa proposição, Agamben se distancia mais uma vez de Foucault porque este aponta para a continuidade da batalha entre as tentativas de dominação e os movimentos de resistência. Se em Foucault os dispositivos se apropriam da mudança e a reinserem através da sobredeterminação funcional e do preenchimento

estratégico, para Agamben é possível superar – e até mesmo encerrar – esta disputa através da profanação. O problema é que Agamben além de defender a possibilidade de desativação dos dispositivos, também afirma a existência de uma atitude ou condição de resistência ao abrigo de qualquer tentativa de dominação e anterior, portanto a priori, às relações de poder. Nas palavras do filósofo italiano, é necessário “levar à luz aquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política” (2009, p. 51).

Esta afirmação ecoa em Deleuze e também pode ser encontrada no próprio Foucault. Para Deleuze, “*a resistência tem o primado*, na medida em que as relações de poder se conservam por inteiro no diagrama, enquanto as resistências estão necessariamente numa relação direta com o lado de fora” (DELEUZE, 1988, p. 96, grifo do autor).

Em Foucault, as resistências estão presentes em todo o campo imantado pelas forças em conflito, elas têm o status de “interlocutor irreduzível” (1988, p. 106) e se constituem como ponto de partida para o esclarecimento das relações de poder, isto é, entre as tentativas de dominação e as formas de resistência a relação é de imanência. Contudo, a seguinte declaração de Foucault ajudou a confundir seus comentadores:

Não somos presos, então. Acontece que estamos sempre de acordo com a situação. O que quero dizer é que temos a possibilidade de mudar a situação, que esta possibilidade existe sempre. Não podemos nos colocar fora da situação, em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder. Eu não quis dizer que somos sempre presos, pelo contrário, que somos sempre livres. Enfim, em poucas palavras, há sempre a possibilidade de mudar as coisas (...). *A resistência vem em primeiro lugar*, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder. Eu penso que o termo ‘resistência’ é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica. (2004, p. 268, grifo nosso).

Apesar desta oscilação presente na concepção de resistência – ora independente, ora essencialmente vinculada às relações de poder –, é possível restabelecer o caráter imanente do vínculo entre poder e resistência ressaltando, entretanto, a complexidade desta articulação.

Por um lado, ocorre que pensar a resistência como uma fundação ou condição pré-existente capaz de escapar ou elidir o poder que incide sobre ela

remete à concepção jurídica de poder, na qual este aparece como imposição ou constrangimento externo ao seu campo de aplicação. Nessa acepção, aquele que resiste estaria, de fato, reagindo, assumindo posição passiva cujos atos desembocariam no âmbito do ressentimento ao reforçar e reassegurar a condição de impotência daquele que ousa se manifestar. Ademais, pensar numa forma de resistência independente das relações de poder implica na suposição de que é possível encontrar um modo de resistir válido para toda e qualquer situação o que, segundo nossa interpretação, seria muito distante da proposta foucaultiana de crítica da verdade.

Por outro lado, conceber a resistência como imanente às relações de poder, isto é, constituída pelo investimento político ao qual ela se opõe acaba por levantar o problema da eficácia destes movimentos críticos, pois aqueles que resistem foram constituídos nestes regimes de verdade; com isso, de onde viria esta capacidade de subverter estes dispositivos?

Segundo Armstrong (2008), para não cairmos num círculo vicioso, no qual estariam enredados o poder e as formas de resistência, é necessário ressaltar o vínculo agonístico entre poder e resistência, tendo em vista o problema da constituição dos sujeitos que encarnam estes movimentos, a partir da ideia de dimensão de subjetividade derivada do poder, porém, não totalmente limitada por ele, uma vez que Foucault insiste na liberdade dos sujeitos constituídos nas relações de poder. Deste modo, resistir, na perspectiva agônica, não se refere à liberação ou desativação dos dispositivos, no processo de repúdio ao poder, mas sim no empoderamento, isto é, na prática e exercício do poder frente às disputas nas quais os sujeitos se engajam ou se veem inelutavelmente envolvidos.

Esta liberdade, em Foucault, refere-se ao campo de possibilidades em que diferentes condutas, reações, comportamentos podem acontecer e, no entanto, a escolha é feita por aquela que está compreendida no dispositivo⁹. Deste modo, em vez da simples relação de exclusão, o liame entre poder e liberdade constitui um jogo complexo, no qual, segundo Foucault:

⁹ Paul Veyne frisa que a liberdade foucaultiana não paira no vazio, como a noção de liberdade em Jean Paul Sartre, mas se manifesta na superação do regime poder-saber presente nos dispositivos, através da possibilidade de resistir ao apelo de obediência daquilo que é reputado como verdadeiro, e de se distanciar por meio do pensamento crítico. Contudo, “a liberdade pode ultrapassar o dispositivo do momento presente, mas é esse dispositivo mental e social que ela ultrapassa; não se pode exigir do cristianismo antigo que ele tivesse pensado em abolir a escravidão” (2011, p. 168-169).

A liberdade aparecerá como condição de existência do poder (e, ao mesmo tempo sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, além de ser seu suporte permanente; uma vez que, se ela se abstraísse inteiramente do poder sobre ela exercido, por isso mesmo, desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tenda, enfim, a determiná-la inteiramente (FOUCAULT, 2010a, p.289).

Chegamos, pois, a dois pontos importantes nesta discussão acerca dos dispositivos. Em primeiro lugar, note-se que a capacidade de um dispositivo se reconfigurar, tanto no que concerne aos elementos presentes no dispositivo, quanto à maneira como eles se relacionam e aos objetivos almejados, constitui parte de sua potência, explicam sua assertividade. Em segundo lugar, vê-se a menção recorrente aos processos de subjetivação, isto é, a dimensão produtora de subjetividade ou modos específicos de existência. Esta recorrência se justifica porque as relações de poder adquirem materialidade nestes processos e, também, porque eles ensejam a possibilidade de superar os próprios regimes de poder-saber nos quais foram constituídos. Por isso, comentadores como Agamben, Deleuze e Birman ressaltam a produção de subjetividade ao discutirem a importância e o alcance dos dispositivos na analítica do poder encampada por Foucault. Porque, além de ser um dos corolários da concepção foucaultiana de poder, qual seja, um poder que produz, instiga, incita, multiplica e prolifera, a subjetivação resulta do investimento político nos corpos, em cuja materialidade se positiva a ação dos regimes de poder-saber. Nas palavras de Foucault:

Nós somos todos não somente o alvo de um poder, mas também seu transmissor, ou o ponto de onde emana um certo poder!
O que se deve descobrir em nós não é o que está alienado nem o que está inconsciente. São essas pequenas válvulas, esses pequenos difusores, essas minúsculas engrenagens, essas microscópicas sinapses através das quais o poder passa e se acha reconduzido por ele mesmo (DROIT, 2006, p. 95).

Amparados pela definição do conceito de dispositivo, podemos seguir com a discussão acerca do método genealógico. Parece-nos que problematizar o método foucaultiano não significa colocá-lo numa camisa de força instrumental. Trata-se, antes, de extrair de suas análises os procedimentos que nos permitam dar

visibilidade àquilo que nos é tão próximo, tão comum e cotidiano que nos escapa, foge de nossa percepção (ARTIÈRES, 2004, p. 15); problematizar de tal forma que não nos equivoquemos no ato de simplesmente repetir e fetichizar o conteúdo veiculado pelo filósofo em seus livros, artigos e entrevistas, cujos alvos eram os desafios de sua época e dos lugares em que circulava. Talvez, nos cercando desses procedimentos, possamos também pensar sobre o que nos afeta hoje – considerando-se nosso aquário discursivo, como dirá Veyne (2009, p. 10-11) – e, a partir dessa reflexão, propor ações que provoquem deslocamentos e a emergência do estranhamento e da indignação necessários para que mudanças ocorram.

Certamente não é fortuita a escolha da palavra genealogia por Foucault para denominar o trabalho que realizaria a partir da década de 1970. Além da eleição de um método de problematização, temos a assunção de um vínculo ao pensamento nietzschiano.

No ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história” (1966), Foucault retoma a discussão nietzschiana sobre o contraste entre o procedimento genealógico de problematização histórica da constituição dos objetos e a pesquisa de origem que busca recolher, revelar a verdadeira essência das coisas, seu começo precioso e incólume, cujo desvelamento permite dar sentido aos desdobramentos posteriores, conferindo aos acontecimentos linearidade. De outro modo, para o genealogista, “atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (1996, p. 13). Primeira e definitiva recusa da metafísica; repúdio a origem intocada, imaculada das coisas e das ideias.

Também é necessário distinguir a que tipo de história o genealogista recorre para realizar seu empreendimento de “demarcar os acidentes, os ínfimos desvios [...], os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimentos ao que existe e tem valor para nós” (idem, p. 15). Segundo Foucault, à história tradicional – ou, em chave irônica, platônica – opõe-se a história efetiva. Enquanto a primeira opera o encontro da reminiscência, propicia o reconhecimento do que passou, a segunda destrói a realidade; se a primeira sustenta-se na continuidade e valorização da tradição, a segunda dissocia sistematicamente a própria noção de continuidade, de identidade, de unidade do ser e das coisas que o rodeiam; por fim, se a história tradicional reivindica estatuto de conhecimento científico, a história

efetiva interroga as formas da vontade de saber – que é toda paixão, obstinação e refinamento cruel – presentes na noção de verdade, tão cara ao ideal de cientificidade em voga no Ocidente.

Vemos, na abertura de seu ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história”, o alerta de Foucault: “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (1996, p. 12). Com efeito, o genealogista revira papéis empoeirados com o intuito de recompor a emergência dos acontecimentos, tendo como vetor não a busca da origem – a essência verdadeira das coisas – que supostamente se revelaria após o delicado desvelamento metódico, mas seu trabalho visa ao reconhecimento das manobras, das disputas, da profusão e proliferação dos erros em torno da fabricação de valores, da moral, do conhecimento, das subjetividades. Nesse sentido, o genealogista persegue seu objeto num continuum temporal para evidenciar sua descontinuidade.

Se Foucault coloca em suspenso a metafísica, de modo que pode passar os universais pelo ralador da história, o filósofo, contudo, não cai num vazio niilista, pois a essa desconstrução se segue a composição dos procedimentos de forja do real. Ocorre que esta fabricação não se pretende derradeira nem harmoniosa. Muito pelo contrário. Trata-se de procedimentos que seguem por linhas tortas e descontínuas, visando à evidenciação das fissuras, dos acidentes e dos desvios inerentes à emergência dos acontecimentos. É como se o genealogista fizesse um duplo deslocamento ao colocar em suspenso tanto o objeto de investigação como o próprio instrumento – a pesquisa histórica – e, com esse movimento, ele ressaltasse o caráter contingente, porém agudo e concreto dos acontecimentos. Por isso, o Foucault genealogista empreende o carnaval histórico em que

a veneração dos monumentos torna-se paródia; o respeito às antigas continuidades torna-se dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade que o homem detém hoje torna-se destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber (1996, p. 22-23).

No que tange à função metodológica da noção de dispositivo, este aparece como formação ou arena sobre a qual o investigador atua como um desembaraçador das linhas entrelaçadas, percorrendo-as como as divisões de um

mapa, constatando desníveis e desvios do terreno (DELEUZE, 2011, p.1). Isto é, o dispositivo é concebido como algo existente que requer análise. Contudo, se o dispositivo existe é porque foi fabricado, inventado; daí que Veyne insiste: “ele [o dispositivo] inscreve no real o que não existe, submetendo-o à divisão do verdadeiro e do falso” (2011, p.166).

Assim, cabe ao genealogista exibir esta fabricação, entretanto, não como detentor da derradeira verdade dos fatos, mas como um ficcionista¹⁰, a partir da composição de um roteiro baseado em documentos oficiais como relatórios de polícia, decisões judiciais, prontuários hospitalares, atas de assembleias, entre outros. Para Ribeiro, este caráter fictício, tanto no que se refere ao dispositivo, como no que concerne ao método de análise, ressalta a dimensão performativa do exercício político, pois este se revela, sobretudo, como um “faz de conta de efeitos reais” (2007, p. 79). Com efeito,

Este procedimento de simples repetição de uma ‘realidade’ ela própria teatral, este teatro de um teatro, esta repetição de uma repetição, subverte a própria noção de crítica, ao substituir a pretensão de um julgamento valorativo da história, a ser proferido em nome do Bem (ou ao menos da ‘probidade administrativa’), pelo uso da história como instrumento de *dessubstancialização* de nossa própria ordem institucional. (idem, grifo do autor).

Portanto, o dispositivo não é uma mera realidade dada cuja análise genealógica permite o desvelamento; nem esta noção funciona simplesmente como grade de inteligibilidade aplicada sobre determinado campo e objetos. O próprio dispositivo e o método de análise genealógica que esta noção sustenta são ficções que, não obstante, funcionam no nível do real. Ademais, ao forjar uma cena dentro de outra cena, o genealogista produz sobreposições, provoca deslocamentos devido à evidenciação das lutas, das disputas cujo resultado remete diretamente à invenção

¹⁰ Ou também um pirotécnico, como, ironicamente, Foucault auto se definiu: “Fabrico alguma coisa que serve, finalmente para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor da destruição, mas sou a favor de que se possa passar, de que se possa avançar, de que se possa fazer caírem os muros. Um pirotécnico é, inicialmente, um geólogo. Ele olha as camadas do terreno, as dobras, as falhas. O que é fácil cavar? O que vai resistir? Observa de que maneira as fortalezas estão implantadas. Perscruta os relevos que podem ser utilizados para esconder-se ou lançar-se de assalto. Uma vez tudo isto bem delimitado, resta o experimental, o tatear. Envia-se informes de reconhecimento, aloca-se vigias, mandam-se fazer relatórios. Define-se, em seguida, a tática que será empregada. Seria o ardil? O cerco? Seria a tocaia ou bem o ataque direto? O método, finalmente, nada mais é que esta estratégia.” (DROIT, 2006, p. 69-70).

– *Erfindung* é o termo nietzschiano a partir do qual Foucault construiu sua reflexão (FOUCAULT, 2002, p. 15) – do que somos e do mundo em que vivemos.

É importante frisar, entretanto, que a evidenciação das rupturas, dos combates em torno da produção das subjetividades, dos saberes e das práticas não se restringe à fase genealógica do pensamento foucaultiano, e com essa afirmação não pretendemos ignorar as especificidades e os desdobramentos das outras fases do pensamento foucaultiano, tais minúcias ultrapassam os objetivos da presente dissertação. Defendemos – e já o dissemos anteriormente – a existência de um fio condutor que perpassa e costura a obra foucaultiana. Nesse sentido, o trabalho de diagnóstico que propicia a visão daquilo que nos é tão próximo, que se torna opaco, talvez possa ser um dos componentes centrais desse elemento de articulação da trajetória foucaultiana – ao lado, sem dúvida, da crítica dos universais. Pois, segundo Artières (2004), esta visibilidade que surge como efeito de uma ação diagnosticadora decorre de um olhar não contemplativo, mas incisivo, penetrante, que escolhe, separa, hierarquiza e, sobretudo, denuncia – enunciado que ecoa tanto da obra *Nascimento da clínica*, como da biografia de seu autor. Retomemos as palavras de Foucault: “Talvez eu trace sobre a brancura do papel os mesmos sinais agressivos que meu pai outrora traçava sobre os corpos quando ele operava. Eu transformei o bisturi em porta-caneta” (ARTIÈRES, 2004, p. 27).

2.3 O vínculo entre poder e saber

É comum encontrar nos textos foucaultianos menções ao entrelaçamento entre poder e saber, bem como alusões aos efeitos concretos produzidos por este par nas sociedades ocidentais. No entanto, esta recorrência não significa que onde supomos um dos elementos deste par, inexoravelmente encontraremos o outro. De fato, esta articulação é um produto da cultura ocidental e, portanto, diz muito sobre como nossa sociedade se apresenta e funciona porque, para Foucault, no Ocidente “os homens se governam (eles próprios e os outros) através da produção da verdade” (2006b, p. 343). Ocorre, entretanto, que esta afirmação não deve ser remetida à ideia de racionalidade como critério evolutivo – a partir do qual certas práticas seriam mais ou menos racionais do que outras e, portanto, mais adequadas e legítimas do que outras – ou à ideia de razão como valor incontornável – isto é, se

tal prática é racional, ela é aceitável. Parece-nos que o filósofo pretende evidenciar o jogo, a articulação entre as práticas e os discursos verdadeiros que as fundamentam, cuja junção não é absolutamente necessária, mas cujos efeitos sobre a sociedade que a forjou são formadores e transformadores.

Por um lado, esta relação entre poder e saber é negada evocando-se a neutralidade da ciência, pelo menos daquela que se iniciou no século XIX e foi denominada de positivista porque fundada em métodos e procedimentos observáveis, verificáveis, mensuráveis e classificáveis, segundo determinados níveis técnicos e com a utilização de instrumentos adequados e independentes dos sujeitos que os praticam. Ora, essa concepção positivista remete – guardada a especificidade epistemológica do positivismo – ao pressuposto vigente no cerne da filosofia ocidental desde Platão, mas radicalizado pelo kantismo, no qual o conhecimento comparece como uma faculdade intrínseca à natureza humana que devidamente utilizada permite o desvendamento das leis da natureza, o verdadeiro e essencial conhecimento das coisas. Ou seja, conforme essa asserção, entre o homem, o conhecimento e o mundo a relação é de afinidade, semelhança, continuidade (FOUCAULT, 2002, p. 16-18). É nesse contexto que a anedota do xogum citada por Foucault n’A Ordem do Discurso, adquire pleno sentido. Eis o chiste:

No início do século XVII, o xogum ouvira dizer que a superioridade dos europeus – em termos de navegação, comércio, política, arte militar – devia-se a seus conhecimentos de matemática. Desejou apoderar-se de saber tão precioso. Como lhe haviam falado de um marinheiro inglês que possuía o segredo desses discursos maravilhosos, ele o fez vir a seu palácio e aí o reteve. A sós com ele, tomou lições. Aprendeu a matemática. De fato, manteve o poder e teve longa velhice. Foi no século XIX que houve matemáticos japoneses. Mas a anedota não termina aí: tem sua versão europeia. A história conta, com efeito, que aquele marinheiro inglês, Will Adams, for um autodidata: um carpinteiro que, por ter trabalhado em um estaleiro naval, aprendera a geometria. Deve-se ver nesta narrativa a expressão de um dos grandes mitos da cultura europeia? Ao saber monopolizado e secreto da tirania oriental, a Europa oporia comunicação universal do conhecimento, a troca indefinida e livre dos discursos (FOUCAULT, 2005a, p. 37-38).

Por outro lado, ninguém se surpreende – talvez já nem perceba – a proliferação de certos discursos no contemporâneo, notadamente a quase onipresença do discurso médico. Quase não se questiona acerca do peso e da

legitimidade que este discurso confere a determinadas decisões em âmbitos tão diversos de sua aplicação como nas instituições legais, judiciárias, educacionais e econômicas – supondo-se, é claro, que de fato estes discursos conferem peso e legitimidade. Em todo caso, qual a lógica que justifica ou sustenta o fato destas instâncias decisórias – soberanas, por definição – demandarem a produção de discursos científicos?

Segundo Foucault, em nossa sociedade, ao lado do aparecimento de uma nova modalidade de poder – deparamo-nos não apenas com o modelo da soberania, mas também com um modelo fundado na estratégia – surge uma vontade de saber articulada aos ideais de cientificidade do positivismo, sob a garantia da conjuração do desejo e do poder que indubitavelmente os constituem, mas cujo reconhecimento poderia desqualificá-los. Este empreendimento visa negar o quanto aquilo que é reputado como verdadeiro carrega do sangue restante das lutas e das coerções em torno da produção da verdade. De fato, ocorre exatamente o contrário. Se, por um lado, as disputas em torno do verdadeiro e do falso, o deslizamento entre estes dois polos nos escapa, por outro lado, a verdade como critério legitimador e objetivo final de práticas discursivas e práticas não discursivas se impôs; de tal modo que a partir do século XIX, essa “vontade de verdade”, institucionalizou-se e exerceu sobre outros discursos certa pressão até tornar-se quase que incontornável (FOUCAULT, 2005a, p. 16-20). Por isso Foucault dirá:

A verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira com se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (1996, p. 12).

No entanto, segundo Deleuze, entre saber e poder há total heterogeneidade, pois o saber corresponde às matérias formadas que nos dispositivos são imantadas pelas forças em perene conflito. Contudo, a relação é de “pressuposição recíproca e capturas mútuas” (1988, p. 81), em que as relações de poder funcionam como afetos que investem sobre as formas, isto é, se o saber ancora-se na repartição do

visível e do enunciável, são as condições de possibilidade que balizam o aparecimento de certos discursos. Mas, inversamente, são os conteúdos formados que integram as relações de poder e lhes conferem positividade, forjando, assim os regimes de saber-poder e sua miríade de efeitos.

Com isso, o modelo estratégico de poder confere visibilidade ao campo de correlação de forças articuladas a uma determinada cientificidade que produzem os discursos de verdade aceitáveis em nossa época. Por isso, conforme Birman, a forma do espiral seria a melhor metáfora para evidenciar o vínculo que se estabelece entre poder e saber nos dispositivos, na medida em que esta imagem “indica como a mútua implicação entre saber e poder acaba por criar um cenário no qual os oponentes se situam num desequilíbrio permanente e em posições espaciais diferentes” (2002, p. 309), porém em constante provocação e mobilidade.

Decorre que esta nova configuração evidenciada por Foucault remete ao problema do papel do intelectual na cena política. Pois, segundo a proposição de que saber e poder se vinculam agonicamente, como proferir discursos de verdade? Num primeiro nível, este questionamento remete ao enunciado da verdade como esclarecimento, desvelamento do real e, por consequência, ao processo de conscientização. Num segundo nível, alguém que se propõe proferir discursos de verdade assume implicitamente o papel de falar em nome de outros, mas também de prescrever e direcionar suas ações.

Ao recorrer à figura do intelectual específico cujo papel é o de “lutar contra as formas de poder ali onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do ‘saber’, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do ‘discurso’” (FOUCAULT, 2006b, p. 39), em detrimento da figura do intelectual universal que se arroga a função de dizer a verdade de todos, Foucault propõe a problematização da ideia de representação no campo político. Isto não significa, entretanto, que a ação política se restrinja à defesa de interesses estritamente pessoais com os quais haja identificação ou proximidade, pois esta postura incorre na polarização e esterilização do debate porque impede a reflexão acerca do bem comum.

Com efeito, ao conferir visibilidade ao liame entre poder e saber através do diagnóstico do presente, julgamos que Foucault busca ampliar o conjunto de elementos que tensionam o campo político, no qual é necessário que o debate ultrapasse, porém não descarte, o problema das singularidades e da disputa entre forças dissimétricas.

2.4 A emergência de um problema

Com este capítulo tentamos demonstrar que Foucault empreende a crítica da verdade ao problematizar as relações de poder. Para tanto, o filósofo recorre à história como instrumento de evidenciação das lutas, das disputas, dos combates em torno da constituição dos objetos, dos saberes, das subjetividades. Neste modelo estratégico de análise das relações de poder, os dispositivos operam como constructos, cujo aspecto ficcional denuncia pela sobredeterminação o caráter de invenção do que é reputado como verdadeiro em nosso cotidiano e, por isso, produz efeitos concretos.

Assim, parece-nos que o filosofar foucaultiano ampara-se na produção do estranhamento e da visibilidade, postura metodológica e ética cujos efeitos de reposicionamento no âmbito da teorização e no campo da ação política assumem ares de ruptura. Isso porque, para Foucault – ancorado no método genealógico –, já não é mais possível sustentar a enunciação da verdade como desvelamento do real, como ampliação da consciência e, mais ainda, fazê-lo em nome de outros que supostamente não sabem o que lhes acontece. Sem dúvida, o questionamento foucaultiano introduz desafios. Note-se que no âmbito da ação política se faz urgente a reflexão acerca da representatividade, enquanto que na produção de conhecimento, o ponto nevrálgico se refere à colocação da verdade em suspenso e, conseqüentemente, ao reconhecimento dos vínculos entre poder e saber em nossa sociedade. Talvez, diante desses impasses, poderíamos proceder a uma espécie de imbricação do trabalho de teorização com a ação política de modo que ocorra uma

Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e abalá-lo ali onde ele é mais invisível e insidioso. Luta, não por uma ‘tomada de consciência’ [...], mas para minar e pela tomada do poder, ao lado, com todos que lutam por ela, e não em recuo para esclarecê-los. Uma ‘teoria’ é o sistema regional dessa luta (FOUCAULT, 2006b, p. 39).

Ademais, em suas pesquisas genealógicas, Foucault reconhece sua dívida intelectual com o pensamento nietzschiano que lhe permitiu construir uma perspectiva do poder descentrada das ideias de substancialidade, centralidade, violência e alienação. Dessa nova perspectiva, o poder é exercício partilhável e disputável, ele se infiltra nos corpos dos indivíduos, ele opera como força, como

quantum que mais que cercear, produz. Daí que se justifica a compreensão do projeto genealógico de Foucault na presente dissertação. Porque é a partir da proposição do poder como exercício e como força que o problema do estatuto do corpo nos dispositivos adquire sentido. Lembremos que nos dispositivos estabeleceu-se um jogo no qual ocorre a produção de crenças e certezas que se legitimam e se inscrevem nos corpos dos indivíduos com estatuto de verdade, cujos efeitos reverberam nos processos de subjetivação (BIRMAN, 2002). Desse modo, a produção de subjetividade seria o resultado concreto da ação dos dispositivos na materialidade dos corpos que se dobram ou resistem ao embate das forças. De fato, é possível afirmar que o poder – conforme a proposição de Foucault – requer o corpo como espaço de ação e de enraizamento no social, adquirindo, assim toda concretude e positividade defendida pela leitura do filósofo francês.

Ainda podemos dar um passo além e propor o corpo não apenas como território de ação para o investimento político, mas como condição de possibilidade para as relações de poder. Isto porque as relações de poder funcionam como afetos e, como tal, dependem dos corpos que conduzem as forças em combate. Porém, os corpos não funcionam como meio de passagem incólume à ação dessas forças, mas eles também são afetados por este investimento sendo, pois, construídos e desconstruídos neste encontro¹¹. Assim, no próximo capítulo pretendemos discutir a noção de corpo em Foucault, bem como a articulação entre os corpos e os dispositivos.

¹¹ Cabe ressaltar a influência das experiências, do vivido na própria carne no pensamento de Foucault. Não são poucos os momentos de sua biografia que sustentam esta impressão: sua atuação por 10 anos em ala psiquiátrica antes de produzir sua tese; a defesa dos estudantes perseguidos pela polícia tunisiana; seu envolvimento direto no Grupo de Informações sobre as Prisões, cujas reuniões aconteciam em sua casa, a experiência mística nos templos budistas durante as investigações em torno do cuidado de si e da estética de si, etc. Enfim, são inúmeros fatos nos quais é possível acompanhar o engajamento intelectual, mas também físico, corporal de Foucault em sua reflexão e inquietação acerca do que se passava consigo e no mundo em que vivia. A singularidade afetiva, corporal da experiência de Foucault nos remete à reflexão de Jorge Bondía para quem, “o sujeito da experiência é um sujeito “ex-posto”. Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a “o-posição” (nossa maneira de opormos), nem a “imposição” (nossa maneira de impormos), nem a “proposição” (nossa maneira de propormos), mas a “exposição”, nossa maneira de “ex-pormos”, com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que se põe, ou se opõe, ou se impõe, ou se propõe, mas não se “ex-põe”. É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem nada lhe sucede, a quem nada o toca, nada lhe chega, nada o afeta, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre.” Cf. (BONDÍA, J. L., 2002, p. 24-25).

3 DA ARTICULAÇÃO ENTRE CORPO E POLÍTICA

Este capítulo também poderia se chamar o corpo nos dispositivos porque se trata de problematizar o vínculo entre corpo e poder na genealogia foucaultiana. Contudo, falar do corpo nos dispositivos de alguma forma alude ao corpo como suporte, como superfície de investimento político, como âmbito, como lugar elementar do exercício político na microfísica do poder. Todavia, julgamos que esta asserção não abarca a complexidade da questão, pois, parece-nos, a noção de corpo em Foucault não se restringe a esta definição.

Para Ortega (2008), o corpo nos dispositivos foucaultianos aparece como massa maleável, cuja plasticidade é explorada intensamente e continuamente nas disciplinas. Nesse processo, “a experiência vivida é eclipsada” (p. 198), em função da ênfase nos controles reguladores e na constante vigilância.

Ainda segundo Ortega, esta concepção de corpo e, por consequência, de subjetividade torna problemático admitir que o mesmo indivíduo submetido e dócil seja a fonte da resistência e da possível transformação do campo político. Nas palavras de Ortega:

O discurso construtivista permite, como vimos, dar conta do corpo apenas de forma passiva e instrumental, mas enfrenta dificuldade na hora de conceber relações não-instrumentais com ele. Lendo Foucault, temos amiúde a impressão de que estamos constantemente submetidos ao regime disciplinar, ou ao olhar do panóptico (apesar de afirmar que “onde há poder, há resistência”). Não temos informação dos momentos de relaxamento desse controle, do funcionamento do equilíbrio instável entre a instrumentalização do corpo e as relações não instrumentais com ele, pois o corpo não está permanentemente instrumentalizado ou disciplinado. (2008, p. 209).

Embora Ortega reconheça que nem sempre o filósofo francês trabalha com uma noção estritamente construtivista, na qual o corpo é coisificado e a dimensão do vivido e da experiência são recusadas, para Ortega, é necessário acrescentar à reflexão foucaultiana uma noção de corpo fenomenológico que represente

[...] um deslocamento dos elementos estruturais para as maneiras como o corpo é vivido e experienciado e para um engajamento prático com o mundo. Trata-se de dar ênfase no corpo como a

localização física desde a qual falamos, conhecemos e agimos. Privilegiar o corpo fenomenológico é privilegiar o corpo que age; ele é fundamental para a ação. Toda ação é, em primeiro lugar, uma ação corporal. (ORTEGA, 2008, p. 210).

Parece-nos, todavia, que o corpo não seja tão somente um mero objeto, um instrumento unidimensional e oco na analítica foucaultiana. Por um lado, Foucault trabalha com uma noção de corpo anterior e posterior aos regimes de verdade. Isto é, ao mesmo tempo em que admite o corpo como superfície de investimento político, o filósofo também propõe o corpo como efeito das relações de poder, pois nos dispositivos os corpos são minuciosamente forjados, tanto no que concerne às formas, como no que tange ao âmbito da interioridade, da subjetividade. Poderíamos dizer que um dos efeitos das disciplinas é a produção do corpo dócil, porém desejante. Por outro lado, a gestão da vida, a administração biológica protagoniza as relações entre Estado e população no contemporâneo. Ou seja, não apenas superfície de investimento, nem efeito, mas também o corpo vivo torna-se o núcleo do vínculo entre o poder estatal e o conjunto dos homens. Para o filósofo trata-se de

[...] mostrar de que modo se articulam dispositivos, de poder diretamente ao corpo a corpo, funções, a processos fisiológicos, sensações, prazeres; longe do corpo ter de ser apagado, trata-se de fazê-lo aparecer numa análise em que o biológico e o histórico não constituam sequência, como no evolucionismo dos antigos sociólogos, mas se liguem de acordo com uma complexidade crescente à medida em que se desenvolvam as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida. Não uma 'história das mentalidades', portanto, que só leve em conta os corpos pela maneira como foram percebidos ou receberam sentido e valor; mas 'história dos corpos' e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo. (FOUCAULT, 1988, p. 165).

De saída, coloca-se a tarefa de discutir a noção de corpo em Foucault e, a partir dela, verificar que papéis e funções o corpo assume nos dispositivos, tanto em seu caráter singular, evidenciado nas tecnologias disciplinares, quanto em seu aspecto coletivo, como encontrado nas estratégias biopolíticas.

Se o corpo não é o fim, o objetivo último do investimento político, mas também não é um mero suporte, que objeto é este e que estatuto lhe compete na analítica política foucaultiana. Preliminarmente, estas são as questões que emergem da discussão da noção de corpo em Foucault, as quais pretendemos enfrentar.

3.1 A noção de corpo em Foucault

Quanto à importância do corpo para o exercício do poder nas sociedades contemporâneas, Michel Foucault é enfático: “nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder” (1996, p. 83) ¹². No entanto, se o investimento político nos corpos é facilmente reconhecível pela análise dos mecanismos e procedimentos disciplinares que modelam e se acercam dos corpos, por meio do adestramento e vigilância ininterruptos, a própria noção de corpo requer elaboração.

Em seu ensaio “Nietzsche, a genealogia e a História”, Foucault nos apresenta o corpo como lugar da proveniência que é a herança acidental, o legado dos começos inumeráveis e dispersos colocados em relevo pela pesquisa genealógica. Deste modo, o corpo é a

[...] superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (ibidem, p. 15).

Contudo, apesar do corpo ser o lugar da proveniência, Foucault frisa a instabilidade do corpo, pois “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo” (ibidem, p. 18). Portanto, não se trata de uma inscrição indelével, permanente, pois os acontecimentos se inscrevem nos corpos, mas este processo refere-se ao “conjunto de falhas, de fissuras, de camadas heterogêneas” (FOUCAULT, 1996, p. 15) que são os efeitos do embate no corpo entre as marcas da herança genética,

¹² É interessante notar, no entanto, que esta articulação fundamental entre corpo e poder não fora nem constatada nem elaborada por Foucault até o momento em que ele pôde vivenciá-la diretamente. Numa entrevista concedida a Roger Pol-Droit, em junho de 1975, Foucault reconhece que: “A dupla experiência Polônia-Tunísia equilibrava minha experiência política, e, por outro lado, me remetia a coisas das quais, no fundo, não tinha suficientemente suspeitado em minhas puras especulações: a importância do exercício do poder, estas linhas de contato entre o corpo, a vida, o discurso e o poder político.

Nos silêncios e nos gestos cotidianos de um polonês que sabe que é vigiado, que espera estar na rua para lhe dizer alguma coisa, porque sabe muito bem que no apartamento de um estrangeiro há microfones por toda parte, na maneira pela qual abaixa-se a voz quando se está num restaurante, na maneira pela qual se queima uma carta, enfim, em todos esses pequenos gestos sufocantes, tanto quanto na violência crua e selvagem da polícia tunisiana se abatendo sobre uma faculdade, atravessei uma espécie de experiência física do poder, das relações entre corpo e poder” (DROIT, 2006, p. 89).

afetiva e ideológica, referentes tanto ao desenvolvimento histórico de um corpo em sua singularidade, como àquilo que seus antepassados vivenciaram. Então

sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (idem, p. 15).

Neste ensaio, Foucault, ao propor o corpo como superfície dinâmica de inscrição dos acontecimentos, afirma a anterioridade do corpo em relação aos processos históricos, porém o filósofo também refere, paradoxalmente, que o corpo, para além das leis de sua fisiologia e da materialidade de suas estruturas, é formado por uma “série de regimes que o constroem; ele é destruído por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente” (ibidem, p. 18). Esta última concepção é retomada e aprofundada por Foucault quando trata da problemática da criminalidade e da sexualidade.

Em “Vigiar e punir”, Foucault se refere à imbricação fundamental entre corpo e relações de poder, pois estas “têm alcance *imediato* sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (1987, p.25, grifo nosso). De modo que se torna praticamente impossível conceber o corpo independentemente do campo político.

Adiante, Foucault não só defende o vínculo imediato do corpo às relações de poder como afirma a própria constituição do corpo a partir de sua inserção na rede de elementos heterogêneos, discursivos e não discursivos, na qual as disposições, manobras, técnicas e táticas manipulam os corpos, redirecionam e multiplicam suas forças, treinam seus gestos, corrigem sua postura e seus atos, modelam seus músculos e seus desejos. Com efeito, até aquilo que comumente vem sendo denominado como psique, consciência, personalidade ou subjetividade – mas que já foi chamada de alma, o incorpóreo, o que há de ilusório ou ideológico no homem – possui realidade histórica, pois

é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os

colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência [...] O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo. (FOUCAULT, 1987, p. 28-29)

Já em “História da sexualidade I: A vontade de saber”, esta interioridade produzida nas relações de poder tem como cerne o corpo de desejo e prazer, o corpo cuja verdade singular reside em seu sexo. Neste trabalho Foucault afirma que a sexualidade, longe de ser reprimida e censurada, desde expressões mais comuns até as manifestações mais singulares ou bizarras, é o “produto real da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres” (1988, p. 55), um poder que penetra nos corpos, incita, provoca tanto o que há de mais íntimo como também a maneira como esta sexualidade se apresenta no convívio social. Cito Foucault:

Muito mais do que um mecanismo negativo de exclusão ou de rejeição, trata-se da colocação em funcionamento de uma rede sutil de discursos, saberes, prazeres e poderes; não se trata de um movimento obstinado em afastar o sexo selvagem para alguma região obscura e inacessível mas, pelo contrário, de processos que o disseminam na superfície das coisas e dos corpos, que o excitam, manifestam-no, fazem-no falar, implantam-no no real e lhe ordenam dizer a verdade: todo um cintilar visível do sexual refletido na multiplicidade dos discursos, na obstinação dos poderes e na conjugação do saber com o prazer (ibidem, p. 82).

Assim, em “Nietzsche, a genealogia e a História”, a noção de corpo alterna-se entre dois polos: ora encontramos o corpo como campo, como lugar de conflito pulsional, ora como forma historicamente construída e permanentemente desconstruída no “teatro dos procedimentos”, isto é, na cena em que os conjuntos assimétricos de forças se “distribuem uns frente aos outros, uns acima dos outros, é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras” (FOUCAULT, 1996, p. 16).

Embora tenha prevalecido nas obras foucaultianas a concepção do corpo como construído nos dispositivos de poder, é inegável que a noção de corpo em Foucault constitui um problema que alguns autores como Revel (2005, p.31) e Vilas Boas (2012, p. 78) preteriram ao enfatizar a passagem de uma concepção jurídico-discursiva do corpo para uma concepção produtiva, ressaltando, assim, a novidade

da análise política empreendida por Foucault – cuja empresa filosófica permitiu-nos pensar o poder em termos de estratégia e produtividade, diferentemente da tradição jurídica, baseada na teoria clássica da soberania. No entanto, a concepção de corpo preexistente ao investimento político pode ampliar e enriquecer a discussão acerca do estatuto deste corpo em Foucault. Ainda mais se considerarmos que, como vimos, o agenciamento é fundamental para a eficácia dos dispositivos.

Em contraste a este movimento crítico, Butler enfrenta o problema da noção de corpo em Foucault. Para Butler, Foucault, em “Nietzsche, a genealogia e a história”, enreda-se num paradoxo ao descrever o corpo como uma espécie de página em branco à espera da impressão histórica. Isto porque, desse modo, Foucault necessariamente alude ao corpo como ontologicamente anterior e externo ao processo sociocultural ao concebê-lo como uma “superfície e o lugar de forças subterrâneas que são, com efeito, reprimidas e transmutadas por um mecanismo de construção cultural externo a este corpo” (BUTLER, 1989, p. 602), concepção metafísica da qual Foucault parece querer se afastar.

Ainda que Foucault insista na instabilidade e historicidade do corpo, ele pondera, entretanto, que o objetivo da história é arruinar o corpo. De acordo com Butler, esta asserção se alinha à análise freudiana e nietzschiana do processo civilizatório que implica na repressão e sublimação das pulsões, cuja multiplicidade e intensidade são em parte reprimida e em parte redirecionada para fins socialmente valorizados. Ocorre que, para Butler, esta análise apoia-se num modelo jurídico de poder fundado na interdição, o qual Foucault criticou veementemente em escritos posteriores, notadamente “Vigiar e punir” e “História da Sexualidade I: A vontade de saber”, nos quais ele expõe uma noção produtiva de poder. Nas palavras de Butler:

Foucault parece ter identificado em um corpo pré-discursivo e pré-histórico uma fonte de resistência ao processo histórico e cultural, em que estes processos são, finalmente e paradoxalmente, concebidos em termos jurídicos. Parece claro que isto se opõe ao programa foucaultiano de formulação do poder em seu modo produtivo e também jurídico.¹³ (BUTLER, 1989, p. 607, tradução nossa).

¹³ No original: “Foucault appears to have identified in a prediscursive and prehistorical ‘body’ a source of resistance to history and to culture, where history and culture are finally and paradoxically conceived in juridical terms. That this is contrary to Foucault’s stated program to formulate power in its generative as well as juridical modes seems clear” p. 607.

Deste modo, Butler defende que é no mínimo problemático conciliar a concepção do corpo como campo de forças em conflito com a ideia de um corpo constituído nos dispositivos de poder. Todavia, uma maneira de escapar desta contradição seria empreender a genealogia deste corpo que se apresenta como superfície para a inscrição dos acontecimentos, recusando ao corpo uma “origem mágica ou ontoteológica” (BUTLER, 1989, p. 607).

Parece-nos que o corpo apresentado como suporte para a inscrição da história é o corpo como campo de embate pulsional, cuja expressão atualizada no real é essencialmente dependente da inscrição, dos estigmas e dos acontecimentos que moldam nossos músculos e ossos, nossos sentimentos, nossos instintos e nossos pensamentos em determinado regime de verdade presente nos dispositivos. Com efeito, pensamos que este duplo aspecto presente na concepção foucaultiana do corpo não constitui necessariamente um paradoxo que, como frisado por Butler, diminuiria a força teórica do trabalho de Foucault. Se, com Mezan (1985, p. 94), entendermos que em Foucault não se trata de seguir por um caminho reto e tranquilo, mas deixar-se surpreender pelos desvios e reviravoltas cujo vai e vem provocam a aventura do pensamento, propomos a conciliação da concepção de corpo como superfície de inscrição com a concepção de corpo construído no “teatro dos procedimentos”.

Esta proposição segue a análise de Foucault sobre o Biopoder. Trata-se de modalidade de exercício político que inclui e articula mecanismos disciplinares, voltados para o corpo individualizado e dotado de capacidades, e mecanismos regulamentadores, nos quais a população é visada através do acompanhamento e gestão dos processos biológicos e dos fenômenos externos que a afetam.

Vemos que ao discorrer sobre biopolítica – ou estatização da vida – Foucault não deixa de frisar o paradoxo existente na modalidade biopolítica de exercício político cuja finalidade é multiplicar, proteger, prolongar, fortalecer e intensificar a vida, mas, no entanto, contém em si o direito soberano de fazer morrer, o qual não se restringe ao “assassinio direto, mas também [a] tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (1999, p. 306).

Ocorre, porém, que o direito de espada do soberano funciona como elemento regulador do poder que visa multiplicar, intensificar e proteger a vida. Em

outras palavras, a função de fazer morrer propicia, corrige e aperfeiçoa a engrenagem biopolítica. Nesse sentido, Foucault dirá

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria a minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 1999, p. 305).

Temos, pois, a justaposição dos modelos soberano, disciplinar e regulamentador nesta nova tecnologia política vigente no contemporâneo. A qual, mais do que uma construção paradoxal, refere-se, antes, a um estado de coisas muito mais complexo para o qual as velhas grades de inteligibilidade – fundadas em posições dicotômicas – já não são adequadas. Deste modo, para Foucault,

as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos de governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental –, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança [ou regulamentadores] (2008a, p. 143).

Portanto, julgamos que ao invés de eliminarmos do horizonte de análise este corpo preexistente aos dispositivos de poder, seria fecundo promover a articulação entre a noção de corpo como campo pulsional, correlato do modelo soberano de exercício de poder, com a noção de corpo histórica e culturalmente construído, correspondente ao modelo produtivo de poder. Não se trata apenas de transferir, arbitrariamente, para a noção de corpo a complexidade que Foucault delineou quanto ao problema do governo nas sociedades capitalistas. Mas com essa justaposição, acompanhar os desdobramentos do pensamento foucaultiano.

Ademais, o corpo como campo não corresponde a uma unidade substancial – uma quimera segundo Foucault; trata-se de um estado dinâmico de forças que, a partir de sua captura em determinado dispositivo, adquire, por meio do processo de destruição e construção, uma forma estável. Assim, a emergência – ou jogo casual das dominações que também poderíamos chamar de dispositivo – “é a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro” (1996, p. 16). Em outras palavras, de um campo de forças em

constante conflito, o corpo capturado pelos dispositivos atualiza-se numa forma estável a partir da diferenciação entre os elementos presentes neste drama histórico, em cujas cenas “eles se distribuem uns frente aos outros” (ibidem), pois nesta disputa “os adversários não pertencem ao mesmo espaço” (ibid.).

Destarte, conceber o corpo como anterior ao processo histórico não invalida ou esvazia a proposição de que os corpos são construídos por uma série de regimes de poder. Assumimos que esta posição torna o problema do corpo mais complicado, porém – e aqui cito Foucault:

o mundo tal qual nós o conhecemos não é essa figura simples onde todos os acontecimentos se apagam para que se mostrem, pouco a pouco, as características essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último; é ao contrário uma miríade de acontecimentos entrelaçados; ele nos parece hoje ‘maravilhosamente colorido e confuso, profundo e repleto de sentido’; é que uma ‘multidão de erros e fantasmas’ lhe deu movimentos e ainda o povoa em segredo (1996, p. 18).

3.2 O corpo pulsional – diálogo com Nietzsche e com a psicanálise

Como vimos, Foucault trabalha com uma noção de corpo que se bifurca em duas vertentes: ora o corpo é entendido como campo pulsional sobre o qual ocorre o investimento político; ora o corpo é construído e reconstruído em meio ao próprio investimento político, no qual o corpo surge como efeito das relações de poder.

Diferentemente de Butler, que enxerga um paradoxo nesta dualidade, propomos a conciliação destas duas concepções. De fato, pretendemos mostrar como é possível fazer esta conciliação e em que medida este processo nos ajuda na compreensão do estatuto do corpo nos dispositivos, tanto no que se refere à eficácia das relações de poder, quanto acerca das formas de resistência.

Para tanto, partiremos da hipótese de que estas duas concepções de corpo – em princípio excludentes – correspondem a dois momentos, dois estados diferentes de uma mesma matéria, isto é, o corpo preexistente ao investimento político é o mesmo que será construído e reconstruído no embate das forças presentes nos dispositivos. Com efeito, um precede e determina o outro, pois a partir da inscrição do corpo pulsional é que se torna possível a produção do corpo como forma estável, sobre a qual se assenta a noção de identidade como continuum

fabricado. Assim, esta tentativa de estabelecer uma relação causal entre o corpo-superfície de inscrição e o corpo-efeito dos regimes de verdade requer uma genealogia do corpo. Nesse sentido, recorreremos à genealogia do corpo empreendida por Birman na teoria psicanalítica, na qual comparece uma concepção do corpo como superfície de inscrição, mas também como processo contínuo de produção.

Note-se que o corpo como lugar dinâmico de livre circulação instintual, sobre o qual os processos culturais atuam através da censura e do controle dos desejos, também comparece na obra nietzschiana.

Na “Genealogia da moral”, Nietzsche propõe que a origem dos sentimentos morais decorre do processo paulatino de renúncia às expressões instintuais, principalmente àquelas ligadas à agressividade – condição necessária ao convívio social. Contudo, sendo o homem naturalmente “o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade” (NIETZSCHE, 1998, p. 49), como abrandar e até mesmo obliterar a livre expressão dessa vontade?

Para Nietzsche foi necessário dotar o homem de responsabilidade, torná-lo capaz de fazer promessas, ou seja, tornar o homem um ser consciente. Esta transformação deveu-se à capacidade de reter conteúdos, à constituição da memória no homem que, apesar de essencialmente voltado para o esquecimento, é obrigado a lembrar através da dor, por meio daquilo que é marcado em sua pele, em suas próprias carnes. Nietzsche é enfático: “Grava-se algo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (ibidem, p. 50). Quase que de maneira literal, Nietzsche afirma o corpo como superfície de inscrição dos acontecimentos, inscrição como ato de intervenção sobre o corpo, cuja livre expressão instintual deve ser regada porque com a formação da faculdade de lembrar, segundo o filósofo, “termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade” (ibidem, p.52).

Além de ressaltarmos a estreita ligação entre socialização e inscrição corporal dos acontecimentos, é importante frisar a proposição nietzschiana do corpo como campo pulsional, pois esta noção respalda nossa incursão pela teoria psicanalítica ao fazermos uma genealogia do corpo, a qual se torna necessária para a compreensão do deslizamento que Foucault opera entre o corpo como campo e o

corpo como efeito, isto é, o corpo preexistente e também posterior aos regimes de poder-saber.

Para Nietzsche, o homem é premido por “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas” (NIETZSCHE, 1998, p. 28); no limite, a própria vida “em suas funções básicas, [...] atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter” (idem, p. 27). Ademais, estas forças não configuram apenas uma demanda de atividade, mas são concebidas como a origem das mais altas faculdades humanas porque, para Nietzsche, “a maior parte do pensamento consciente de um filósofo está governada por seus instintos e é forçada a seguir determinada via” (2006, p. 11).

Entretanto, fazer uma ponte entre Foucault e Freud através de Nietzsche não significa afirmar a adesão irrestrita de Foucault à psicanálise, por vezes, é a crítica e o conflito que sobressaem. Mas é inegável a influência deste saber e desta prática sobre Foucault e seus contemporâneos; para Chaves, (1988, p. 126) o filósofo francês circula entre a crítica e o elogio da criação freudiana situando-se, assim, sob o signo da ambiguidade – e seus contemporâneos. Além disso, são inúmeros os trechos de seu ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história” que autorizam a exploração de conceitos psicanalíticos na investigação do problema do corpo em Foucault, lembrando que a psicanálise se ancora na noção de inconsciente, que é efeito do encontro do orgânico com a cultura a partir das marcas mnemônicas que esse encontro deixa no campo somático.

Neste sentido, e voltando ao ensaio, se “a proveniência [Herkunft] diz respeito ao corpo”, na medida em que este carrega as “marcas *sutis, singulares, subindividuais* que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar” (FOUCAULT, 1996, p. 14, *grifo nosso*), não obstante a complexidade do empreendimento, a análise da proveniência permite designar “a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento e a marca que ele deixou em um corpo” (idem, p. 16) chega por meio deste processo a “dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (ibidem, p. 14).

Aliás, fazer esta aproximação do texto de Foucault – e também de Nietzsche – à criação freudiana significa reconhecer e evidenciar a dimensão afetiva presente na política. Isto é, esta articulação alude à ideia de que o investimento político implica na organização, condução e também na incitação afetiva, vínculo enfatizado

particularmente por Foucault cuja análise do poder parte do exercício político como essencialmente corporal. Decorre que essa proposição sintetiza um conjunto de aspectos que necessitam ser desdobrados para que possamos compreender devidamente seu alcance.

O vínculo entre política e afeto também aparece no pensamento hobbesiano. No clássico da filosofia política “Leviatã”, Hobbes reflete acerca do advento do Estado a partir do liame entre vida passional, organização social e política, em cujo cerne aparece a concepção de homem naturalmente premido por tendências que o fazem se aproximar – movimento que ele denomina de apetite ou desejo – ou se afastar – aqui aversão ou ódio – de objetos que por necessidades inatas, ou segundo os efeitos que lhe causam, são qualificados pelos homens de bons ou maus e, conseqüentemente, produzem deleite ou perturbação ou, se quiserem, prazer ou desprazer.

Neste sentido, é possível afirmar que os homens agem movidos por interesses egoístas cujo fundamento é a obtenção de prazer e afastamento ou eliminação do desprazer. Ocorre que a plena satisfação desses interesses é um fim de difícil alcance, senão impossível. Porque, por um lado, os interesses dos homens apresentam-se muitas vezes como antagônicos e, por outro, os homens não diferem suficientemente, quanto às capacidades físicas e intelectuais, para que alguns possam reivindicar privilégios e aos outros caiba apenas a resignação. Assim, “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (HOBBS, 2003, p. 107). E, mesmo que a satisfação de um interesse seja alcançada, para os homens é difícil vivenciar um estado de felicidade perene “porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação” (ibidem, p. 57).

Com efeito, a vida comunitária em que estas tendências podem se expressar livremente promove satisfação e um estado de felicidade, ainda que fugaz, aos homens, porém é inelutavelmente brutal, sórdida, miserável, breve e paradoxalmente solitária, pois, segundo Hobbes – como sobejamente citado – “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (ibidem, p. 109).

Por isso que, diante da multiplicidade de interesses – por vezes irreconciliáveis – cuja plena realização poderia inviabilizar o principal desejo que é o de sobrevivência, Hobbes propõe a instauração do contrato social, em que se opera o refreamento das tendências em função da preservação da vida dos participantes do pacto. Trata-se de

Designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo que disser respeito à paz e à segurança comuns; *todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão*. Isto é mais que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens (HOBBS, 2003, p. 147, grifos nossos).

Portanto, no sistema filosófico hobbesiano o vínculo entre afeto e política se dá através da função de corte e censura. Tal vínculo também é enfatizado por Freud em seu ensaio “O mal estar da civilização”, no qual diagnostica que “o homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança” (FREUD, 1978, p. 170). Segundo o vienense, o processo civilizatório implica a repressão e censura dos impulsos sexuais e agressivos, isto é, faz-se necessário renunciar ao prazer da livre expressão pulsional para que os indivíduos possam viver em comunidade e, desse modo, unir suas forças e se proteger mutuamente. Com efeito, Freud desvela a inexorável dimensão trágica da condição humana: “Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização.” (p. 169-170).

Em outra perspectiva, mas ainda no campo da reflexão freudiana, Safatle (2009) evidencia a mobilização libidinal presente nas organizações sociais sustentadas no ordenamento jurídico. Segundo este autor:

Sabemos que não há lei sem *força de lei*, ou seja, sem a fundação do princípio de sua autoridade. Mas podemos dizer que, com sua teoria do supereu, Freud procura insistir que tal fundação é sempre fantasmática. A autoridade que garante a força da lei [...], ou antes, *a consciência da autoridade da lei não é autônoma em relação à produção social de representações imaginárias da força presente em instituições sociais, em especial, na família*. Essa fundação

fantasmática faz com que a vida social não seja estruturada através de regras potencialmente enunciadas pelo ordenamento jurídico, mas por *fantasias* que determinam a significação e os modos de aplicação de injunções que têm força de lei. Esse seria o resultado de admitir que aquilo que procura ter validade categórica e incondicional para nós é indissociável de sua gênese empírica ou, se quisermos, de sua gênese psicológica. (SAFATLE, p. 371, 2009, grifos do autor).

Esta citação torna-se mais incisiva se lembrarmos de que as fantasias referem-se a cenas carregadas de desejo articuladas ao circuito pulsional, ancorado tanto no conjunto de representações como na afetividade. De fato, Safatle aponta para o fundamento afetivo das relações sociais e políticas, ou seja, sob certa racionalidade fluem laços fantasmáticos que poderiam ser decisivos para a eficácia das relações de poder.

Apesar da proximidade com esta última proposição, é preciso pontuar que a leitura foucaultiana ressalta o aspecto produtivo do vínculo entre afeto e política sem, contudo, eliminar as modalidades jurídica e estrutural de investimento político. Ocorre que esta leitura que enfatiza a incitação afetiva parece fecunda para a compreensão da ilusão em voga no contemporâneo, no qual somos freneticamente convocados ao gozo. Contudo, quando a demanda de satisfação irrefreada se apresenta, a mão pesada do interdito político atua em toda sua nudez.

De todo modo, pretendemos discutir este problema no terceiro capítulo. Por ora, enfrentaremos a questão do corpo duplo em Foucault, munidos da leitura freudiana de corpo. Lembremos que esta ponte entre Foucault e Freud sustenta-se nas menções ao corpo como campo de conflito pulsional, presentes no ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história”; no pensamento nietzschiano; na trajetória intelectual foucaultiana e na tradição filosófica de investigação do liame entre afeto e política, com a qual, julgamos, Foucault estabelece diálogo. Esta incursão pela psicanálise pode nos auxiliar na compreensão da tensão agônica entre proposições antinômicas na concepção de corpo presente em Foucault e, de algum modo, entendemos que essa tensão também se manifestaria em outros aspectos de seu pensamento.

3.2.1 Para uma genealogia do corpo

Antes de apresentarmos uma espécie de genealogia psicanalítica do corpo, ressaltamos, entretanto, que no discurso psicanalítico a concepção de corpo foi se transformando conforme o desenvolvimento teórico-prático ao longo do percurso freudiano, bem como a partir da contribuição daqueles que o sucederam. Por isso, desde já, indicamos que a concepção de corpo aqui utilizada deriva de leitura influenciada pelo salto promovido nos anos 1915-1920, com a construção da segunda tópica e introdução do conceito de pulsão de morte. Segundo Birman, se a tópica inicial do discurso freudiano era solipsista, a tópica dos anos 20 tornou-se marcadamente alteritária, em que a “construção do eu corporal remete à transformação das forças pulsionais a partir do Outro” (2007, p. 62).

Essa afirmação apresenta dois pontos cujo esclarecimento dará início a nossa exposição. Primeiramente, o que aparece como sede das pulsões em estado livre, como energia em circulação caótica, cuja tendência é a busca de satisfação – ou descarga – é o organismo e não *ainda* o corpo. De fato, e aí introduzimos o segundo ponto, somente com a intervenção do outro, através do qual a demanda de satisfação é acolhida, reconduzida e transformada que se estabelece o circuito pulsional. Isto é, o corpo desejante é uma produção ancorada no liame entre o registro orgânico e a alteridade, com tudo que essa noção implica em termos culturais, simbólicos e afetivos.

No registro orgânico impera certa modalidade de funcionamento voltada para a descarga absoluta, ou seja, o próprio aniquilamento do organismo decorre da eliminação total da excitabilidade. Esta proposição sustenta-se na reformulação do conceito de pulsão¹⁴ apresentada no ensaio metapsicológico “Os instintos e suas

¹⁴ Embora a palavra instinto apareça nos títulos e nos textos freudianos aqui utilizados, preferimos utilizar o termo pulsão porque pensamos que ele designa com maior precisão o caráter eminentemente específico dos impulsos elementares na sexualidade humana, tendo em vista que a pulsão se refere a certa força ou pressão que impele o organismo na direção de objetos os mais variados que propiciariam a satisfação que findaria o estado de tensão – ou excitação – percebido como penoso pelo organismo. Segundo Laplanche e Pontalis, “na língua alemã existem os dois termos, *Instinkt* e *Trieb*. O termo *Trieb* é de raiz germânica, de uso muito antigo, e conserva sempre a nuance de impulsão (*treiben* = impelir); a ênfase se coloca menos numa finalidade definida do que numa orientação geral, e sublinha o caráter irremediável da pressão mais do que a fixidez da meta e do objeto. Certos autores parecem empregar indiferentemente os termos *Instinkt* ou *Trieb*; outros parecem fazer uma distinção implícita reservando *Instinkt* para designar, em zoologia por exemplo, um comportamento hereditariamente fixado e que aparece sob uma forma quase idêntica em todos os indivíduos de uma espécie. Em Freud encontramos os dois termos em acepções nitidamente distintas. Quando Freud fala de *Instinkt*, qualifica um comportamento animal fixado por hereditariedade, característico da espécie, pré-formado no seu desenvolvimento e adaptado ao seu objeto. Em francês, o termo *instinct* [assim como em português o termo instinto] tem as mesmas implicações que *Instinkt* tem em Freud e deve, portanto, em nossa opinião, ser reservado para traduzi-lo; se for utilizado para traduzir *Trieb*, falseia o uso da noção em Freud [pois no que concerne

vicissitudes”, de 1915, em que Freud define a pulsão como força incessante, pois “jamais atua como uma força que imprime um impacto momentâneo, mas sempre como impacto constante” (1996a, p. 124), como impulso ou exigência de trabalho que o organismo não pode ignorar, nem dela se afastar.

Ademais, se em seus textos iniciais Freud postulava a capacidade de autorregulação do organismo, neste ensaio Freud retifica e inverte esta proposição, pois, doravante, nas origens do aparelho psíquico não haveria um mecanismo imane de regulação da excitabilidade. Nesta reformulação teórica, fundamental na segunda tópica, o desamparo se impõe como condição irreduzível do humano porque “se não existisse um outro capaz de acolher tal descarga de excitabilidade e de transformar assim a exigência desta força em experiência de satisfação, a tendência originária do organismo humano seria a morte” (BIRMAN, 2003, p. 18).

De fato, no início de sua trajetória, Freud pressupunha a constituição do circuito pulsional, no qual a exigência de eliminação do excesso de excitabilidade seria temperada pelo princípio de constância. Segundo esse princípio, certa parte da excitabilidade seria retida impulsionando, assim, a manutenção e o desenvolvimento orgânico. Portanto, desde sua origem o aparelho psíquico seria regulado pela urgência da vida.

Contudo, Freud radicaliza seu posicionamento no texto “Além do princípio do prazer” (1920). Se, em “Os instintos e suas vicissitudes”, Freud defende a necessidade da construção do circuito pulsional pela intervenção do outro porque, do contrário, o organismo tenderia inelutavelmente para a morte; em “Além do princípio do prazer”, Freud baseia na pulsão de morte a primazia da tendência para a descarga absoluta. Isto é, os impulsos destrutivos deixam de ser uma consequência ou desdobramento do funcionamento psíquico e se tornam condição primária – ou causa – deste movimento mortífero caucionado e realizado pela “pulsão de morte, herdeira que é do conceito de força pulsional, o que se contraporía a pulsão de vida, operacionalizada pelo outro” (BIRMAN, 2003, p. 22).

Decorre que a passagem do registro orgânico – originalmente voltado para a morte – para o registro corporal – orientado para a vida – apresenta-se como uma ocupação, uma inscrição territorial promovida pelo acolhimento, transformação,

à sexualidade humana] o objeto é variável, contingente, e como só é escolhido sob a sua forma definitiva em função das vicissitudes da história do sujeito.” In: LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J-B. Vocabulário da psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 394-395.

direcionamento e possível satisfação propiciada pelo outro. Em outras palavras, “o corpo seria a tessitura de territórios diversos no campo do organismo deiescente” (BIRMAN, 2003, p. 25), resultado do retorno pulsional sobre o organismo instaurando, sob o crivo da alteridade, zonas erógenas disseminadas pelo corpo originário, em cujo espaço delimitado as experiências de excitação e satisfação se superpõem, num movimento circular e autoerótico. Como a pulsão é uma fonte constante e contínua, este processo de inscrição corpórea não cessa de ser requerido, pois como salienta Birman, o organismo passa a ser

infinitamente territorializado, pela circunscrição permanente destas corporeidades, ao longo de todo o percurso de uma existência. Esta ocupação seria então inesgotável, correspondendo isso a uma verdadeira colonização insistente do organismo pelo processo de produção de corpo (2003, p. 27).

Podemos, sem dificuldade, reconhecer a natureza jurídica do vínculo que promove a fabricação deste primeiro território corporal, pois este processo repousa sobre o regramento da livre expressão pulsional produzida pela intervenção do outro. Contudo, esta corporeidade primária constituída no organismo por um ato censor é parte de um processo mais complexo, no qual operam outras modalidades de relação, de vínculo entre corpo e cultura.

Por isso que dissemos primeiro território corporal. Porque tanto para Birman, como para Foucault, “o corpo é múltiplo e plural, não se restringindo, pois, a um único registro. O mesmo ocorre também com as formas de subjetivação, inscritas que seriam essas em diversas corporeidades” (BIRMAN, 2003, p. 25). Contudo, esta multiplicidade não se refere à coexistência de diferentes corpos num mesmo indivíduo, funcionando como invólucros que poderiam ser utilizados ou descartados conforme as necessidades ou desejos de seu virtual portador; também não se trata de propor uma trajetória linear no desenvolvimento corporal a partir de uma lógica genético-evolutiva na qual se pressupõe uma forma final e definitiva. O que queremos ressaltar é a constante mudança pela qual o corpo passa, o processo ininterrupto de fabricação das corporeidades que, em psicanálise, articula-se ao problema das pulsões e seus destinos.

Em seus ensaios de metapsicologia, Freud discute os destinos da pulsão e seus desdobramentos nos âmbitos do psíquico, do corporal e da subjetivação. Para

começar, lembremos que Freud postula quatro vicissitudes das pulsões: passagem da atividade para a passividade; retorno sobre a própria pessoa; recalque e sublimação. Obviamente, não temos espaço nem é nosso intuito esgotar a problematização a respeito desses conceitos. O que pretendemos é utilizar esta leitura psicanalítica para lançar luz sobre a abordagem foucaultiana de corpo. Feita esta ressalva, vejamos brevemente a que se refere cada destino da pulsão.

No primeiro destino ocorre o impedimento da descarga absoluta da força pulsional através da intervenção do outro. Este processo é essencial, como vimos, para que o movimento vital se instaure, dado que o aparelho mental é regido primordialmente pelo “princípio do Nirvana” que visa “a manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou pelo menos mantê-la constante” (FREUD, 1996a, p. 126-127, nota de rodapé nº 2). Já o segundo destino ou vicissitude da pulsão, refere-se ao retorno da força pulsional sobre a própria pessoa, ou mais precisamente, sobre a fonte de estimulação. Este retorno produz a erotização de zonas específicas no corpo que de fonte passam, assim, para o local de satisfação. Esse estado corresponde ao corpo autoerótico no qual diversas zonas são investidas libidinalmente sem, entretanto, que estes campos de investimento no corpo sejam interligados. Eles formam um conjunto disperso, porém disseminado.

Apesar do estado de autoerotismo referir-se à satisfação de parte das demandas pulsionais no próprio corpo do indivíduo, este processo não é suficiente para o desenvolvimento do bebê humano, pois este requer um agente externo que possa fornecer alimento e cuidados essenciais para sua sobrevivência. Segundo Freud, este vínculo incontornável com o mundo externo promove uma nova ação psíquica no ego (ou indivíduo), isto é,

Na medida em que os objetos que lhe são apresentados constituem fontes de prazer, ele [o indivíduo] os toma para si próprio, ele os ‘introjeta’ [...]; e, por outro lado, expõe o que quer que dentro de si mesmo se torne uma causa de desprazer (1996a, p. 140-141).

Esta reconfiguração psíquica nos conduz ao terceiro destino da pulsão, o recalque, no qual ocorre a clivagem entre inconsciente e o pré-consciente/consciente, em que as marcas originárias produzidas pelo retorno pulsional são ordenadas segundo a condensação e o deslocamento, mecanismos psíquicos próprios do inconsciente freudiano. Esta divisão no aparelho psíquico é

produzida pela diferenciação – ainda que incipiente – entre realidade psíquica e realidade material, cujo vetor é o princípio de prazer. Ou seja, o sujeito reconhece como interior – ou como intrínseco ao ser – o que é prazeroso e como exterior – ou como extrínseco ao ser – o que é vivenciado como desprazeroso. Este modo de funcionamento corresponde ao corpo narcísico, no qual o investimento libidinal adquire caráter global ao interligar as zonas erógenas e compor um território uno, totalizado. Desse modo, o corpo narcísico torna-se o objeto de amor e o lugar de satisfação do ser, ele representa a perfeição; doravante, para o indivíduo narcísico, estão suspensas “a doença, a morte, a renúncia ao prazer, restrições à sua vontade própria [...]; as leis da natureza e da sociedade serão ab-rogadas em seu favor; [...] será mais uma vez o centro e o âmago da criação” (FREUD, 1996b, p. 98).

Porém, este estado de coisas não pode ser sustentado por muito tempo, seja pelo incremento da capacidade de julgar, seja pelas exigências da vida em sociedade, uma vez que o convívio comum impede ou refuta certas realizações dos indivíduos. Assim, os impulsos devem ser transformados em sua finalidade que é o que ocorre no último destino da pulsão: a sublimação. Esta modalidade de funcionamento pulsional corresponde ao corpo real correlato da plena distinção entre mundo interno e mundo externo a partir do crivo da objetividade. Neste momento, a pulsão é sublimada, isto é, os objetos de satisfação deixam de ser exclusivamente sexuais e passam a ser definidos conforme os valores do grupo social no qual o sujeito está inserido, implicando, assim, no reconhecimento da existência de algo que o transcende nos registros ético e estético que, doravante, serão elementos constitutivos de seu projeto existencial. Isto porque, para Freud, o que o indivíduo “projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal” (FREUD, 1996b, p. 101). Neste registro o corpo é percebido como finito e marcado pela diferença sexual.

Com esta digressão pela teoria psicanalítica, buscamos evidenciar o processo sempre recomeçado de inscrição pulsional do organismo que, assim, devém corpo. Esta inscrição, correlata de uma modalidade de investimento fundada na censura e no redirecionamento dos impulsos, vincula-se inelutavelmente à fabricação dos corpos nos dispositivos, nos quais impera a modalidade produtiva de investimento, isto é, a que é baseada na incitação, estimulação e implantação afetiva e pulsional. Esses dois modos de funcionamento formam, portanto, um

circuito cuja alternância das etapas e seu próprio desenrolar se dão em parte à revelia da consciência porque este saber poderia por em risco a integridade narcísica do sujeito. Isso ocorre porque esta mobilidade entre o corpo como superfície e o corpo como efeito remete à dissolução da identidade – principalmente no que concerne ao ato de inscrição do organismo a partir do qual o corpo primário é forjado. Trata-se de um estado angustiante que, dependendo da intensidade e do impacto sobre o sujeito, pode acarretar graves distúrbios psíquicos (BIRMAN, 2003, p. 36). Nesse sentido, a fabricação constante dos territórios corporais implica no desconhecimento de parte do processo, notadamente daqueles inerentes à censura pulsional.

Decerto o mesmo não ocorre com os processos de invenção e reinvenção dos corpos que aparecem como efeito da ação do poder produtivo, evidenciada por Foucault. Com efeito, no contemporâneo testemunhamos uma verdadeira profusão de técnicas, intervenções, atividades, tratamentos e treinamentos que visam ao desenvolvimento, ao aperfeiçoamento, à correção, à transformação dos corpos; estendendo além do imaginável a ideia do corpo como objeto maleável apto a ser modelado e, por isso, alvo de disputas políticas. Porque, como frisado por Jean-Jacques Courtine:

Na hora em que se multiplicam os corpos virtuais, em que se aprofunda a exploração visual do ser vivo, em que se comerciam o sangue e os órgãos, em que se programa a reprodução da vida, em que se vai apagando a fronteira entre o mecânico e o orgânico mediante a multiplicação dos implantes, em que a genética se aproxima da replicação da individualidade, é mais que nunca necessário interrogar, experimentar o limite do humano: ‘Meu corpo será sempre meu corpo’? (CORBIN, COURTINE e VIGARELLO, 2011, p. 12).

3.3 Construção e desconstrução dos corpos

A construção dos corpos nos dispositivos de poder-saber articula-se aos procedimentos de normalização, individualização e sexualização decorrentes do investimento político inerente às técnicas disciplinares – em que o corpo é tomado como unidade – e às estratégias biopolíticas – em que o conjunto dos corpos tem suas funções vitais acompanhadas, modificadas e intensificadas, segundo cálculos administrativos.

Temos, de um lado, as disciplinas que se acercam e modelam os corpos, por meio do adestramento, da vigilância e implantação desejante e, de outro, a gestão das funções e caracteres orgânicos, na qual os corpos individualizados são dissolvidos num conjunto de dados percentuais. Este almágama entre corpo individualizado e corpo coletivo – na qual se somam as técnicas de docilização e os controles sobre a população – aparece como efeito e núcleo catalisador do funcionamento dos dispositivos de poder na contemporaneidade.

Considerando-se que em meio ao processo de docilização dos corpos, a própria subjetividade dos indivíduos é forjada, como essa constituição se articula com a perda das identidades, dos limites e singularidades, cerne do avanço biopolítico sobre uma população? É possível levantar a hipótese de que a construção da subjetividade conduzida pelo próprio indivíduo faz parte da engrenagem, do cálculo biopolítico? Ou ocorre o oposto, trata-se de uma forma de resistência?

Essas são questões complexas que emergem do panorama contemporâneo formado pela combinação e talvez reconfiguração das tecnologias disciplinares de construção dos corpos individuais e dos mecanismos reguladores de gestão do corpo coletivo. Vejamos, em seguida, quais as características e as especificidades de cada uma dessas tecnologias políticas.

3.3.1 O dispositivo disciplinar

A asserção de que os dispositivos disciplinares se fundamentam no investimento dos corpos – como afirma reiteradas vezes Michel Foucault – é quase um lugar comum, mas não se restringe aos procedimentos estritamente disciplinares, como veremos. No entanto, é sempre fecundo retomar essa ligação, pois no enquadramento dos corpos, enquanto singularidades, diferentes efeitos são produzidos. Esta positividade se refere, entre outros aspectos, à constituição de técnicas e estratégias que focam o detalhe mínimo no que concerne aos gestos, aos comportamentos, aos hábitos, ao discurso de cada um, à fabricação de corpos dóceis, à ocupação do tempo e da vida dos indivíduos, com a finalidade de aumentar, até o limite, sua capacidade de produzir riquezas.

No início de “Vigiar e punir”, lemos que no corpo estraçalhado de Damiens brilha o poder soberano¹⁵. Antes invisível em meio à massa indiscriminada da população, em meados do século XVIII, o corpo do condenado surge em seus detalhes apenas para, com seu suplício, reafirmar aos súditos a desmedida do poder real, manifestar o triunfo da força do soberano. Espetáculo e pedagogia, o suplício aparece como acontecimento solene em desagravo ao poder régio, pois o crime é compreendido como ofensa dirigida ao corpo do rei, daí o excesso da punição e a sua exibição pública, como maneira de desestimular novas ocorrências. Entretanto, já no início do século XIX, os procedimentos de punição assumem novas formas e novos objetivos. Em vez da morte cruel e espetacular, a privação de liberdade e a correção do indivíduo (FOUCAULT, 1987, p. 107). Assim, de uma prática fundada na soberania, passamos para procedimentos voltados para os corpos e que procuram adestrá-los e extrair sua força.

Esse deslocamento tem como pano de fundo o desenvolvimento do capitalismo industrial. Considerando-se que a acumulação do capital depende da acumulação, distribuição e máxima utilização da força de trabalho do conjunto dos homens, os dispositivos disciplinares são constituídos como resposta ao problema colocado pelo modo de produção capitalista; doravante, trata-se de saber “como distribuir os indivíduos para que, em conjunto, façam mais que a adição pura e simples desses indivíduos postos uns ao lado dos outros?” (idem, 2006c, p. 91).

Nesta anatomia política, posta em relevo por Foucault, há que se trabalhar cada corpo detalhadamente, de exercer “uma coerção sem folga” a cada movimento, gesto, atitude, visando em cada elemento à máxima eficácia (FOUCAULT, 1987, p.118). Esta eficácia implica no aumento das forças utilizáveis na produção e, em paralelo, a diminuição das forças que se lhe poderiam opor, criando, assim, um liame “entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (ibidem, p.119).

Além do jogo das forças, a eficácia das tecnologias disciplinares reside na estreita ligação entre as táticas e procedimentos presentes nestes dispositivos, pois

¹⁵ Na abertura de *Vigiar e Punir*, Michel Foucault relata detalhadamente o suplício de Robert-François Damiens. Este fora condenado ao esquartejamento público, em 1757, por ter cometido parricídio. Eis um trecho do relato: “Depois de duas ou três tentativas, o carrasco Samson e o que lhe havia atezado tiraram cada qual do bolso uma faca e lhe cortaram as coxas na junção com o tronco do corpo; os quatro cavalos, colocando toda força, levaram-lhe as duas coxas de arrasto, isto é: a do lado direito por primeiro, e depois a outra; a seguir fizeram o mesmo com os braços, com as espáduas e axilas e as quatro partes; foi preciso cortar as carnes até quase aos ossos; os cavalos, puxando com toda força, arrebatarem-lhe o braço direito primeiro e depois o outro” (p. 10).

a distribuição nos espaços favorece a vigilância que, por sua vez, permite o acompanhamento e aperfeiçoamento dos gestos, cujos dados de cada etapa do processo constituirão um saber que é efeito e condição da fabricação das individualidades. Assim, é formada uma rede indiscreta por sua onipresença, porém absolutamente discreta por seu funcionamento silencioso e anônimo. Com efeito, enquanto o corpo daquele que é sujeitado é circunscrito, destacado da massa indiscriminada, o poder se dispersa e se generaliza em cada elemento: na arquitetura, nos regulamentos, nas vestimentas, na rotina.

Vejam, então, como se dá a distribuição nos espaços, o uso do tempo e a vigilância nesta nova maneira de capturar, dividir e adestrar os corpos presente nos dispositivos disciplinares. Abordaremos adiante o problema do exame, pois este procedimento será o fio que nos conduzirá à noção de corpo desejante – não apenas dócil e útil – presente nos dispositivos de poder-saber na atualidade.

Primeiramente, os indivíduos são distribuídos nos espaços conforme critérios funcionais e hierárquicos. O lugar que cada um ocupa remete à sua função, ao valor que ele tem no grupo e àquilo que se espera dele. Simultaneamente à organização do conjunto indiscriminado de pessoas, ocorre o melhor aproveitamento e acompanhamento de cada um, segundo suas aptidões.

À distribuição espacial vem sobrepor-se o uso do tempo, sua expropriação do indivíduo. Não basta seguir apontamentos e cumprir compromissos dentro do prazo; cada gesto tem seu tempo de execução ajustado ao ritmo imposto pela organização e também ao limite do organismo. Na disciplina, busca-se a melhor relação possível entre cronologia e fisiologia, “o poder disciplinar tem por correlato uma individualidade não só analítica e ‘celular’, mas também natural e ‘orgânica’.” (FOUCAULT, 1987, p. 132).

A alternância entre visibilidade e invisibilidade compõe o sistema de vigilância próprio da disciplina. Em que, do lado daqueles que são observados, a visibilidade é contínua e, do lado dos que observam, impera um anonimato produzido pela incerteza acerca de quem vigia e quando isso ocorre. Entretanto, esta inconstância não diminui o poder fiscalizador porque a sensação de que se é vigiado é permanente. Esses elementos estão presentes e potencializados na “máquina maravilhosa” que é o Panopticon de Jeremy Bentham¹⁶. Segundo

¹⁶ O panóptico se refere à estrutura arquitetônica composta de um anel em cujo centro encontra-se uma torre, repleta de largas janelas que dão para a face interna do anel. Este é dividido em celas com duas

Foucault, este dispositivo arquitetural automatiza e desindividualiza o poder ao transformá-lo num grande olho sem face que singulariza e caracteriza em profundidade os indivíduos que a ele são submetidos.

Estes procedimentos podem parecer banais, dada sua presença maciça em nosso cotidiano. Contudo, este enquadramento do corpo social marca a invenção das tecnologias positivas de poder. Retomemos, pois, dois modelos antitéticos de controle social, os quais Foucault denominou como exclusão dos leprosos e inclusão do pestífero, para assinalar o significado dessa invenção.

No curso “Os anormais”, pronunciado em 1975, Foucault descreve que a exclusão dos leprosos era uma prática social que visava proteger os indivíduos de uma cidade a partir da rejeição, do banimento do indivíduo leproso. Este era aliado do território, do convívio comunitário e, conseqüentemente, desqualificado jurídica e politicamente. A exclusão do leproso correspondia à purificação da comunidade e à morte social do doente – esta passagem era marcada por um ritual fúnebre, no qual o doente era declarado morto e seus bens tornados disponíveis. Este modelo purificador vigorou até o início do século XVIII, momento em que começou a ser substituído por um modelo oposto: a inclusão do pestífero.

Neste novo mecanismo de intervenção social, a cidade em cujo território surgia algum caso de peste passava por um enquadramento rigoroso, no qual todo o território e cada um dos habitantes eram submetidos à vigilância implacável e ao acompanhamento contínuo. Para tanto, a cidade era dividida em minúsculas regiões em que uma série de autoridades hierarquizadas se encarregava de inspecionar, contar, identificar e fazer a revista diária de cada indivíduo. Se, porventura, alguém não se apresentasse diante dos vigias, um novo caso de peste era declarado e uma rápida intervenção era solicitada.

No caso da lepra, o poder se abatia sobre o doente que era obrigado a abandonar o convívio social, pois carregava em si um mal que o transformava em um pária; enquanto que na peste, todo o corpo social era enquadrado e individualizado, através do controle minucioso de cada habitante, visando à

janelas, uma voltada para o interior e outra voltada para o exterior, permitindo, assim, que a luz atinja e atravesse a cela de lado a lado. Pelo efeito de contraluz, os indivíduos presentes nas celas podem ser vistos sem interrupção por aqueles que estão na torre. Ocorre que o contrário não é possível, assim, aqueles que estão nas celas acreditam-se constantemente vigiados, ainda que não possam comprovar a presença do vigia na torre. M. Foucault. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 166.

manutenção da saúde de todos. Nesse sentido, não é a doença que requer intervenção, é a sanidade, como norma geral, o objetivo desta nova tecnologia.

Com efeito, no século XVIII, desenvolve-se um processo geral de normalização social, técnica e política, cujos efeitos podem ser observados na educação, na medicina, na economia (FOUCAULT, 2010c, p. 41). Esta articulação entre diferentes instituições, num contexto de esquadramento do corpo social, permitiu a fabricação de um continuum protetor “que irá da instância médica de cura à instituição penal” (ibidem, p. 29). Em defesa da sociedade, aqueles que transgridem ou escapam dos processos de normalização são recapturados pelos dispositivos de correção. Porém, este reinvestimento disciplinar produz efeitos paroxísticos. Ao mesmo tempo em que legitima uma intervenção contínua em nome da saúde, do bom desenvolvimento sobre aqueles que resistem à norma, e que continuarão resistindo, mas ainda permanecem num campo em que a intervenção é possível, também justifica e consolida o banimento dos casos excepcionais. Sendo que esta exclusão representa, senão a morte física, ao menos a morte social destes indivíduos.

É importante ressaltar que esta reflexão acerca da normalização do corpo social em Foucault tem grande influência do trabalho de Georges Canguilhem, um de seus mestres. Em sua tese de doutoramento, “O normal e o patológico”, Canguilhem realiza o exame crítico das relações entre o normal e o patológico e conclui que o objeto da fisiologia não corresponde a um fato, mas a um conceito de valor com o qual a fisiologia opera metodologicamente, atribuindo-lhe objetividade científica (2009, p. 177).

Esta afirmação se ancora na reflexão crítica acerca da polissemia do termo normal que pode designar tanto aquilo que é como deveria ser, quanto o que é mais frequente ou que constitui a média. Nesse sentido, Canguilhem ressalta a equivocidade do conceito normal que se refere ao mesmo tempo a um fato e a um valor atribuído a esse fato, certa indistinção entre algo que é considerado habitual, corriqueiro e algo que é tomado como ideal, preferível, desejado. Ocorre que essa indiferenciação tende a “apagar” o aspecto normativo – no sentido da instituição de normas – presente na atribuição de valores, pois a eleição de um ideal estabelece uma polaridade, uma tendência em detrimento de outras. Assim, apesar da prevalência da aceção de normal como aquilo que é conforme a regra ou como aquilo que é mais frequente, o termo normal refere-se tanto a um conceito de valor

como a um conceito estatístico (ibidem, p. 85-90). E no que concerne à vida como atividade de polaridade dinâmica, o sentido de valor presente no termo normal adquire maior peso. Porque a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, viver é preferir, escolher certos estados a outros, certas condições a outras.

Entretanto, se é possível observar constantes nos corpos humanos, como as médias indubitavelmente revelam, isto não significa que o valor médio designe fidedignamente uma realidade em toda sua complexidade. De fato, segundo Canguilhem, na espécie humana – em que seres reais se afastam ou se aproximam de um modelo construído por um cálculo estatístico, residindo aí a sua individualidade – “um traço humano não seria normal por ser frequente, mas seria frequente por ser normal, isto é, normativo em determinado gênero de vida” (CANGUILHEM, 2009, p. 116).

Esta afirmação adquire seu sentido pleno quando lembramos que para o autor a vida é uma atividade polarizada, ou seja, a vida não é indiferente às condições nas quais se desenrola, ela institui normas, estabelece preferências em função da facilidade ou dificuldade que estas condições colocam em relação à continuidade, estabilidade, fecundidade e variabilidade da vida. Mas o autor segue adiante e, ousadamente, afirma que esta potência de instituir novas normas não se limita ao próprio organismo ou aos fenômenos humanos, mas também ao meio no qual a vida – em geral – é possível. Para Canguilhem,

O meio do ser vivo é também obra do ser vivo que se furta ou se oferece eletivamente a certas influências. Pode-se dizer, a respeito do universo de qualquer ser vivo, o que Reininger diz a respeito do universo do homem: ‘*Unser Wertbild ist immer zugleich ein Wertbild*’, nossa imagem do mundo é sempre também um quadro de valores (ibidem, p. 133).

Daí que, para Canguilhem, definir a fisiologia como ciência das leis ou das constantes da vida normal não é rigorosamente exato. Primeiramente, porque o conceito de normal não é um conceito absoluto, suscetível, em si mesmo, de ser medido objetivamente. Em segundo lugar, porque o patológico deve ser compreendido como uma variante do normal, uma vez que o anormal não é aquilo que não é normal e sim aquilo que é “um normal diferente” (ibidem, p. 153).

Com esta distinção e hierarquização entre os diversos significados do termo normal, bem como sua utilização precisa e adequada aos indivíduos no que concerne aos fatos da vida, tomada como atividade dinâmica e polarizada, podemos acompanhar Canguilhem na apreciação da normalização do corpo social que poderia ser entendida como a “expressão de exigências coletivas cujo conjunto define [...] seu modo de relacionar sua estrutura, ou talvez suas estruturas, com aquilo que ela considera como sendo seu bem particular” (ibidem, p. 200).

Canguilhem aponta para o fato de que uma norma não acarreta necessariamente seu efeito, não tem a força coercitiva de uma lei da natureza. Assim, uma norma somente torna-se referência “quando foi instituída ou escolhida como expressão de uma preferência e como instrumento de uma vontade de substituir um estado de coisas insatisfatório por um estado de coisas satisfatório” (CANGUILHEM, 2009, p. 202).

Porém, diferentemente da atividade vital, na qual as preferências e escolhas se dão em função de valores que possibilitem a própria continuidade e plenitude da vida, ou seja, as normas são imanentes à ordem vital, no âmbito social, a decisão de normalização supõe a representação de um conjunto possível das decisões correlativas, complementares ou compensatórias, visto que a sociedade não funciona como um todo orgânico, ela busca esse funcionamento integrado a partir de regras de ajustamento exteriores às partes integradas. Destarte, enquanto a norma de vida de um organismo está contida na sua existência, as normas sociais têm de ser inventadas, construídas segundo determinados critérios. Além disso, sua efetividade requer teste e comprovação.

Esta unidade aparente (e precária) do social, o problema da convergência das partes, somente se evidencia quando um indivíduo contesta as normas às quais não reconhece como necessárias ou desejadas. Esta contestação, segundo Canguilhem, “não seria porque a sociedade é um conjunto mal unificado de meios, por falta justamente de um fim com o qual se identificaria a atividade coletiva permitida pela estrutura?” (ibidem, p. 218).

Esta insuficiência ou pelo menos heterogeneidade presente no liame entre a finalidade do social e as normas que buscam ajustar o conjunto das partes fica ainda mais patente ao se comparar com certa tendência à variedade, à flexibilidade e à instauração de novas condições presentes na normatividade dos organismos vivos. Por isso, para Canguilhem, propor a identidade entre anormalidade e inadaptação

social é, de fato, “aceitar mais ou menos a ideia de que o indivíduo deve aderir à maneira de determinada sociedade, e, portanto, adaptar-se a ela como a uma realidade que seria, ao mesmo tempo, um bem” (ibidem, p. 244). Daí que seria mais preciso e adequado chamar esta adaptação de subordinação ou sujeição ao meio social. Canguilhem chama esse estado de coisas de doença do homem normal, na qual este se encontra dobrado, podado em sua capacidade normativa de ultrapassar-se a si mesmo e ao seu ambiente circundante (ibidem, p. 247).

Com efeito, uma normalização que se restringe ao igualar-se a si mesmo, ao processo de homogeneização, produz a negação ou obliteração do aspecto normativo inerente à vida como atividade dinâmica e polarizada, resultando, portanto, num apequenamento do indivíduo e da sociedade que utiliza esses processos redutores.

Sem dúvida, animado por esta problematização do conceito de normal, Foucault nos apresenta o nascimento da tecnologia disciplinar. Nesta, ao invés da solenidade do ritual, temos a banalidade do cotidiano normalizado segundo a lógica de incremento das forças disponíveis para a produção capitalista e simultânea diminuição das forças de oposição. Neste caso, normalizar é preterir a potência de instituir normas, criar valores em função da eleição e disseminação de um modelo limitado e medíocre, ancorado na performance e na reiteração. Além disso, esse processo de homogeneização se ampara num hiato, numa separação quase que absoluta entre o que é considerado normal e o que não é, impedindo, assim, o reconhecimento da alteridade que nos é constitutiva e o crescimento da intolerância àquilo que se apresenta diferente, estranho, estrangeiro.

Assim, paulatinamente o indivíduo é lapidado – em que determinados gestos são requeridos e outros repelidos – e esta transformação é acompanhada da formação de um saber sobre ele, condição e instrumento do investimento disciplinar. Decorre que a constituição de um saber clínico remete à prática do exame, cuja função é combinar as técnicas de vigilância e normalização. No face a face propiciado pelo exame um dos lados interroga, avalia, compara, aprova e sanciona, enquanto que o outro lado responde, fornece informações, assimila conhecimentos e se ata irremediavelmente à sua biografia. Nesse sentido, por meio do exame, o governo da individualização atinge sua plenitude.

3.3.2 O exame

Ainda que a partir do final do século XVIII o poder tenha perdido grande parte de seu brilho e suntuosidade, o exame pode ser entendido como um remanescente dos rituais de outrora na tecnologia disciplinar (FOUCAULT, 1987, p.154).

No exame o poder assume a forma da autoridade que se presentifica diante daquele que deve responder ao questionamento, fornecer dados, submeter-se às avaliações, tornar-se objeto de observação, de incansável curiosidade. Porém, se outrora a visibilidade incidia sobre o soberano, no ritual do exame ocorre uma inversão, é no indivíduo que recai a luz, é ele que deve tornar-se absolutamente visível, conhecível e analisável. O indivíduo torna-se um caso que “ao mesmo tempo constitui um objeto de saber e uma tomada para o poder” (FOUCAULT, 1987, p. 159), tendo, desde então, cada detalhe, cada minúcia anotada, captada e fixada em documentos, cujo acúmulo e regularidade permitem a comparação, classificação e organização das multiplicidades.

Ora, toda esta anotação acerca do indivíduo, que compreende cada minúcia de sua existência, constituirá um tipo de saber sobre o homem tomado individualmente ao qual corresponde o nascimento das ciências do homem. Para Foucault, o exame assinala:

O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo (ibidem, p. 161).

Não obstante a constituição de um saber clínico dever sua paternidade ao exame, não é este aspecto – certamente eloquente – que desejamos frisar. O que nos interessa por em relevo quanto ao exame é a colocação em discurso de toda a existência do indivíduo. No exame o indivíduo deve responder às perguntas, demonstrar certo aprendizado ou a aceitação de certas regras, mas, sobretudo, o indivíduo deve falar de si, de seus desejos, vontades, sensações, intenções, sonhos. Toda uma gama de aspectos privados e subjetivos são suscitados e devem ser

revelados a outrem. De fato, o nível ótimo de funcionamento do poder disciplinar se dá na medida em que este intervém antes mesmo da manifestação de qualquer gesto, comportamento ou discurso. É na atuação sobre a intenção, a disposição, aquilo que Foucault denominou “a alma do indivíduo” que a tecnologia disciplinar atinge seu ápice. Daí a especificidade do exame como ocasião para verificação do assentimento do sujeito às regras que lhe são impostas, mas também oportunidade de colocar em discurso sua existência, seus pensamentos, suas vontades. A presença destes elementos subjetivos, numa tática que visa o domínio do corpo, remete ao corpo de desejo e prazer suscitado e depois silenciado nas disciplinas.

Este aspecto discursivo do exame se evidencia no tratamento dos insanos, tema do curso “O poder psiquiátrico”. Nestas aulas, Foucault analisa a prática psiquiátrica no decorrer do século XIX a partir da busca de sua legitimação frente à dificuldade de inserir a loucura no âmbito dos males sobre os quais a prática e a teoria médicas vigentes intervêm. De um lado, a prática psiquiátrica em busca de um referencial, de outro, o louco e suas manifestações incômodas, seus arroubos e sua insubmissão, sua vontade intransigente. Pois é sobre esse enfrentamento, essa luta entre estes dois personagens, que Foucault discorre. A análise foucaultiana põe em relevo como, no dispositivo psiquiátrico, a cura do louco é entendida como sobreposição da vontade do psiquiatra sobre aquele que delira. De fato, não se trata de simples submissão, da disputa de uma vontade contra outra, mas em saber como este objetivo se realiza na captura física, na sujeição do indivíduo a partir do domínio de seu corpo.

Ora, não basta que o louco seja acompanhado em cada detalhe de sua existência, o interno deve abandonar suas bizarrices e substituí-las por comportamentos, gestos e discurso que denotem a assunção da realidade intensificada pelo dispositivo asilar. A assunção pelo louco da realidade que lhe é imposta – instrumento e objetivo de seu internamento – pode ser verificada no reconhecimento de sua condição, no silenciamento de sua vontade, na obediência ao regulamento institucional, na confirmação – produzida e evidenciada por meio de interrogatório – de seus dados biográficos, obtidos anteriormente através de documentos e o relato de seus familiares. O que o louco faz e diz o ata à realidade e a si como indivíduo normal. Segundo Foucault:

A cura é o processo de sujeição física cotidiana, imediata, realizada no asilo que vai constituir como indivíduo curado portador de uma quádrupla realidade. E essa quádrupla realidade de que o indivíduo deve ser portador, quer dizer, deve ser receptor, é a lei do outro, a identidade a si, a não admissibilidade do desejo, a inserção da necessidade num sistema econômico (FOUCAULT, 2006f, p.222).

Outro aspecto relevante no encontro propiciado pelo exame é a confirmação da função, da posição de cada um, por meio da concretização do que se espera de cada lado do par examinador/examinado. Ao passo que o exame promove a objetivação do examinado, a partir de sua sujeição, esta relação também propicia a subjetivação de ambos os lados, tanto do examinador como do examinado. Deste modo, o poder não tem um lugar nem uma direção fixa, visto que ao exigir do examinado a produção de determinado enunciado, o examinador tem sua posição colocada em suspenso, na dependência da resposta adequada. Neste sentido, poderíamos aludir ao “embate” entre o louco e o psiquiatra para ilustrar este aspecto, pois, durante a revista médica, tão logo o primeiro assume determinado comportamento, profere determinado discurso, enfim, torna-se normal, o psiquiatra tem sua posição realizada e legitimada. Cito Foucault:

No nível do sistema disciplinar, vocês terão um sobrepoder médico que é formidável, já que o médico finalmente se incorpora ao sistema disciplinar, o próprio hospital é o corpo do médico. Mas, de outro lado, vocês têm um prodigioso sobrepoder do doente, já que é o doente que, conforme a maneira pela qual vai passar pela prova psiquiátrica, a maneira como sairá dela, é ele que vai ou não entronizar o psiquiatra como médico (FOUCAULT, 2006f, p. 350).

Assim, o poder se exerce no controle do corpo e na exploração da alma (psique, consciência). Na análise foucaultiana, a dimensão subjetiva é efeito e instrumento da sujeição dos indivíduos, pois na medida em que o indivíduo assume a tarefa de dar sentido e valor às suas próprias ações, seus pensamentos, seus desejos, em suma, na medida em que o indivíduo é levado a voltar-se para si mesmo e assumir-se como dotado de determinada subjetividade, sua objetivação se completa, seu corpo adestrado e individualizado é encarnado, ou seja, dotado de interioridade, de desejos, vontade e prazer cujas manifestações em seu discurso estão conforme ao regime de verdade presente no dispositivo. Para Foucault, o “governo da individualização”

Aplica-se à vida cotidiana imediata, que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm de reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito ao outro através do controle e da dependência, e ligado à sua própria identidade através de uma consciência ou do autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga sujeita (FOUCAULT, 2010a, p. 278).

Sobre a importância da incorporação da verdade sustentada pelos dispositivos na própria identidade dos indivíduos e manifestada em seu discurso, vale conferir a tese de doutoramento em Psicologia Social de Gabriela Gramkow, intitulada “Fronteiras psi-jurídicas na gestão da criminalidade juvenil: o caso Unidade Experimental de Saúde” – PUC/SP, 2011.

Neste trabalho, podemos acompanhar o planejamento, implantação e funcionamento da Unidade Experimental de Saúde (UES). Este aparelho médico-legal tem como finalidade prolongar indefinidamente o internamento de jovens que cometeram crimes qualificados como hediondos, enquanto ainda eram menores de idade estando, portanto, no âmbito penal do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Segundo o ECA, estes jovens deveriam ser reinseridos no convívio comunitário ao atingirem a maioridade, porém, com essa “máquina”, abre-se a possibilidade de mantê-los internados a partir da etiqueta de indivíduo perigoso que lhes é atribuída. Para tanto, eles serão submetidos a entrevistas psiquiátricas, exames psicológicos, interrogatórios, entre outras técnicas de diagnóstico, com o objetivo de levantar indícios, sinais e sintomas que possam sustentar a caracterização e o reconhecimento de periculosidade em suas condutas (passadas e presentes), em suas biografias, na estrutura de suas famílias e até mesmo na compleição física destes jovens.

Curiosamente, no caso brasileiro analisado pela autora, a fala dos jovens internos somente aparece quando solicitada ou imposta. E quando, por meio da fala, um dos jovens tenta resistir ao processo de categorização, seu discurso é politicamente desqualificado e tomado como indício de sua *grave anormalidade*. Diferentemente, no caso espanhol (que a pesquisadora pode conhecer durante estágio de seis meses na região da Catalunha, Espanha), o jovem internado se declara perverso, ele assume como parte de si, em sua própria identidade, o regime

de verdade presente na instituição na qual se encontra internado. Os seguintes textos servem para ilustrar este contraste. No caso brasileiro:

A prática grotesca ainda se vale de uma série de comportamentos e de maneiras de ser desse jovem que, jocosamente, em um processo de avaliação, relata histórias de seu delito de forma anedótica tomado por risadas e ainda declara: 'pode escrever aí tudo isso que não pega nada' [...] O parecer psiquiátrico citado torna-se referência para que o diagnóstico do TPAS [transtorno de personalidade antissocial] seja estabelecido como *verdade* (GRAMKOW, 2011, p. 176-177, grifo da autora).

Acerca do caso espanhol, não obstante a discussão do etiquetamento promovida pelos profissionais envolvidos na atenção psicossocial dos jovens internos, podemos ver que:

O tema do caso foi logo apresentado: 'soy psicópata'. Segundo uma educadora do jovem, ele se autoetiquetava, pois relatava que tinha raiva da mãe e iria matá-la, mas a equipe põe ao lado desse etiquetamento as cenas de intenso afeto entre o jovem e sua mãe, assistidas pela mesma durante as visitas (GRAMKOW, 2011, p. 196-197).

Este exemplo ilumina o problema do engajamento nos dispositivos. Isto porque no investimento dos corpos, o discurso do indivíduo, a análise que ele mesmo faz de si e o reconhecimento de sua subjetividade atuam como instrumento de dominação; daí que a própria subjetividade é fabricada nos dispositivos de poder-saber; é o ganho ofertado, a compensação para a submissão. Por isso Agamben (2009, p. 41) frisa que ao lado da docilização dos corpos, os dispositivos permitem ao indivíduo a assunção de sua identidade e o exercício de sua liberdade – liberdade que não flutua no vazio, como vimos.

Embora Agamben afirme que no capitalismo avançado houve a substituição da subjetivação pela dessubjetivação, pois na atualidade estes processos “parecem reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, se não em forma larvar e, por assim dizer, espectral” (ibidem, p. 47), acreditamos que a fabricação de identidades ainda é um dos aspectos cruciais na eficácia política dos dispositivos na contemporaneidade porque o processo de subjetivação depende da tomada, formação e deformação, construção e desconstrução dos corpos, tanto em seu aspecto somático, como em seu aspecto afetivo e desejante.

Ressaltamos, ainda, que o dispositivo se apresenta como um campo estratégico de ação para o sujeito, no qual ele pode criar – mesmo que seja a invenção possível. Assim, nas relações de poder abre-se a possibilidade de, em meio à banalidade das ações conformes ao que é reputado como verdadeiro (VEYNE, 2011, p.167), surgir o novo. De fato, para Foucault, o exercício do poder opera sobre o campo de possibilidades em que se inscreve

o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir (FOUCAULT, 2010a, p. 288).

Nesse sentido, trata-se de uma miopia tomar o poder por seu aspecto censor, violento. De fato, para o filósofo francês, esta espécie de máscara jurídica permite que a positividade do poder passe despercebida, até mesmo porque sua eficácia remete decididamente à sua sutileza.

Por isso é oportuno lembrar que as tecnologias disciplinares envolvem uma minuciosa construção bidimensional. Quanto à dimensão externa, atuam mecanismos de vigilância, separação, divisão e busca do melhor aproveitamento do tempo, por meio dos quais o corpo em seus volumes e linhas externas torna-se objeto de arquitetura política. Contudo, insidiosamente e simultaneamente a este processo toda uma dimensão interna é construída e um discurso sobre ela é constantemente solicitado. Ocorre que a subjetividade forjada na individualização é insistentemente atada e convocada, mas também orgulhosamente sustentada pelo indivíduo. De modo que na esteira da produção do corpo-máquina emerge o corpo-desejo, corpo-eu, corpo-encarnado que, assim como o corpo-máquina, é efeito e veículo das estratégias de dominação, mas também forma de resistência. Esta afirmação nos conduz, inelutavelmente, à proposição do corpo como dispositivo porque ele não é somente efeito ou campo de embate estratégico, mas aparece também como a encarnação das relações de poder, sua materialização, fundamento afetivo e potência de liberdade.

Porém, um novo elemento vem complicar o conjunto, pois às formas esculpidas e à subjetividade insistentemente solicitada se somam as funções vitais e

os caracteres orgânicos como objeto de administração, de investimento político. É o que veremos a seguir.

3.3.3 A gestão da vida

O avanço tecnológico e, por conseguinte, a sensível melhora nas condições de existência brindou o ser humano com a possibilidade de viver não mais como algo breve, fugidio, momento de trégua nas investidas da morte através da fome, do gládio ou da doença. Viver mais e melhor deixou de ser uma raridade e se tornou um bem, um valor, uma possibilidade concretamente acessível para um número cada vez maior de pessoas. Por isso, viver também se constitui um campo de preocupações: que vida se leva, o que ajuda ou atrapalha na obtenção, na fruição de uma existência satisfatória.

Mas a vida também se tornou um âmbito privilegiado de atuação política. Nas relações entre Estado e população, doravante um importante sujeito político, não somente o corpo com suas carnes disciplinadas e sua alma desejanse aparece como alvo do poder, mas também o corpo com suas funções e seus caracteres mais elementares, numa perspectiva que ultrapassa, porém não prescinde do individual.

Nesta nova estratégia política, cabe administrar os fenômenos vitais, isto é, gerir os nascimentos, as mortes, a infância, a adolescência e a velhice. É necessário infiltrar, vasculhar, conhecer e intervir nos fundamentos desse corpo coletivo. Os genes, os hormônios, os traços individuais e compartilhados que, se bem monitorados, controlados e até mesmo depurados, permitem a produção de uma vida mais potente, de uma população mais sadia. Eis alguns elementos da biopolítica diagnosticada por Foucault.

Segundo o filósofo francês, o advento da época clássica trouxe consigo uma reconfiguração nos mecanismos de poder. Para ele, as mudanças nas estratégias e táticas políticas, os agenciamentos concretos do corpo vivo, “a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas” (FOUCAULT, 1988, p. 154) evidenciam a emergência de uma nova lógica de vínculo entre Estado e população, na qual o investimento político sobre a vida assume novas formas e, assim, produz novas consequências. Para compreendermos devidamente a argumentação que respalda essa asserção,

comecemos pela seguinte constatação foucaultiana acerca do estatuto da vida na teoria política: “o direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, [o surgimento d]este novo direito de fazer viver e de deixar morrer” (idem, 1999, p. 287).

Na velha configuração soberana, o investimento sobre a vida se exercia, de fato, em sua negatividade. Isso porque era pela imposição da morte que o rei dispunha da vida dos súditos, através do direito de espada o soberano marcava sua atuação e se manifestava em todo seu esplendor, enquanto que no deixar morrer o soberano se abstinha, deixava de atuar, o viver era o silêncio e a opacidade da soberania.

Além desse desequilíbrio – a morte como realização da potência soberana, ao passo que a vida como sua indiferença ou recuo –, o investimento sobre a vida por meio de sua extinção legitima o lugar de exceção do soberano em relação ao conjunto dos homens cuja vontade coletiva deu origem e sustenta esta assimetria. Pois, conforme a teoria clássica – pelo menos a hobbesiana – o contrato social, grosso modo, fundava-se no consentimento ao soberano de um poder sobre a vida dos participantes do contrato. Ocorre que esta concessão implicava na abstenção da potência mortífera presente em cada indivíduo. Com efeito, exigia-se a cada contratante sua renúncia ao poder de apreensão e até mesmo supressão das coisas, que opera segundo interesses egoístas; porém, esta potência mortífera não desaparece, pois é transferida e multiplicada na figura do soberano. Nesse sentido, Foucault defende que na formulação clássica o soberano investia a vida por sua negatividade: “exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver” (1988, p. 148).

Deparamo-nos, entretanto, com uma situação diferente no mecanismo biopolítico. Por volta do século XVII, em meio aos avanços tecnológicos, com importantes impactos na agricultura, na produção de mercadorias, nos fenômenos populacionais, o exercício político passa por uma profunda modificação. Doravante, ao poder cabe fazer viver, ou seja, intensificar, melhorar, aperfeiçoar, prolongar e proliferar a vida. É como se o poderio político não se baseasse mais na conquista e manutenção de territórios, mas na qualidade, na força, na potência de sua população.

Porém, paradoxalmente, a função de morte aparece como complemento necessário deste novo mecanismo político que visa fazer viver. Com efeito, para melhor viver, para viver mais, é preciso matar. Daí que se opera uma adição, um incremento na ação soberana. No entanto, vejamos como se constitui essa nova tecnologia para melhor entendermos este acoplamento entre as funções políticas de “fazer viver” e “deixar morrer”.

Nesta nova tecnologia de poder – chamada de biopolítica – combinam-se dois modelos, duas formas de investimento político que, a partir de estratégias distintas, diametralmente opostas, permitem o cerco da vida em seus múltiplos aspectos. O primeiro é o modelo disciplinar. Este, como vimos, baseia-se na produção do corpo-máquina através do adestramento, vigilância, esquadrinhamento e subjetivação, num movimento constante e sempre reiniciado. Com esses procedimentos, busca-se um nível ótimo de desempenho que traduza o fino balanço entre o aumento das forças disponíveis para a produção capitalista e a simultânea diminuição das resistências. Em suma, produção de corpos-sujeitos dóceis e úteis, num insistente enquadramento do corpo social em cujas margens se acumulam os recalcitrantes, os rebeldes e os incapazes, todos reunidos sob a pecha da anormalidade que, no entanto, não os exclui do sistema, mas instaura uma constante e insistente tentativa de correção.

O segundo modelo é o regulamentador. Neste, trata-se de gerenciar o corpo-espécie da população através da intervenção sobre as funções biológicas, os processos vitais. Emergem mecanismos de acompanhamento e intervenção sobre fenômenos como a natalidade, a mortandade, a longevidade, todos considerados segundo cálculos estatísticos. Não se trata de intervir ininterruptamente como nos dispositivos disciplinares. Mas agir, fundamentando-se na lógica de incremento sanitário da população. Ação empregada quando a análise, o balanço entre os riscos e as vantagens de um fenômeno, delineia uma situação em que é necessário combater os perigos, os excessos, ou seja, a administração é contínua e generalizada, porém a intervenção é pontual, entretanto mais invasiva e profunda. Nas palavras de Foucault:

A instalação – durante a época clássica desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante,

voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo (1988, p. 152).

Aliás, esta mesma lógica de investimento sobre a vida autoriza e requer o aparecimento da função de morte no biopoder, como já havíamos adiantado. Contudo, essa relação entre “fazer viver” e “deixar morrer” não se refere à simples articulação ou sobreposição. Isto porque no mecanismo biopolítico as fronteiras entre vida e morte encontram-se sensivelmente deslocadas, de tal forma que o início da vida e seu fim são continuamente reposicionados, conforme os avanços tecnocientíficos, com impactos no campo da ética, da bioética, da justiça e, conseqüentemente, da política.

Curiosamente, o avanço tecnológico que permite ao biopoder estender seu âmbito de atuação – haja vista o deslocamento dos limites entre vida e morte, entre vida e não vida –, além de refinar e potencializar a intervenção biopolítica – já é possível identificar pessoas pela íris, controlar marcadores de doenças genéticas hereditárias (será que poderíamos falar de práticas eugenistas?) –, também se apresenta como fator de desativação e até mesmo supressão do biopoder. Porque, como bem frisou Foucault, a possibilidade técnica de “fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores” (1999, p. 303) ou, em função da defesa de uma população, a decisão estatal de recorrer à bomba atômica cujo potencial destrutivo é incontrolável – podendo atingir aqueles a quem cabia defender – evidenciam inelutavelmente os limites da engrenagem biopolítica, pois os meios e as formas pelos quais o biopoder se intensifica são os mesmos que podem suprimi-lo ou ao menos desestabilizá-lo.

Por isso, Foucault afirma que o biopoder necessita de um mecanismo regulador que permita eliminar os perigos internos e externos ao prolongamento, intensificação e fortalecimento da população.

Ocorre que este mecanismo regulador fundamenta-se na inserção da função de morte num sistema político que visa fazer viver. Por conseguinte, ao discorrer sobre biopolítica – ou estatização da vida – Foucault não deixa de ressaltar o paradoxo existente na modalidade biopolítica de exercício político cuja finalidade é multiplicar, proteger, prolongar, fortalecer, intensificar a vida, mas, no entanto, contém em si o direito soberano de fazer morrer, e que essa função não se restringe

à produção do “assassínio direto, mas também [a] tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (ibidem, p. 306).

Deste modo, o direito de espada do soberano funciona como elemento regulador do poder que visa multiplicar, intensificar e proteger a vida. Em outras palavras, o direito de fazer morrer propicia, corrige e aperfeiçoa a engrenagem biopolítica, mantendo, assim, um delicado equilíbrio entre o excesso de soberania e o excesso de regulamentação.

Nesse sentido, Foucault reinscreve a potência mortífera nas estratégias produtivas de poder através da função purificadora e eugenista que a morte assume para os eleitos, aquela parte da população que sustenta e legitima esse mecanismo depurador; pois, lembremos que o fazer morrer na lógica biopolítica requer a caracterização de certas figuras como monstros, seres desviantes cuja existência constitui um perigo, uma ameaça vital para o restante da sociedade, mas também como uma excrescência que deturpa e corrompe aqueles que o cercam. Cabe indagar se essas figuras tornam-se mais visadas por causa do avanço normalizador sobre a população ou, ainda, se elas são especificamente produzidas para que a potência mortífera própria da soberania tenha a ocasião de se manifestar.

Decerto Foucault está ciente de que a vida sempre exerceu alguma influência sobre os processos históricos. Contudo, esta relação se dava sob o signo da morte, da vida que se esvaía pela fome ou pela doença. Porém, o desenvolvimento econômico, o aumento da oferta de alimentos, o avanço nas tecnologias médicas reduziram o número de mortes. A morte tornou-se, pois, um evento mais controlável. Então é com a vida que a política deve lidar, viver adquire um novo sentido, novo estatuto; não se trata mais da ausência de intervenção, do deixar acontecer, cabe, agora, preocupar-se com que tipo de vida se leva, quais fatores atuam ou pelo menos influenciam na qualidade de vida, em sua força, em sua potência, em sua saúde.

Ora, perguntamo-nos se este protagonismo da vida e seus fenômenos no campo da política implicam no nivelamento, no imediatismo entre o mero viver e o habitar o âmbito político, não havendo diferença entre os seres humanos e outros seres vivos, de forma que na estratégia biopolítica ocorreria uma animalização do homem, reduzindo, ou melhor, privilegiando em sua existência política os aspectos vitais mais básicos em detrimento das faculdades mais complexas como a

linguagem, a memória, próprias daquilo que consideramos humano, pois, como frisa Foucault: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (1988, p. 156).

Com efeito, se a vida como existência fisiológica, biológica coloca-se como cerne da relação entre Estado e população, doravante a população aparece como conjunto de seres vivos que, em determinados momentos, também assumem a condição de sujeitos de direitos. Isto é, se a relação entre Estado e sociedade ampara-se fundamentalmente na vida, é sobre este dado que se sobrepõe o aspecto jurídico, pois o vínculo entre Estado e população prescinde do caráter legal para produzir efeitos concretos.

Decorre que até mesmo no âmbito jurídico os fenômenos da vida compõem como fator de legitimidade para a ação. Doravante, é pelo “‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades” (FOUCAULT, 1988, p. 158) que se luta, se resiste ao biopoder, entretanto, paradoxalmente, é também pela preservação da vida, pelo direito de viver que se autoriza a violência estatal.

Lembremos que Foucault não despreza ou desqualifica as instituições de justiça ou diminui a importância das instâncias legais em sua análise, pelo contrário, ele identifica um crescente legalismo, “uma verdadeira inflação legal” (idem, 2008, p. 11) no contemporâneo. Parece-nos que o filósofo francês evidencia a transformação, a reconfiguração da maneira como as leis e as instituições judiciárias funcionam e, assim, integram as estratégias biopolíticas. Essas mudanças se devem a dois fatores. Por um lado, a lei em seu limite convoca a morte como último recurso de obediência, evento cada vez mais escandaloso numa política que visa à vida. Por outro lado, o biopoder efetiva-se na administração, ordenação e hierarquização dos vivos segundo seu valor e utilidade. Desse modo, a normalização do social é uma das consequências mais claras do biopoder. Daí sua afirmação de que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo regulador, de constante avaliação, formação, correção, punição e, no limite, separação e marginalização, no ato “de pôr indivíduos fora do circuito” (idem, 1999, p. 291).

Na fronteira entre as duas faces da tecnologia biopolítica – o modo de funcionamento disciplinar, individualizante; e o modo de funcionamento

regulamentador, massificador – encontra-se o sexo, melhor dizendo, os discursos sobre o sexo e a sexualidade, o qual opera nos dois registros como instrumento e efeito do investimento político. Talvez, pudéssemos dizer que o sexo permite o encaixe dos dois registros que compõem a tecnologia política da vida, por suas implicações individuais e coletivas simultaneamente. Pois, por um lado, no âmbito individual não podemos ignorar a importância da sexualidade nos processos de subjetivação, na medida em que o discurso e a prática individual passam pela assunção de um lugar identitário que, na modernidade, se caracteriza pela pluralidade, pois não se restringe ao binômio sou homem ou sou mulher, mas ainda requer um posicionamento definidor, uma autoconsciência sexual e afetiva. Por outro lado, no nível coletivo, o exercício da sexualidade produz impactos sociais incontornáveis se pensamos nas taxas de natalidade, no problema da inserção das mulheres no mercado de trabalho, na questão da educação das crianças, na legitimação das uniões homoafetivas.

Com efeito, se avançarmos um passo, poderíamos dizer que onde se trata de sexo opera um mecanismo biopolítico e, conseqüentemente, vivemos num processo de sexualização do corpo social. Nas palavras de Foucault, na modernidade, testemunhamos o advento de “uma sociedade do ‘sexo’” (1988, p. 160).

Esta afirmação não se coloca como ponto de chegada, mas no início de uma reflexão política que considera o protagonismo do corpo no campo político em seu duplo registro: o nível individualizante e o nível coletivo. Por isso para Foucault, é preciso

mostrar de que modo se articulam dispositivos, de poder diretamente ao corpo a corpo, a funções, a processos fisiológicos, sensações, prazeres; longe do corpo ter de ser apagado, trata-se de fazê-lo aparecer numa análise em que o biológico e o histórico não constituem sequência, como no evolucionismo dos antigos sociólogos, mas se liguem de acordo com uma complexidade crescente à medida em que se desenvolvam as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida. (ibidem, p. 165).

Decorre, então, que o corpo está em disputa, ele é objeto de dominação e plataforma de resistência e, como um verdadeiro dispositivo, não é no exterior da problematização do corpo que se supõe a superação do avanço biopolítico – com as insígnias de violência que lhe são constitutivas. Mas, ainda resta saber como

retomar o corpo, como assumir essa luta pela reapropriação do corpo e, ao mesmo tempo, deslocar os lugares comuns, as ideias e atitudes já capturadas e agenciadas. Isto é, como distinguir o que nessa luta se refere ao engajamento reprodutor e o que se propõe como resistência propositora do novo, da abertura e da diferença.

Essa dificuldade em estabelecer com precisão fronteiras entre categorias bem delimitadas e antinômicas na teoria e na prática política compõe o diagnóstico foucaultiano. Também aparece em Foucault um esmaecimento da divisão entre os processos de objetivação e subjetivação, individualização e massificação, dominação e resistência. Se para alguns pode parecer um exagero defender a indistinção entre essas categorias, torna-se incontornável, a partir da reflexão foucaultiana, reconhecer a imbricação e o vínculo entre esses diferentes níveis de acontecimentos.

Na última parte do trabalho “A vontade de saber”, Foucault exemplifica esse duplo vínculo orbitando em torno do sexo. No caso do investimento disciplinar, a objetivação se impõe como cerne desse mecanismo político, porém, ao mesmo tempo a própria subjetividade do indivíduo é produzida e requerida como índice de dominação. Nos mecanismos regulamentadores, dá-se exatamente o oposto, sobre um processo de subjetivação já instaurado – a mulher histérica, o homossexual pervertido, a criança erotizada – opera-se a objetivação dos corpos a partir da regulação de fenômenos coletivos como a gestão das taxas de natalidade, mortalidade, as doenças hereditárias, degenerativas e o controle dos signos da periculosidade.

Essa reflexão acerca da reconfiguração política no contemporâneo se torna mais grave se remetemos à reflexão agambeniana acerca do poder soberano. Embora para Agamben (2010) desde sempre a noção de soberania se fundamenta sobre a exclusão/inclusão da vida despojada, da simples vida natural que une os homens aos outros seres viventes – posição diferente da foucaultiana para a qual a entrada da vida na política constitui fenômeno específico da modernidade –, a incisiva reflexão do filósofo italiano coloca em evidência a decadência e o esfacelamento do campo político cujo lugar privilegiado é justamente a zona de indistinção entre os processos de individualização e massificação, objetivação e subjetivação, esfera pública e esfera privada.

Ainda segundo o filósofo italiano, a qualificação da vida nua, nos termos emprestados a Aristóteles, a passagem da *zoé* (que denota o simples viver) para

bíos (a vida qualificada) era a tarefa primordial da política. Todavia, se o cerne da política no contemporâneo se caracteriza justamente pela administração calculada da vida reduzida ao biológico, a vida nua passa de condição temporária para finalidade. O que autoriza a perigosa convergência entre regimes democráticos e totalitários, na medida em que se considera a “decisão sobre a vida nua o critério político supremo” (AGAMBEN, 2010, p. 17).

4 POLÍTICA DOS AFETOS NO CONTEMPORÂNEO

Inserida no quadro mais amplo do que Foucault denomina ontologia do presente¹⁷ – entendida como a tentativa de problematizar o que somos, o que pensamos e quais os desafios que enfrentamos a partir do questionamento de nossa atualidade –, a analítica dos mecanismos de poder¹⁸ não compactua com o nihilismo. Diferentemente, o olhar foucaultiano nos convoca ao questionamento do presente a partir da experiência crítica da atualidade, instigando o pensamento à diferença, à abertura para o novo (MARTINS, 2012, p. 300).

Se, por vezes, tem-se a impressão de que os processos de captura dos indivíduos, de anulação das resistências e as tentativas de bloqueio e cristalização das relações de poder são incontornáveis, o modelo estratégico de compreensão do campo político implica inexoravelmente a liberdade dos envolvidos nas relações de poder. Até mesmo porque, para o filósofo francês, o investimento político que tolhe as liberdades não se refere ao combate agônico de forças dissimétricas, mas aos estados de dominação, nos quais impera a prática do abuso e dos excessos de poder (FOUCAULT, 2006d, p. 266-267).

Cabe, portanto, distinguir os estados de dominação do que Foucault entende pela noção de relações de poder. Enquanto estas se caracterizam pelo embate de

¹⁷ Michel Foucault propõe, a partir do comentário ao texto de Kant “O que é Iluminismo”, um novo fazer filosófico, eminentemente crítico. Segundo ele: “A questão que parece surgir pela primeira vez neste texto de Kant, é a questão do presente, a questão da atualidade: o que é que acontece hoje? O que acontece agora? E o que é esse ‘agora’ no interior do qual estamos, uns e outros, e que define o momento onde escrevo?”. (FOUCAULT, 2005b, p. 341). Ocorre que esta tarefa tem se tornado cada vez mais complexa, dada a velocidade das mudanças na atualidade. De acordo com Favaretto, no contemporâneo, fazer uma ontologia do presente refere-se a “configurar e decifrar uma paisagem desconhecida, indeterminada, o que exige não a aplicação de um modelo ou sistema legitimados, inclusive os dispositivos articulados pela modernidade, mas o mergulho no *heteróclito e na diferença*, aí procurando inventar um ponto estratégico para fazer face à indeterminação.” (2012, p. 5, grifos nossos).

¹⁸ Lembremos que para Foucault o poder não é substância ou lugar privilegiado. De fato, o filósofo prefere utilizar a expressão relações de poder, provavelmente com o intuito de frisar que “o poder não se funda em si mesmo e não se dá a partir de si mesmo. Se preferirem, simplificando, não haveria relações de produção *mais* – ao lado, acima, vinda a *posteriori* modificá-las, perturbá-las, torná-las mais consistentes, mais coerentes, mais estáveis – mecanismos de poder. Não haveria, por exemplo, relações de tipo familiar que tivessem, a *mais*, ao lado, acima, mecanismos de poder. Os mecanismos de poder são parte intrínseca de todas essas relações, são circularmente o efeito e a causa delas, mesmo que, é claro, entre os diferentes mecanismos de poder que podemos encontrar nas relações de produção, nas relações familiares, nas relações sexuais, seja possível encontrar coordenações laterais, subordinações hierárquicas, isomorfismos, identidades ou analogias técnicas, efeitos encadeados que permitem percorrer de uma maneira ao mesmo tempo lógica, coerente e válida o conjunto dos mecanismos de poder e apreendê-los no que podem ter de específico num momento dado, durante um período dado, num campo dado” (FOUCAULT, 2008a, p. 4-5, grifos do autor).

forças dissimétricas, instáveis, reversíveis e móveis que requerem e sustentam a liberdade dos sujeitos, nos estados de dominação o objetivo é a completa submissão dos indivíduos; de tal forma e em tal intensidade que estes não tenham como resistir, questionar e muito menos modificar os jogos de poder nos quais se encontram envolvidos. Por isso Foucault é enfático:

Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua pré-condição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente (FOUCAULT, 2010a, p. 287).

E se, nesse excerto do texto “Sujeito e Poder”, Foucault trabalha com uma noção de liberdade entendida como possibilidade de mudar os jogos de verdade, de se deslocar, empreender mudanças e retomar territórios, nos últimos cursos proferidos no Collège de France, mais especificamente no “Governo de si e dos outros” (1982-1983), o filósofo decanta e reconfigura este conceito tão caro à reflexão política ocidental, pelo menos àquela que se fundamenta ou busca se restringir “ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade e, sobretudo, do Estado e da soberania (mesmo se esta é refletida, não mais na pessoa do soberano, mas num ser coletivo)” (FOUCAULT, 1988, p. 99) ¹⁹,

¹⁹ Cabe ressaltar a crítica foucaultiana ao modelo jurídico e ao modelo econômico de concepção do poder. O primeiro modelo concerne ao privilégio dado ao problema da soberania, tendo como principal interlocutor Thomas Hobbes e seu *Leviatã*; enquanto que o segundo fundamenta-se no conceito de classes e nos aparelhos ideológicos de estado, segundo a reinterpretação marxista empreendida por Louis Althusser. Na primeira aula do curso Em defesa da sociedade, Foucault procura enfatizar seu posicionamento não teórico – e sim decididamente estratégico – de compreensão do campo político em clara oposição à teoria jurídica clássica do poder, na qual “o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou, parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito (...) que seria da ordem da cessão ou do contrato” (1999, p. 19-20), e também à concepção econômica na qual “o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível” (idem, p. 20). Através deste deslocamento, Foucault pode pensar a liberdade primeiramente como condição de possibilidade das relações de poder, já que essas não se fundamentam na repressão e, mais tarde a partir do final da década de 1970, a liberdade se insere no projeto ético de cuidado de si e estética da existência, na

ao propor decididamente a liberdade como potência de fazer o novo, como ato de invenção. Nas palavras de Foucault:

[...] a história do pensamento tem de ser sempre a história das invenções singulares. Ou ainda: a história do pensamento, se quisermos distingui-la de uma história dos conhecimentos que se faria em função de um índice de verdade, se quisermos e distingui [-la] também de uma história das ideologias que se faria em relação a um critério de realidade, pois bem, essa história do pensamento – em todo caso é o que eu gostaria de fazer - deverá ser concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, em que a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer (FOUCAULT, p. 281, 2010b).

Por isso que nossa hipótese do corpo como dispositivo não pode se limitar ao delineamento da captura, da produção do corpo dócil e útil, nem mesmo da constituição do sujeito desejante; mesmo que esse movimento crítico seja necessário para o devido diagnóstico da trama política, do assinalamento das insidiosas e sedutoras tentativas de dominação às quais as resistências se opõem e problematizam atentas, entretanto, ao sempre recomeçado processo de captura. Desse modo, entendemos que as resistências também se amparam na reconfiguração constante e crítica de suas próprias formas não caindo, assim, na ilusão apocalíptica e ingênua do encontro ou invenção de formas e modos de ser absolutamente protegidos ou imunes às tentativas de dominação.

Então, exploremos uma linha de fuga que tome o corpo como ponto de partida ou, ao menos, como fundamento. Isto é, tentemos problematizar o corpo, seu estatuto, nas maneiras de transpor, ultrapassar os dispositivos. Nesse sentido, cabe inquirir o que pode e qual o papel do corpo no processo de fratura do status quo, quando a linha de forças “se curva, forma meandros, se funde e se faz subterrânea, (...) quando a força, em lugar de entrar em relação linear com outra força, se volta para si mesma, exerce-se sobre si mesma ou afeta-se a si mesma” (DELEUZE, 2009, p. 3), reconhecendo, entretanto, que nem todo dispositivo possui ou permite essa saída, mas considerando que o devido enfrentamento e superação de seus limites se impõem com urgência para aqueles cujas vidas não se resumem ao mero existir.

qual o exercício da liberdade se refere à reflexão e escolha e produção de novos modos de existência e de relações novas entre pessoas e das pessoas com o mundo que habitam.

Sem dúvida, essa discussão remete ao impasse que o projeto genealógico desvelou. Segundo Deleuze, com a analítica foucaultiana, as relações de poder mostraram-se imbuídas de caráter ubíquo e sufocante, num sempre recomeçado jogo entre as tentativas de dominação e as resistências. De modo que paira sob nossas cabeças, o problema de saber se o lado “de fora’ não é um vazio aterrorizante e que essa vida que parece resistir não é a mera distribuição, no vazio, de mortes ‘parciais, progressivas e lentas?’ ” (DELEUZE, 1988, p. 102).

Como já dissemos, se Foucault não ignora a morte e suas insígnias, também não se deixa possuir por sua sombra. Assim, o filósofo não se furta ao combate e enfrenta as dificuldades desveladas por sua analítica das relações de poder ao propor, ao lado dos eixos do saber e do poder, o eixo correspondente à subjetivação que nos impediria de ficarmos presos num impasse. Portanto, Foucault, entre o final da década de 1970 até sua morte precoce, empreende:

Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos “jogos de verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como *podendo e devendo ser pensado*. (p. 13, 1984, grifos nossos).

Por isso façamos um deslizamento na démarche foucaultiana, isto é, passemos do projeto genealógico para o projeto ético. Em outras palavras, pensemos a retomada do corpo, sua assunção refletida como ação política, como prática de liberdade referente à decisão ética acerca das formas aceitáveis e satisfatórias de existência, bem como à produção estética calcada na singularidade e abertura para o novo, o diferente.

Este avanço na trajetória de Foucault não significa, entretanto, o abandono da problematização política. Muito pelo contrário. Se na fase genealógica pudemos nos deslocar da ideia de poder como coisa, como substância e, portanto, flagrá-lo nos corpos em sua forma cada vez mais sutil, porém extremamente eficaz; na fase ética, a própria relação entre filosofia e política é questionada e deslocada de um ponto centralizador, tornando-se um problema de todos e de cada um. Lembremos-nos das palavras do filósofo francês:

Não acredito que o único ponto de resistência possível ao poder político – entendido justamente como estado de dominação – esteja

na relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governabilidade, visto ao conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. *Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro.* Ao passo que, se você tenta analisar o poder não a partir da liberdade, das estratégias e da governabilidade, mas a partir da instituição política, só poderá encarar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que era dotado de direitos ou que não o era e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em contrapartida, a noção de governabilidade permite, acredito, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria da ética. (FOUCAULT, 2006d, p. 286, grifos nossos).

Com efeito, ao privilegiarmos agora o projeto ético de Foucault, buscamos ressaltar a noção de cuidado de si. Segundo o filósofo:

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

Destarte, dessa atitude frente a si, aos outros e ao espaço partilhado (KOHAN, 2009, p. 418) decorre a produção de subjetividades ativas e autônomas, conforme um critério ético e estético, que visam ao deslocamento e à ruptura com a lógica da governamentalidade que nos toma ora como unidade, como indivíduo domesticável e replicável, ora como parte de um conjunto homogêneo, sem rosto, porém absolutamente administrável. Nesse sentido, é oportuno destacar o comentário de Deleuze:

Se é verdade que o poder investe cada vez mais nossa vida cotidiana, nossa interioridade e individualidade, se ele se faz

individualizante, se é verdade que o próprio saber é cada vez mais individualizado, formando hermenêuticas e codificações do sujeito desejante, o que é que sobra para nossa subjetividade? Nunca 'sobra' nada para o sujeito, pois, a cada vez, ele está por se fazer, como um foco de resistência, segundo a orientação das dobras que subjetivam o saber e recurvam o poder. A subjetividade moderna reencontraria o corpo e seus prazeres, contra um desejo tão submetido à Lei? E, no entanto, isso não é um retorno aos gregos, pois nunca há retorno. A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose (DELEUZE, 1988, p. 113).

Assim, a partir da trilha reflexiva aberta pela problematização ética, tentemos nos desembaraçar daquilo que nos impede de apreender o corpo como lugar utópico, como propõe Foucault na conferência "O corpo utópico", que nos guiará nesta discussão. Em outras palavras, tentemos ultrapassar os constrangimentos e limitações muitas vezes impostas ao corpo pelo sequestro de sua materialidade ou, ainda, pela recusa de seu aspecto carnal (SIBÍLIA, 2004, p. 68-69) num empreendimento de virtualização do corpo. Assim, com essa decisão ética de repensar o corpo em seus múltiplos aspectos, talvez surja a possibilidade de torná-lo uma ponte de acesso ao lado de fora do poder.

Entretanto, considerar uma prática de si com profundo sentido contestatório, na qual a corporeidade participa plenamente – tanto em suas possibilidades plásticas, como em seus limites, lembrando-nos, assim, de nossa inexorável finitude –, requer, primeiramente, como defende Ortega (2008, p. 20), distinguir e contrapor as práticas ascéticas, constituintes da subjetivação autônoma e do exercício libertário, às práticas de bioascese contemporâneas, concernentes ao disciplinamento e assujeitamento biopolítico.

Para Ortega (2008), a ascese, tal como praticada na Antiguidade e posta em relevo por Foucault em sua fase ética, "representava frequentemente um desafio aos modos de existência prescritos, uma forma de resistência cultural, uma vontade de demarcação, de singularização, de alteridade" (ORTEGA, 2008, p. 20). Isto é, a prática refletida de si e do corpo está diretamente vinculada e é dependente do laço social já que, conforme Foucault, "ocupar-se consigo é ocupar-se dos outros" porque "o cuidado de si pressupõe a intensificação das relações sociais" (1985, p. 69).

Diferentemente, nas bioasceses contemporâneas – nas quais o culto do corpo segue critérios baseados na performance, na prevenção do risco e na busca frenética da saúde, segundo o modelo biomédico – o conjunto das relações sociais “não visa à transformação do status quo e dos arranjos estabelecidos, mas o narcisismo conformista e o abandono do mundo.” (ORTEGA, p. 21).

Assim, na ascese como prática de liberdade, o corpo comparece como meio de expressão, contestação e ligação profunda com o outro, com a diferença e a singularidade. Nesse sentido, o cuidado de si como prática ética requer e possibilita um enlace com o meio social e uma atuação no espaço público, sem os quais essa prática se torna apenas mais uma forma – ainda que extremamente poderosa – de inflação imagética e esvaziamento existencial. Nas palavras de Sant’Anna:

[...] o contrário do corpo totalitário talvez seja todo corpo que no lugar de manter-se como substância, mônada isolada e livre, existe como um elo entre corpos, floresce como uma dobra do tecido da vida; na finitude de sua existência este corpo ressoaria a infinita potência criadora do mundo. (2001, p. 100).

Enquanto que o corpo que é visado num empreendimento solipsista, como fim em si mesmo, nada mais é do que um refinamento e um aprofundamento do avanço biopolítico sobre as individualidades, com os conhecidos efeitos de controle, achatamento subjetivo e purificação higienista. Segundo Sant’Anna, nesta espécie de processo autista, o corpo

[...] é reconstruído como se fosse algo exclusivo a cada um, pronto para responder apenas às necessidades individuais independentemente do espaço e do tempo em que vive, ele tende a expressar unicamente este ‘eu’ e a ressoar exclusivamente para si mesmo (2001, p. 70).

Além dessa retirada do mundo, o investimento narcísico do corpo também visa à negação do aspecto carnal e, por consequência, humano do corpo em função do que Sibília designa sua “virtualização imagética”, numa tentativa ilusória de driblar os aspectos abjetos do corpo que nos remetem à nossa animalidade e à nossa incontornável decrepitude. Nas palavras da autora

Essas práticas, que invadiram o cotidiano nos últimos anos e estão se tornando uma verdadeira obsessão para boa parte da

humanidade, procuram concretizar um sonho que ainda continua parecendo impossível: o de dominar essa carnalidade inefável e incômoda, sempre imperfeita, flácida, gordurosa, fatalmente submetida à dinâmica abjeta das secreções e da decomposição orgânica. (SIBÍLIA, 2004, p. 69).

4. 1 Convite ao gozo²⁰

Considerando, então, esta distinção entre práticas ascéticas e práticas bioascéticas ao explorarmos a leitura foucaultiana do vínculo entre afeto e política com o intuito de mostrar que ela pode ser fecunda para a compreensão e enfrentamento do que está em jogo no laço social contemporâneo, não podemos nos furtar ao reconhecimento de que somos freneticamente convocados ao gozo e a adesão a este convite, no nível da crença nesse discurso, converte-se paulatinamente em estratégia de dominação.

Parece-nos que vivemos sob o imperativo do faça o que quiser, ultrapasse seus limites, em que a liberdade já não surge como uma conquista ou um direito, mas como passo necessário à obtenção de satisfação irrefreada. Entretanto, quando este suposto carnaval intermitente ultrapassa certos cálculos estatísticos, isto é, quando as pessoas creem efetivamente neste convite ilusório, a mão pesada do interdito político atua em toda sua nudez. Nesse sentido, esta espécie de encanto no cerne da sociedade desencantada somente funciona no âmbito do faz de conta, evidenciando a complexidade presente no intrincado liame entre relações de poder, a afetividade e o conceito de liberdade no contemporâneo.

²⁰ Trata-se de expressão corrente na psicanálise contemporânea de influência francesa. Grosso modo, o convite ao gozo refere-se à indução do indivíduo ao funcionamento perverso, isto é, a eleição de um objeto fetiche cuja função é realizar o mascaramento da castração – condição, segundo a teoria psicanalítica, necessária para constituição da subjetividade desejante e, simultaneamente, da experiência da alteridade. Nesse modo de funcionamento, o indivíduo age como se fosse privilegiado e, assim, não haveria limites para sua vontade e seu desejo. Ocorre que o perverso precisa destituir o outro de sua humanidade e dignidade para sustentar sua crença na excepcionalidade de sua condição. Conforme, Joel Birman, "a inexistência de signos que revelem a presença efetiva de uma experiência intersubjetiva e alteritária seria a marca inconfundível do *estilo perverso* de ser, em que o outro como singularidade insubstituível e inconfundível não pode ser reconhecido como tal. O outro se reduz à condição de um corpo para ser usufruído e devastado pela apropriação perversa. A submissão do outro aos desígnios do gozo perverso é a única condição possível para a existência dessas formas de individualidade. Ao ocupar a posição quase impossível de absoluta *atividade*, a individualidade perversa pretende enfim colocar o outro na posição – também impossível – de *passividade* absoluta" (BIRMAN, 2007, p. 261-262, grifos do autor).

Sabemos que a analítica foucaultiana do poder tem como ponto de partida a dessubstancialização da política; por esse prisma nos deslocamos da concepção do poder como coisa, com seus lugares determinados de operação, manifestação e de seus detentores privilegiados – concepção em cujo cerne encontra-se a figura imponente do Estado – para a compreensão das relações de poder como manejo das forças em combate, em constante mobilidade, reversibilidade e instabilidade. Nas quais, o corpo e seus afetos são invocados como meio de condução e materialização da batalha política.

Então, por essa perspectiva agônica do campo político, em que forças dissimétricas disputam espaço e relevância, no qual o poder é exercício partilhável e disputável, infiltrado nos corpos dos indivíduos, nos quais opera como força, como quantum que mais que cercear, produz, podemos dizer que a política encontra no corpo o seu local de acontecimento e a realização material de seus efeitos. Daí que a afirmação foucaultiana de que o exercício político é, sobretudo, corporal o coloca em diálogo direto com a tradição filosófica que vincula política e afetos – já que a afetividade é intrínseca à corporeidade – e que pode ser remontada até os gregos.

Porém, se essa tradição tem privilegiado a modalidade censora – ou jurídica, conforme o vocabulário foucaultiano – de liame entre afetos e poder na qual ocorre o refreamento das expressões individuais e egoístas em função da promoção do bem comum ou da realização de um objetivo maior, mais valorizado pelo indivíduo ou pelo grupo social, Foucault nos apresenta uma composição de modalidades como paradigma das relações entre poder e afetos no contemporâneo. E, embora o modo produtivo de vínculo entre afeto e poder seja comumente relacionado à análise foucaultiana, julgamos importante frisar que Foucault não descarta as outras modalidades. Muito pelo contrário. O filósofo – parece-nos – postula a articulação entre a modalidade produtiva, a modalidade estrutural e a modalidade do interdito de vínculos entre afeto e política de tal modo que, no contemporâneo, as relações de poder se ancoram na incitação, no aproveitamento de uma base ou estrutura afetiva e também no interdito.

Assim, segundo a análise foucaultiana, é possível delinear uma intrincada articulação entre a modalidade do interdito, a modalidade estrutural e a modalidade produtiva de vínculos entre afetos e política, compondo, então, uma refinada estratégia de dominação – que aqui chamaremos hipoteticamente de convite ao gozo – na qual ocorre o ofuscamento entre submissão ao investimento político e os

movimentos de resistência, constituindo, portanto, uma zona cinzenta²¹ de indefinição que requer imperiosamente um olhar crítico, cujo desdobramento seja o diagnóstico desse impasse.

Com efeito, o delineamento desse dispositivo político – isto é, o investimento do poder no campo da afetividade – pode nos amparar na luta contra o aspecto insidioso e sedutor do poder e, simultaneamente, nos instigar na apropriação da afetividade como potência criadora de novas formas de relação de cada um consigo mesmo e com o outro, fundadas no reconhecimento e valorização da alteridade e da diferença.

Vejamos, então, como funciona cada um destes mecanismos de articulação entre afeto e poder.

Na modalidade produtiva o investimento político se caracteriza pelos efeitos provocados. Nesse modo de funcionamento, podemos dizer que ocorre uma incitação afetiva, considerando-se que os corpos são moldados, vasculhados, impelidos e forjados conforme as urgências, os objetivos prementes. Dessa

²¹ Esta expressão “zona cinzenta” aplicada ao dispositivo remete, indubitavelmente, à conceituação de Giorgio Agamben acerca do estado de exceção, presente na obra “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I”. Segundo Agamben, “a exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou de um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular ‘vigor’ da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão.” (2007, p. 26, grifos do autor). Como se sabe, o filósofo italiano assume a influência do pensamento foucaultiano em sua produção teórica, principalmente no que se refere aos desdobramentos em torno do conceito de biopolítica. Contudo, é interessante notar como no texto em que discute o termo foucaultiano dispositivo – presente nas conferências apresentadas na Universidade Federal de Santa Catarina, em setembro de 2005, portanto, posterior ao trabalho divulgado em *Homo Sacer* – Agamben, segundo nossa hipótese interpretativa, revela implicitamente sua dívida também com a concepção estratégica do campo político, pois a ideia de zona cinzenta, de certa indistinção entre categorias opostas – tais como direita/esquerda; privado/público; democracia/autoritarismo – sobre as quais se fundamentou boa parte da reflexão política no ocidente parece declinar ou, pelo menos, se articular intimamente com a dinâmica própria de incessante captura e recaptura, do deslizamento e provocação recíproca entre as tentativas de dominação e as formas de resistência presentes nos embates agônicos entre forças dissimétricas (idem, p. 12). Desse modo, emerge o problema de saber quanto e em que intensidade o termo dispositivo teria influenciado a conceituação do estado de exceção em Agamben. Cito o filósofo italiano: “Certamente, desde que apareceu o homo sapiens havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado, ou controlado por algum dispositivo. De que modo, então, podemos fazer frente a esta situação, qual a estratégia que devemos seguir no nosso cotidiano (sic) corpo a corpo com os dispositivos? Não se trata simplesmente de destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo correto.” (AGAMBEN, 2009, p. 42). Mesmo que nossa hipótese de precedência e influência conceitual entre a analítica do poder – e especialmente do termo dispositivo – e os desenvolvimentos de Agamben acerca do estado de exceção seja refutada, é inegável o oposto, ou seja, o efeito esclarecedor do conceito de zona cinzenta sobre a dinâmica dos dispositivos.

aproximação, quiça intimidade, política Foucault dirá: “o poder [...] assume como um dever roçar os corpos; acaricia-os com os olhos; intensifica regiões; eletriza superfícies; dramatiza momentos conturbados.” (1988, p. 52).

Ocorre que simultaneamente ao minucioso processo de arquitetura corporal, as sensações, os desejos, os interesses são insidiosamente incutidos, solicitados e agenciados compondo, então, uma linha de continuidade entre manifestações singulares da individualidade – incluindo aí o exercício da liberdade – e a paulatina submissão porque, conforme Agamben (2009, p. 44), um dos aspectos mais relevantes dos dispositivos, no que concerne à sua potência de captura, refere-se àquilo que se ganha como compensação para a perda imposta pela normalização disciplinar. Isto é, se por um lado o indivíduo se submete a certa conformação ou restrição existencial, por outro, todo um espaço de construção subjetiva lhe é ofertado e até mesmo exigido. Portanto, no mecanismo produtivo o poder visa à constituição afetiva, os afetos são forjados e aparecem como efeito e alvo do investimento político.

Mas os afetos operam também como base estrutural para o estabelecimento das relações de poder. É quando Foucault aborda o dispositivo confessional que esta modalidade de vínculo entre afeto e política se explicita veementemente. Como sabemos, na confissão a produção da verdade repousa na relação de confiança que se estabelece entre o confessor e o penitente, de modo mais geral, entre aquele que fala e aquele que acolhe esse discurso. Segundo Foucault:

[...] a confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe salvação. (1988, FOUCAULT, p. 70-71).

É sobre a crença – ou fantasia no jargão psicanalítico – de que aquele que escuta pode auxiliar o penitente a superar suas fraquezas, reconciliar-se moralmente

e, sobretudo, desvelar sua verdade mais profunda e fundamental que este modelo de relação, esta prática, concretiza-se e alcança eficácia. Aliás, Safatle propõe a generalização desse modelo de relação ao afirmar que, quanto ao problema da autoridade,

Essa fundação fantasmática faz com que a vida social não seja estruturada através de regras potencialmente enunciadas pelo ordenamento jurídico, mas por *fantasias* que determinam a significação e os modos de aplicação de injunções que têm força de lei. Esse seria o resultado de admitir que aquilo que procura ter validade categórica e incondicional para nós é indissociável de sua gênese empírica ou, se quisermos, de sua gênese psicológica. (p. 371, 2009, grifos do autor).

Esta citação torna-se mais incisiva se lembrarmos de que as fantasias referem-se a cenas carregadas de desejo que, por sua vez, remetem ao circuito pulsional ancorado tanto no conjunto de representações como na afetividade. De fato, Safatle (2009) aponta para o fundamento afetivo das relações sociais e políticas, ou seja, sob certa racionalidade fluem laços fantasmáticos que poderiam ser decisivos para a eficácia das relações de poder.

O último mecanismo refere-se ao interdito como operador fundamental do vínculo entre política e afeto, que reaparece com toda força na estratégia biopolítica de gestão da população. Aqui a incitação dos afetos, a contínua estimulação e sua miríade de efeitos são promovidos ou tolerados de acordo com limiares estatísticos, cujo ultrapassamento autoriza a repressão e o cerceamento político calcado na noção de periculosidade. Isto é, de acordo com delineamentos prévios, alguns comportamentos ou idiosincrasias são acompanhados e mensurados de forma que, a partir de certos limites, adquirem caráter nocivo em face ao restante da coletividade. Estas manifestações devem, então, ser controladas, refreadas, isoladas ou, ainda, simplesmente eliminadas. Em nome de uma vida mais saudável, mais forte, mais duradoura, a morte é produzida como processo purificador. Cito Foucault:

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (FOUCAULT, 1999, p. 305).

Contudo, não nos esqueçamos de que a censura como núcleo discursivo anda em desuso. O social no contemporâneo se organiza em torno do declínio da ordem simbólica e da erosão dos universais. Segundo Lyotard, com os avanços tecnológicos e científicos, além dos efeitos do capitalismo em sua forma liberal avançada, na atualidade – que o autor, dentre outros, denomina de pós-modernidade – “a questão da legitimação do saber coloca-se em outros termos. O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato da emancipação.” (2008, p. 69).

Assim, mesmo considerando os ganhos obtidos com a horizontalização das relações e o repúdio aos abusos da autoridade, não devemos nos furtar ao questionamento de processos que, se não podemos afirmá-los decorrentes da dissolução dos grandes referenciais, pelo menos acompanham enigmaticamente essa rearticulação discursiva. Poderíamos citar a explosão da violência, a redução do humano ao substrato biológico, a inflação legal, a erosão do espaço público, a espetacularização das relações intersubjetivas e o recrudescimento do totalitarismo ou, ainda, “do fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa mesma que nos domina e nos explora.” (FOUCAULT, 2008b).

Passemos ao largo da discussão aprofundada de cada um desses impasses graves e atuais, pois o que nos interessa aqui é evidenciar a possibilidade de haver um fio de ligação entre esses problemas; daí a importância de ressaltarmos a afirmação arendtiana de que o aforismo “tudo é possível” se torna cada vez mais o traço identificador das sociedades modernas, na medida em que os avanços tecnológicos permitem ao homem brincar de Deus. Cito Arendt:

O que nos ocorre em primeiro lugar, naturalmente, é o tremendo aumento de poder humano de destruição, o fato de que somos capazes de destruir toda a vida orgânica da Terra e de que, algum dia, provavelmente, seremos capazes de destruir a própria Terra. No entanto, não menos terrível e não menos difícil de compreender é o novo poder de criar, o fato de que podemos produzir novos elementos jamais encontrados na natureza, de que somos capazes não apenas de especular quanto às relações entre massa e energia e quanto mais à secreta identidade destas duas, mas, de fato, transformar massa em energia ou transformar radiação em matéria (...). Emprego deliberadamente a palavra ‘criar’ para indicar que estamos, na verdade, fazendo aquilo que todas as eras antes de nós julgaram ser a prerrogativa exclusiva da ação divina. (ARENDDT, 2007, p. 281).

Com efeito, o discurso que organiza o social no contemporâneo veicula a ideia de que tudo é possível e, conseqüentemente, promove modalidades narcísicas de subjetividades cuja fantasia de onipotência as autoriza pensar que podem impor seus ideais e instituir suas próprias leis sem, contudo, submeterem-se às leis e aos códigos sociais (BIRMAN, 2007, p. 276). Isto porque o laço social nos faz crer na possibilidade de obter satisfação absoluta, colocando em suspenso “a decepção inelutável” própria da condição humana. Nas palavras de Jean-Pierre Lebrun:

O simbólico virtual do discurso da ciência autoriza o sujeito de hoje a ‘aproveitar’ o que lhe é implicitamente prometido para reivindicar seu devido, primeiro, e, depois, à falta de obtê-lo, plasmar-se como a vítima de um crédito impagável. (2004, p. 133).

Talvez possamos afirmar que vivemos sob o imperativo do gozo, pois no capitalismo tardio somos convidados a buscar a satisfação sem limites. Ou, se existem limites, não seria para outra coisa senão ultrapassá-los, pulverizá-los. De modo que mesmo que experimentemos na pele, na carne, a impossibilidade de tudo fazer, não obstante sustentamos a fantasia de certa onipotência. Com efeito, segundo Safatle, o social no contemporâneo se organiza a partir da junção contraditória de um processo crescente de racionalidade com a permanência de um núcleo de encantamento e ilusão (2010, p. 100).

É nesse contexto que a noção de liberdade adquire novo sentido. Esta não se apresenta somente como um direito, uma espécie de limite ou regulador que faça frente aos abusos e excessos políticos, porém, e aqui recorreremos a Bauman, na chamada pós-modernidade, “a liberdade individual é o valor supremo e o padrão pelo qual todos os méritos e vícios da sociedade como um todo são medidos” (1998, p. 254). No entanto, o mesmo autor ressalta a contradição inerente a um valor sustentado por todos, mas concretamente acessível a poucos privilegiados porque “o dever da liberdade sem os recursos que permitem uma escolha verdadeiramente livre é, para muitos, uma receita para a vida sem dignidade, preenchida em vez disso, com humilhação e autodepreciação” (BAUMAN, 1998, p. 243).

Por isso é importante frisar que o sentido de liberdade problematizado na presente reflexão refere-se principalmente à ideia da possibilidade de suspensão ou superação dos limites impostos aos indivíduos. Daí a hipótese de que a liberdade,

nesse discurso fundado no convite à superação dos limites, opera como injunção, como meio e instrumento para alcance do que se identificaria com a felicidade: o gozo irrefreado que, no entanto, encontra-se para além da condição humana.

Assim, parece que leituras amparadas no cerceamento, no refreamento das tendências individuais em prol do bem comum tornaram-se insuficientes ou até mesmo obsoletas porque não permitiriam o diagnóstico nem o questionamento do campo político, como o próprio Foucault nos alerta na abertura d'A Vontade de saber. Com efeito, a incitação, o encorajamento, o estímulo são características decisivas para a eficácia das relações de poder na atualidade. Contudo, se a censura isoladamente não esgota o problema do poder – ou dos excessos do poder –, jogar todas as fichas na produção, na positividade das relações políticas tampouco abarca a complexidade da questão. Por um lado, lembremos que com Foucault as fronteiras entre estratégias de dominação e movimentos de resistência senão se tornaram opacas pelo menos se colocam como problemáticas no contemporâneo e, por outro, o cerceamento, a repressão funciona como regulador dos excessos da positividade política, como se evidencia na presença da função de morte nas estratégias biopolíticas.

Também em “A vontade de saber” Foucault propõe uma crítica aos processos dito liberadores. Nesse trabalho, podemos ver que no dispositivo de sexualidade a incitação sexual, a defesa da sexualidade e a expressão sexual são significadas como realização pessoal e direito inalienável e, no entanto, o filósofo empreende a denuncia destas práticas como engajamento ou a própria concretização do investimento político. Foucault, com efeito, surpreende-se com a celebração dessa cooptação política como ato de liberação. Ele se indaga:

O que pôde tornar-nos tão presunçosos; por que nos atribuímos o mérito de termos, primeiro que todos, emprestados ao sexo, contra toda uma moral milenar, a importância que dizemos ter e como pudemos glorificar-nos por nos termos liberado enfim, no século XX, de um tempo de longa e dura repressão – o tempo de um ascetismo cristão prolongado, desviado, avaramente, impertinentemente utilizado pelos imperativos da economia burguesa. E lá, onde vemos a história de uma censura dificilmente suprimida, reconhecer-se-á, ao contrário, a lenta ascensão, através dos séculos, de um dispositivo complexo para nos fazer falar do sexo, para lhe dedicarmos nossa atenção e preocupação, para nos fazer acreditar na soberania de sua lei quando, de fato, somos atingidos pelos mecanismos de poder da sexualidade (FOUCAULT, 1988, p. 172-173).

Tentemos, pois, decalcar dessa constatação acerca da positividade política presente no dispositivo de sexualidade o núcleo do argumento foucaultiano. Não obstante a provocação implícita ao edifício teórico e à prática psicanalítica, depreende-se do trecho citado o caráter astucioso de um processo que é visto e significado como liberador, mas que, de fato, revela-se um ato de submissão, conformação e próprio efeito do investimento político cujo funcionamento não se restringe ao âmbito do interdito e, conseqüentemente, a supressão das proibições não equivale à vivência plena de liberdade.

Então, experimentemos a força dessa asserção ao confrontá-la com o discurso hegemônico no contemporâneo. Será que, na sociedade que incita o gozo e promove a busca da satisfação sem limites, a realização imediata dos desejos identificados ao exercício da liberdade individual também não se constitui forma de obediência cega à injunção política cujos excessos da adesão são conjurados radicalmente pelos mecanismos biopolíticos? Ou, em outras palavras, enquanto pensarmos a liberdade como suspensão dos limites, das coerções, das regras, não estaríamos mergulhando de forma cada vez mais profunda numa espécie de estado de dominação, em que as relações de poder tornam-se cristalizadas e cujo caráter opressor atinge o nível do insuportável?

Digamos que a oferta de gozo, a incitação à busca da satisfação irrefreada seja um convite ilusório que, não obstante, produz efeitos concretos, porém se revela superficial diante da repressão atuante em face de certas reivindicações. Mas como essa afirmação se articula com a hipótese de que quanto mais liberdade, maior a dominação, isto é, maior o caráter abusivo do investimento político?

Acreditamos que essas duas afirmações se ligam se atentarmos para o fato de que o incentivo ao ultrapassamento dos limites se confunde com a conquista e a vivência de liberdade, ou seja, buscar o gozo equivaleria ao exercício da liberdade que embora efetivo, a partir de certos limiares estatísticos sofre duro cerceamento. Contudo, enquanto crença ilusória é um possante motor produtivo, capaz de agenciar, engajar e formatar subjetividades que, em seu festim liberador, tornam-se cada vez mais suscetíveis ao apelo das estratégias de dominação. Daí o aspecto sedutor da trama política no contemporâneo, pois no âmbito da crença de gozo ilimitado se produz o engajamento, a captura dos sujeitos que acolhem e sustentam esse discurso mágico e reconfortante ao preço da não materialização de sua promessa, cuja reivindicação desemboca na mão pesada do interdito político.

Ocorre que a suposta fruição dos mais recônditos desejos, ou simplesmente a oferta dessa possibilidade, implica na diminuição de nossa capacidade de questionar e resistir aos processos de dominação, cada vez mais sutis, porém eficazes. Ademais, a concepção de liberdade identificada à suspensão das coerções e restrições aos impulsos individuais alude a uma espécie de existência quimérica, possível apenas fora do âmbito político, em que liberdade confunde-se com anomia. Assim, se a leitura que propomos for válida, poderemos afirmar que vivemos sob a lógica de quanto maior a liberdade, maior a eficácia e o alcance da dominação, em cujo cerne estão em operação certos mecanismos de sedução. Eis o paradoxo que nos desafia na atualidade.

Talvez, diante desse impasse, seja oportuno ressaltar a proposição foucaultiana da liberdade como prática ética, como exercício ativo de subjetivação a partir da eleição de valores, regras e formas de conduta. Tratam-se, antes, de escolhas singulares norteadas por um sentido estético (FOUCAULT, 2006e), na qual a noção de cuidado de si não se confunde com a exacerbação de nosso narcisismo, mas que prima pelo zelo no que concerne às relações do sujeito consigo mesmo e com o outro, sempre móveis, instáveis e reversíveis. Isto porque na ausência das relações de poder, do combate agônico de forças dissimétricas, não encontramos a sonhada liberdade, mas sim o fascismo, tanto em sua vertente estatal, como em sua manifestação mais comezinha e pontual, que é o fascismo nosso de cada dia.

4. 2 O corpo utópico

Vimos que a afetividade como potência inventiva não pode ser confundida com a ideia de gozo, de explosão sensorial mortífera, na qual a exaltação do eu nas figuras mais sórdidas do narcisismo convive com a negação do outro, no seu uso e abuso indigno.

Nesse sentido, ao considerarmos a afetividade como prática ética, na qual a corporeidade assume lugar importante, trabalhamos com três objetivos. Primeiramente, propomos o resgate da afetividade do limbo ao qual foi lançada para que a racionalidade pudesse se colocar como verdade e solução para os problemas da sociabilidade humana. E, no entanto, apesar desse privilégio concedido à razão em nossa sociedade, a experiência funesta do nazismo nos mostrou como a

racionalidade também pode nos guiar célere ao pior dos infernos. Em segundo lugar, lembramos, ainda, que esse outro olhar para os afetos na política busca problematizar o repúdio à afetividade e indagar se esta recusa se articula à desqualificação do feminino e da mulher em nossa sociedade heteronormativa. Por fim, a dimensão afetiva dos corpos pode nos auxiliar na compreensão e delineamento do estatuto do corpo nos dispositivos. Isto é, trata-se de saber com qual noção de corpo Foucault trabalha e como ela opera nos dispositivos, tanto no que concerne às tentativas de dominação, quanto no que tange às práticas de liberdade.

Entretanto, Ortega defende o recurso ao corpo fenomenológico para sustentar a capacidade de agência dos indivíduos, pois a partir dessa noção “a ação corporal se encontra além das antinomias do livre arbítrio e do determinismo, da agência consciente e inconsciente” (2008, p. 211) e, por essa perspectiva, talvez seja possível compreender devidamente a “‘intencionalidade sem sujeito’, invocada por Foucault na descrição das relações de poder” (idem). Na interpretação de Ortega, o corpo presente na genealogia é uma massa manipulável que não se articula com o corpo da subjetividade autônoma, problematizada por Foucault em seus últimos trabalhos. Assim, para este autor,

A afirmação de Foucault de que ‘as relações de poder podem penetrar materialmente na própria espessura dos corpos sem ter que ser substituídas pela representação dos sujeitos’ constitui um outro exemplo importante da maneira que o corpo fenomenológico pode dar conta do exercício das relações de poder. (2008, p. 215).

Contudo, na própria obra foucaultiana – de modo esparso e, por vezes, implícito na genealogia, mas intensamente presente em sua fase ética – podemos encontrar uma proposição de corpo e uma subjetividade em que a experiência do vivido atua de maneira decisiva na produção do novo. Nesse sentido, é válido lembrar que Foucault buscou justamente problematizar as categorias de sujeito e racionalidade em sua trajetória para que fosse possível

[...] descobrir em nós não o que está alienado nem o que está inconsciente. São essas pequenas válvulas, esses pequenos difusores, essas minúsculas engrenagens, essas microscópicas sinapses através das quais o poder passa e se acha reconduzido por ele mesmo (DROIT, 2006, p. 95).

Além disso, na conferência “O corpo utópico” (1966), a dimensão afetiva e experiencial da corporeidade aparece com toda força e ampara sua argumentação acerca da potência intrínseca ao corpo de constante deslocamento e transformação, como veremos adiante.

Desde já, como abertura para o novo e como prática ética, consideramos que os afetos investem os corpos transformam e reconfiguram suas formas e funções, banhando de desejo e calor as carnes, os ossos, as menores estruturas muitas vezes submetidas ao escrutínio, ao controle e à pretensa purificação, tão caras aos dispositivos biopolíticos. Ao invés da afetividade como negação do outro pela exaltação de si, talvez possamos considerar a afetividade no âmbito do cuidado de si, isto é, como parte da subjetivação autônoma e ética com imediato sentido político porque, segundo Foucault, “o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente” (2006d, p. 271).

Nesse sentido, os conceitos de cuidado de si e vida como obra nos conduzirão na problematização do corpo como lugar do impossível. Isso porque, em seu projeto ético, Foucault se indaga acerca das relações entre o sujeito e os jogos de verdade através de uma prática de si. De forma que as escolhas, o modo de vida e as criações do indivíduo se articulariam diretamente com o exercício da liberdade, entendida aqui como não escravidão, mas também como invenção e possibilidade de ruptura. Nas palavras de Foucault:

Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo, como problema ético. Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o ethos era a maneira de ser a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O ethos de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos, etc. Esta é a para eles a forma concreta da liberdade; assim eles problematizavam sua liberdade. (FOUCAULT, 2006d, p. 270).

Como pudemos ler na citação acima, a ética, para os gregos, relaciona-se com a visibilidade. É necessário que as escolhas e o trabalho de si sobre si numa perspectiva de subjetivação autônoma sejam visíveis, concretos e reconhecíveis para os outros. Aqui, sem dúvida, o corpo comparece com sua materialidade e

plasticidade e pode revelar em suas formas, cores e texturas a trajetória de um exercício sobre si entendido como prática de liberdade.

Ocorre, porém, que o corpo se articula ao projeto ético foucaultiano também através da noção de artes da existência, na qual o corpo utópico emerge com toda sua força, pois por meio da arte o corpo é desafiado, transformado, intensificado, adquire novos sentidos e proporciona novas experiências do mundo e de individualidade, além da possibilidade de se tornar um exemplo para a posteridade, num desafio à morte e ao esquecimento. Assim, segundo Foucault, por artes da existência

Deve-se entender [...] práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (1984, p. 17-18).

Evidentemente, conceber o corpo como lugar e realização utópica pressupõe a ideia de uma subjetividade que pensa a si mesma num percurso de construção autônoma. Ou seja, se as artes da existência promovem a emergência do caráter utópico próprio do corpo, o cuidado de si aparece como pano de fundo, como arcabouço e caminho necessário para a constituição de um tipo de subjetividade autônoma, capaz de criar e trilhar linhas de fuga dos dispositivos.

De início, no texto “O corpo utópico”, Foucault afirma que o corpo por sua materialidade é “o contrário de uma utopia, é o que nunca está sob outro céu, é o lugar absoluto, o pequeno fragmento de um espaço com o qual, em sentido estrito, eu me corporizo” (FOUCAULT, 2010c). É uma triste e constante companhia, à qual não é possível se familiarizar ao ponto de não mais percebê-lo e, no caso de Foucault, em breve lampejo confessional, trata-se de um pesado fardo. Com efeito, nessa conferência é possível vislumbrar a imagem negativa que o filósofo tinha de seu próprio corpo:

Mas, todas as manhãs, a mesma ferida; sob os meus olhos se desenha a inevitável imagem que o espelho impõe: rosto magro, costas curvadas, olhos míopes, careca, nada lindo, na verdade. *Meu corpo é uma jaula desagradável*, na qual terei que me mostrar e passear. É através de suas grades que eu vou falar, olhar, ser visto.

Meu corpo é o lugar irremediável a que estou condenado (FOUCAULT, 2010c, grifo nosso).

Entretanto, Foucault enuncia que esta insatisfação ou até mesmo angústia provocada pelas limitações intrínsecas à corporeidade fundamentou a criação de formas simbólicas, reais e imaginárias de questionamento e ruptura dos entraves próprios da finitude, da materialidade e da inexorável decadência corporal. É o que Foucault chama de movimentos utópicos que visam desafiar essa irreducibilidade do corpo, entre os quais ele destaca as ficções, as relíquias mortuárias e a ideia de alma.

A primeira das utopias permite conceber um corpo sem corpo, despojado de suas limitações e das consequências de sua concretude. Trata-se das fábulas em que o corpo é belo, límpido, veloz, potente e admirável, um “corpo incorpóreo”. A segunda utopia pretende contornar a temporalidade e sua finitude pela transfiguração. É o caso das múmias, das esculturas, dos retratos que visam tornar o corpo perene, invencível, “eterno como um deus”. A terceira utopia é a mais disseminada e arraigada: é o mito da alma. Substância em tudo contrastante em relação ao corpo, “ela é bela, pura e luminosa”, “é meu corpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvel, túbio, fresco” (FOUCAULT, 2010c).

Contudo, apesar dessas tentativas de apagar, despedaçar e superar a materialidade do corpo, ele ainda persiste, recusa-se, é recalcitrante. Ele se abre e se fecha às investidas, às tentativas de controle, ao conhecimento, às perícias. De fato, afirma Foucault, é esse contraste, essa duplicidade, esse conflito constante e insuperável entre as limitações e a finitude do corpo, além de sua impressionante plasticidade, que define o corpo utópico. Ainda que ele esteja aqui e seja palpável, identificável, visível, transformável, ele também está alhures, num outro lugar, num além-mundo. Para Foucault, o corpo “é como a Cidade de Deus, não tem lugar, mas é de lá que se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos” (FOUCAULT, 2010c).

Ora, essa carnalidade sempre recalcitrante, às vezes se deixando prender, mas em seguida escapando pelas brechas, recolocando-se como enigma indecifrável, já foi taxada e depreciada como intrínseca ao feminino que, em algumas figurações, muitas vezes simbolizou a encarnação do mal – haja vista a perseguição às bruxas – ou, ainda, representou um perigo à sociedade pelo excesso

de erotismo – a ninfomaníaca – ou pela falta dele – a histérica, a frígida (BIRMAN, 2001, p. 55-67). Isto é, a carne e, por consequência, a mulher, devendo ser controladas, vigiadas e disciplinadas, até quase sua anulação em função do bem, da saúde da sociedade. Porém, no contemporâneo, segundo Rago (2004, p. 282-284), as lutas contra a dominação já se deram conta desse engodo e, ao invés de sufocarem tudo o que poderia remeter ao que foi construído e simbolizado como feminino – ou pelo menos diferente e alternativo ao masculino –, trata-se agora de afirmar radicalmente a diferença, o indecifrável, o fugidio, o excessivo e o faltoso, presentes nas subjetividades, marcados em seus corpos estilizados.

Portanto, o corpo por seu aspecto nômade, errante, duplo e conflituoso é utópico. E desse aspecto ele só se desvencilha quando está petrificado pela frieza da morte ou é inatingível, como na evanescência da imagem do espelho, lugares definitivos em que o movimento constante da corporeidade é eliminado. No entanto, essa experiência de presença acachapante também é atingida momentaneamente no amor que, ao invés de lançar o corpo para um lugar sem volta – com efeito, um não lugar –, o amor o retém no instante do orgasmo do qual ele escapa transfigurado, triunfante como algo ou alguém que de fato escapou da morte. Cito o filósofo:

Talvez seria preciso dizer também que fazer o amor é sentir seu corpo se fechar sobre si, é finalmente existir fora de toda utopia, com toda a sua densidade, entre as mãos do outro. Sob os dedos do outro que te percorrem, todas as partes invisíveis do teu corpo se põem a existir, contra os lábios do outro os teus se tornam sensíveis, diante de seus olhos semiabertos teu rosto adquire uma certeza, há um olhar finalmente para ver tuas pálpebras fechadas. Também o amor, assim como o espelho e como a morte, acalma a utopia do teu corpo, a cala, a acalma, a fecha como numa caixa, a fecha e a sela. É por isso que é um parente tão próximo da ilusão do espelho e da ameaça da morte; e se, apesar dessas duas figuras perigosas que o rodeiam, se gosta tanto de fazer o amor é porque, no amor, o corpo está *aqui* (FOUCAULT, 2010c, grifo nosso).

É essa transfiguração que dialoga com a finitude que gostaríamos de colocar em relevo ao considerarmos a afetividade não somente como forma de resistência aos abusos do poder, mas, sobretudo, como prática de liberdade. E, talvez, pela afetividade reintroduzir no campo político a dimensão da experiência, isto é, de ter com o risco uma relação que não seja conformista, administrativa, nem de recusa,

mas de desejar o risco de não se saber aonde se vai chegar, nem mesmo saber se vai chegar, mas se deixar tocar por esta imprevisibilidade, pela beleza do devir (FOUCAULT, 2006e, p. 288-289).

Segundo Defert, salientando o aspecto paradoxal presente na noção de corpo utópico, “é o erotismo, por fim – Michel Foucault afirma ‘fazer amor’ – o mais suscetível modo de apaziguar o inapaziguável desejo do corpo de ultrapassar seus próprios limites. Ou as carícias como meio de ‘utopizar’ o corpo.” (DEFERT, 2009, tradução nossa) ²².

²² No original: “Mais, c’est l’érotisme, à la fin – Michel Foucault dit même ‘faire l’amor’ – qui est le plus susceptible d’apaiser l’inapaisable désir Du corps de sortir des limites qui sont les siennes. Ou des caresses comme moyen d’ ‘utopiser’ le corps.”

5 CONCLUSÃO

*“O que vale para a escrita e a relação amorosa
vale também para a vida. Só vale a pena na medida em
que se ignora como terminará.”*

Michel Foucault

É chegado o momento de retomar nosso percurso pelo pensamento de Foucault e verificar se é possível delinear o estatuto do corpo nos dispositivos na medida em que possamos compreender como o agenciamento corporal se mostra decisivo para a eficácia das estratégias de dominação. No entanto, ao defendermos a centralidade do corpo na efetividade do investimento político também o colocamos como fundamento das ações de resistência ou, ainda, como cerne do cuidado de si que orienta as práticas de liberdade. Isto é, nesse duplo encaixe nas relações de poder, o corpo pode ser considerado um dispositivo que é a nossa hipótese principal.

Lembremos que esse questionamento acerca do estatuto do corpo no âmbito político adquire sentido e relevância no contexto do projeto genealógico de Foucault. Tal qual um esgrimista²³, o filósofo, ao passar os universais pelo ralador da história, despedaça as teses clássicas de concepção e análise do campo político ao se deslocar radicalmente. Isto é, ocorre um movimento centrífugo porque as relações de poder já não se restringem ao Estado e seus correlatos institucionais e, simultaneamente, elas infiltram pontos periféricos, seguindo e imantando de modo capilar o conjunto dos elementos inseridos no campo de forças em disputa.

Ademais, do poder como negatividade, como censura, como corte e fausto mortífero, passamos a considerar a positividade política, a miríade de efeitos produzidos e reproduzidos com impactos concretos e sedutores sobre os indivíduos inseridos nas relações de poder. De um funcionamento espetacular e raro do investimento político, passamos para uma atuação mais discreta, menos intensa, porém incisiva, constante e, paradoxalmente, muito mais eficaz.

²³ Vale citar as palavras do amigo Paul Veyne: “[...] Michel Foucault, aquele personagem magro, elegante e incisivo que nada nem ninguém fazia recuar e cuja esgrima intelectual manejava a pena como se fosse um sabre.” (2011, p. 11).

Teríamos, então, o modelo estratégico como método de análise das tecnologias políticas vigentes em nossa sociedade que, a partir da operação de reciprocidade entre os níveis macro e micro políticos, possibilita o questionamento do funcionamento desses mecanismos, a explicitação da maneira como o poder se exerce em cada nível, como as relações de força se compõem e se decompõem, se modificam e se reorganizam em função de certos alvos, de certas urgências, de certas racionalidades.

Note-se que, nesta perspectiva estratégica, através da noção de dispositivo, Foucault sintetizou a maleabilidade, potência de reconfiguração e capacidade de agenciamento das relações de poder. Isto ocorre porque no dispositivo um conjunto de elementos é articulado estrategicamente em função de um determinado alvo ou urgência, produzindo efeitos concretos nas individualidades – segundo Deleuze, os dispositivos são máquinas de fazer ver e falar – que são rearticulados ao conjunto original, segundo a constante tensão agônica entre as tentativas de dominação e os movimentos de resistência. Assim, podemos afirmar que esta noção – o dispositivo – não funciona simplesmente como grade de inteligibilidade aplicada sobre determinado campo e objetos. O próprio dispositivo e o método de análise genealógica que esta noção sustenta são ficções que, não obstante, funcionam no nível do real.

Portanto, na analítica foucaultiana, as relações de poder são descentralizadas, dessubstancializadas e atravessam os corpos, produzindo efeitos concretos. Por isso, afirmamos que o problema do corpo aparece como corolário da analítica foucaultiana. Isto é, o corpo torna-se território privilegiado de ação e transmissão do investimento político, núcleo da potência de captura e recaptura dos dispositivos. Porém, ainda podemos dar um passo além e propor o corpo não apenas como território de ação para o investimento político, mas condição de possibilidade para as relações de poder porque estas funcionam como afetos e, como tal, dependem dos corpos que conduzem as forças em combate.

Evidentemente, o corpo como problema filosófico, como alvo de reflexão, está presente em toda a trajetória foucaultiana, podendo ser flagrado já em sua tese de doutoramento, na qual lemos que os corpos dos desvairados são contidos e forçados a consentir com a verdade institucional, bem como em seus últimos trabalhos, pois no âmbito do cuidado de si, o trabalho ético de si-mesmo se manifesta no corpo.

Na presente pesquisa se optamos por privilegiar a fase genealógica, não nos restringimos a ela, até mesmo porque a problematização da verdade percorre toda a obra do filósofo, configurando seu fio condutor. Nesse sentido, é certo que poderíamos fazer uma abordagem do estatuto do corpo na totalidade da *dérmache* foucaultiana, acompanhando suas oscilações, inflexões e novas abordagens. Entretanto, não nos perguntáramos acerca do que é um corpo para Foucault ou como ele aparece em sua obra. Mas qual a natureza, funções e lugares que o corpo ocupa na análise política foucaultiana, de tal modo que ele se torna um elemento central porque, como vimos, a partir do final do século XVIII, o corpo – tanto como singularidade como multiplicidade – tornou-se um problema político.

Fizemos esta pequena digressão para ressaltar que nossa leitura não ignora a produção de Foucault como um todo. De fato, talvez esteja no livre deslizar por sua obra a verdadeira possibilidade de dialogar com o autor. Por isso que, ao abordarmos as possibilidades de superar os dispositivos e, assim, produzir o novo, recorreremos pontualmente à fase ética, mas também a escritos anteriores ao período genealógico.

Entretanto, a própria noção de corpo em Foucault merece exame detalhado e, não obstante, o debate permanece em aberto. Apesar de alguns autores privilegiarem o corpo como construção, seu oposto, o corpo como superfície de investimento político, também aparece na obra foucaultiana. Reconhecemos que trabalhar com essa dualidade ou, no limite, ambiguidade, torna o trabalho investigativo mais complexo. Porém, é necessário fazer jus à trajetória de Foucault, que não recuou, porém, alimentou-se dos impasses e dos paradoxos.

Como dissemos, esta dualidade da noção de corpo em Foucault configura uma dificuldade teórica que alguns comentadores preferiram ignorar ao enfatizar o corpo como efeito das relações de poder; outros, no entanto, buscaram soluções para este problema. No caso de Butler, embora reconhecendo a presença desta dualidade, vemos que ela defende a genealogia do corpo como superfície para que a proposta de positividade política em Foucault não se esvazie. Entretanto, ela acaba por homogeneizar o pensamento foucaultiano e, não podemos deixar de reparar, esta posição se articula bem às proposições teóricas da própria Butler, ainda mais no que tange à sua asserção de subjetividade como processo eminentemente histórico.

Em outra perspectiva, Ortega afirma que o corpo dócil e útil, efeito do investimento disciplinar, não parece apto ou capaz de resistir e até mesmo transmutar os dispositivos. Para este autor, somente o recurso ao corpo fenomenológico – “um processo vivo, não confinado aos seus limites físicos, mas aberto para o mundo” (ORTEGA, 2008, p. 224) – poderia nos auxiliar na superação dessa dificuldade.

Nesse sentido, ressaltamos que optamos por reafirmar a noção de corpo duplo em Foucault. E, segundo as indicações textuais e a trajetória foucaultianas, recorreremos à psicanálise para sustentarmos esse posicionamento. Lembremos que esta ponte entre Foucault e Freud sustenta-se nas menções ao corpo como campo de conflito pulsional presentes no ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história”, no pensamento nietzschiano, na trajetória intelectual foucaultiana e na tradição filosófica de investigação do liame entre afeto e política com a qual, julgamos, Foucault estabelece diálogo.

Esta incursão pela psicanálise pode nos auxiliar na compreensão da tensão agônica entre proposições antinômicas na concepção de corpo presente em Foucault e, de algum modo, entendemos que essa tensão também se manifesta em outros aspectos de seu pensamento. Aliás, fazer esta aproximação do texto de Foucault – e também de Nietzsche – à criação freudiana significa reconhecer e evidenciar a dimensão afetiva presente na política, isto é, esta articulação alude à ideia de que o investimento político implica na organização, condução e também na incitação afetiva, vínculo enfatizado particularmente por Foucault cuja análise do poder parte do exercício político como essencialmente corporal.

Ainda que discordemos de Butler, para quem o corpo como superfície requer uma genealogia que afaste a ideia de inscrição dos acontecimentos, nós pensamos que esta genealogia se faz premente, mas não para negar a dualidade da noção de corpo em Foucault, mas, sobretudo, para destacar o deslizamento entre estes dois polos – o corpo como superfície e o corpo como efeito do devir histórico – num sempre recomeçado processo de fabricação da corporeidade, decididamente ancorada na alteridade.

Também problematizamos o recurso ao corpo fenomenológico para sustentar a capacidade de agência dos indivíduos. Segundo essa perspectiva, o corpo que aparece em meio aos dispositivos é uma massa moldável, quase desumana que muito dificilmente poderia fundamentar uma ação de ruptura e

resistência aos dispositivos. No entanto, a própria alma dos indivíduos, sua personalidade, subjetividade, desejos e sonhos faz parte do conjunto de efeitos do investimento político, como podemos ver sobejamente em “Vigiar e Punir” e também em “A Vontade de Saber”. Aliás, o corpo desejante é uma produção ancorada no liame entre o registro orgânico e a alteridade, com tudo que essa noção implica em termos culturais, simbólicos e afetivos.

Mas é na conferência “O corpo utópico” que a dimensão do corpo vivo protagoniza o argumento foucaultiano. Neste texto, vemos um corpo atravessado por intensidades e banhado de afetos, que está presente e ausente, que se deixa capturar e o que insiste em se esquivar. Para o filósofo francês, o corpo é utópico porque está justamente em constante movimento, em permanente transformação, é um corpo vivo.

Essas críticas nos ajudam a iluminar o problema da noção de corpo em Foucault. Também nos desafiam a buscar respostas, a construir um caminho de entendimento e diálogo com o filósofo francês. Lembremos que o próprio Foucault não desejava a simples repetição de suas palavras; ele dizia que um autor deve instigar, provocar, mobilizar seus leitores de modo que outras palavras, outras ideias, outras formas de ser resultem desse encontro. Vale a pena retomar sua provocação: “O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento [...], é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse.” (FOUCAULT, 1996, p. 80).

Portanto, o corpo que está em jogo nos dispositivos não é somente uma massa moldável que desemboca no corpo útil e dócil das disciplinas. Nem se trata apenas do conjunto de caracteres básicos do corpo-espécie, tais como genes, sangue, órgãos, cuja manipulação atingiu graus inimagináveis com os avanços biotecnológicos. Embora reconheçamos que o investimento político sobre os corpos indubitavelmente apresente um caráter restritivo, manipulador e violento, não perdemos de vista a positividade das relações de poder. Portanto, frisamos que a dimensão afetiva, os prazeres, os desejos, os aspectos biológicos e performáticos encontram-se todos sob vigilância constante e administração interminável no governo biopolítico da população.

Contudo, esses mesmos elementos e dimensões da corporeidade podem ser problematizados, retomados e reconfigurados nas lutas, nos movimentos de

resistência e, sobretudo, na decisão ética de construção de si como prática de liberdade. Nesse sentido, a partir da problematização de si empreendida como projeto ético, talvez seja possível reconfigurar o status da singularidade, da diferença que, num registro de normalização, geralmente aparece como desvio, como problema a ser resolvido ou mal a ser expurgado, mas que pode ser concebida como possibilidade concreta de repúdio ao controle e dominação. Em outras palavras, o diferente, a diversidade, adquire novo sentido ontológico e político com o questionamento foucaultiano.

Sendo assim, tal como o corpo que, de meio privilegiado de investimento político e condução das forças em disputa, passa a valer como lugar de resistência, como constituinte de uma prática de liberdade, também a afetividade pode ser problematizada. Isto é, de uma exploração bioascética dos afetos com fins narcisistas cujo corolário é o esvaziamento da cena pública e do campo político, consideremos a afetividade no âmbito do cuidado de si, como prática ética de valorização e zelo pelo si mesmo, pela relação entre os sujeitos e destes com o mundo no qual habitam.

Por fim, frisemos que, a partir do gesto crítico de Foucault, o aspecto sutil, produtivo e dependente de engajamento individual das relações de poder se impõe. Nesse nível de problematização, a contribuição de cada um – pelo discurso e pelo corpo – tanto para a efetividade das estratégias de dominação, como na tarefa de resistir, construir outro modo de ser e de se relacionar, coloca-se como urgência para o pensamento político no contemporâneo.

Uma última palavra...

O tornar-se outro é uma experiência opaca. Isto porque quando este processo está finalizado ou, ainda, é percebido como um todo coeso, discernível, nós já não nos percebemos diferentes. De fato, nos reconhecemos como um si mesmo, como nada mais, nada menos do que idênticos a nós mesmos.

Entretanto, oxalá estas páginas, estas frases, este rio de palavras que compõem a presente dissertação tragam em si, em algum nível, a marca da transformação que esse percurso produziu em mim, sua autora. Indubitavelmente, aquela que apresentou um projeto de mestrado já não está mais aqui, tornou-se outra a cada linha que produziu.

Que cada palavra guarde uma espécie de memória que reflita, ainda que com certa confusão, ambiguidade ou insegurança, cada leitura, cada discussão, cada encontro, cada desencontro, as perdas e os ganhos.

O grande filósofo que me instigou a desbravá-lo já não é mais o mesmo de dois anos atrás. Ele simplesmente mudou aos meus olhos, aos meus ouvidos. E, se escuto suas palavras com outro tom e outra música, talvez isso seja o efeito esperado dessa jornada.

REFERÊNCIAS

Obras de Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul. **Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. **O governo de si e dos outros**. Curso no Collège de France (1982-1983). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

_____. **O corpo utópico**. Jornal Argentino Pagina/12, 2010c. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/38572-o-corpo-utopico-texto-inedito-de-michel-foucault> > Acesso em 15/09/2013.

_____. **Os anormais**: curso dado no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

_____. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Introdução à vida não-fascista**. 2008b, Disponível em <http://www.coloquiofoucault2008.mpbnet.com.br/por_uma_vida_ao_fascista.html > Tradução de Alfredo Veiga Neto. Acesso em 20/10/2013.

_____. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. **Ditos & escritos I**: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. **Ditos & escritos IV**: Estratégia, poder-saber. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. **Ditos & escritos V: Ética, sexualidade e política.** Org. Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

_____. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: _____. **Ditos & escritos V: Ética, sexualidade, política.** Org. Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d, p. 264-287.

_____. Uma estética da existência. In: _____. **Ditos & escritos V: Ética, sexualidade, política.** Org. Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006e, p. 288-293.

_____. **O poder psiquiátrico:** curso dado no Collège de France (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006f.

_____. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2005a.

_____. O que são as Luzes? In: _____. **Ditos & escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Org. Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. 2º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.

_____. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. **Verve**, São Paulo, nº 5, 2004, p. 260-277.

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

_____. **Em defesa da sociedade:** curso dado no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Microfísica do poder.** Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

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

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

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

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

Obras sobre Michel Foucault

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. In: _____. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 27-51.

ARMSTRONG, Aurelia. Beyond resistance: a response to Zizek's critique of Foucault's subject of freedom. In: **Parrhesia**, nº 5, p. 19-31, 2008. Disponível em <www.parrhesiajournal.org> Acesso em: 17 de junho de 2012.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). **A coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 15-37.

BIRMAN, Joel. Jogando com a verdade: uma leitura de Foucault. **PHYSIS: Revista Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, n 12, 2002, p. 301-324.

_____. **Entre cuidado e saber de si:** sobre Foucault e a Psicanálise. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BUTLER, Judith. Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. In: **The Journal of Philosophy**. Eighty-Sixth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. Vol. 86, nº 11, pp. 601-607, November, 1989.

CHAVES, Ernani. **Foucault e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

DEFERT, Daniel. **Michel Foucault: le corps utopique – les heterotopias**. Présentation Daniel Defert, 19/06/2009. Disponível em <<http://www.editions-lignes.com/LES-HETEROTOPIES-LE-CORPS-UTOPIQUE.html>> Acesso em 15/07/2014.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. O que é um dispositivo. Disponível em <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art14.pdf>>. Acesso em: 15 de mai. 2011.

DROIT, Roger-Pol. **Michel Foucault, Entrevistas**. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

KOHAN, Walter Omar. Do fascismo ao cuidado de si: Sócrates e a relação com um mestre artista da existência. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.) **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 415-426.

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

MEZAN, Renato. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.), **Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 94-125.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Fernando Fagundes. Somos todos psiquiatras: a genealogia do poder perante os saberes do homem, e o corte epistemológico. QUEIROZ, André e CRUZ, Nina Velasco e, (Org.), In: **Foucault Hoje?** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, p. 70-96.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa.** Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VILAS BOAS, Crisoston Terto. **Para ler Michel Foucault.** Edição Eletrônica, 2002. Acesso em: <http://geffoucault.blogspot.com.br/p/livros-para-download.html>, 02/out/2012.

VISKER, Rudi. Michel Foucault, philosopher? A note on genealogy and archaeology. In: **Parrhesia**, nº 5, p. 09-18, 2008. Disponível em <www.parrhesiajournal.org> Acesso em: 15 de fevereiro de 2013.

YAZBEK, André Constantino. **10 lições sobre Foucault.** 2ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

Demais obras

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.** Trad. Henrique Burigo. 2º Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade.** Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BIRMAN, Joel. O corpo, o afeto e a intensidade em psicanálise. In: _____. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**, 6º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 51-72.

_____. **Corpos e formas de subjetivação em psicanálise. Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial**, Rio de Janeiro, 2003.

_____. **Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *Revista Brasileira de Educação*, nº 19, 2002, p. 20-28.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 6º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do Corpo 3**: as mutações do olhar. O século XX. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2010.

DOSSE, François. **A história do estruturalismo I**: o campo do signo, 1945/1966. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. **A história do estruturalismo II**: o canto do cisne, de 1967 aos nossos dias. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1994.

FAVARETTO, Celso. **Transformação em processo**. Conferência no seminário Nacional "Educação integral: experiências que transformam". São Paulo: Fundação Itaú Social/ UNICEF/Cenpec, 03/08/2012.

FREUD, Sigmund. Os instintos e suas vicissitudes. (1914) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIV**. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a, p. 117-149.

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução. (1914) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIV**. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b, p. 80-108.

_____. O mal estar na civilização. In. SALOMÃO, Jayme (Org.) **Os pensadores**. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 129-194.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GRAMKOW, Gabriela. **Fronteiras psi-jurídicas na gestão da criminalidade juvenil: o caso Unidade Experimental de Saúde**. Tese de doutoramento em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2011.

HOBBS, Thomas. **Leviatã:** ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise.** Tradução Pedro Tamen, 4º Ed, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite:** ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Tradução Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. 10º Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MARTINS, Anderson Luiz Barbosa. **O governo da conduta:** o poder médico e a liberdade dos indivíduos na contemporaneidade. Tese de doutoramento em Saúde Coletiva, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal.** Tradução de Lilian Salles Kump. São Paulo: Centauro, 2006.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ORTEGA, Francisco. **O corpo incerto:** corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

RAGO, Margareth. A “mulher cordial”: feminismo e subjetividade. In: **Verve**, nº 6, p. 279-296, 2004. Disponível em: <revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/5015/3557> Acesso em: 15 de junho de 2013.

SAFATLE, Vladimir. Freud como teórico da modernização bloqueada. **A Peste:** Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia – Limitar, controlar, segregar, São Paulo, v.1, n. 2, jul./dez. 2009, p. 355-374.

_____. **Fetichismo:** colonizar o outro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. **Corpos de passagem**: ensaios sobre a subjetividade contemporânea. 3ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SIBÍLIA, Paula. O pavor da carne: riscos da pureza e do sacrifício no corpo-imagem contemporâneo. Revista **FAMECOS**, Porto Alegre, n. 25, dez 2004, p. 68-84.