

# PODER, SEXUALIDADE E LIBERDADE: CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO EM FOUCAULT

## POWER, SEXUALITY AND FREEDOM: CONSTITUTION OF THE SUBJECT IN FOUCAULT

Dani Barki Minkovicius\*

Recebido: 07/2016  
Aprovado: 10/2016

**Resumo:** Michel Foucault, em sua obra *A Vontade de Saber*, primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, propõe, para além de uma analítica da sexualidade na sociedade Ocidental, na qual introduz a noção de dispositivo de sexualidade, uma outra concepção de poder cujo estudo histórico-teórico revela ser positiva e exercida sobre a vida. Tal representação positiva do poder, constituída decorrente toda uma série de especificidades polimorfos, é ao fim analisada por Foucault a partir da teoria do bio-poder. A analítica da sexualidade, então, é formulada consequentemente a esse bio-poder. Este artigo visa, assim, compreender a relação entre o bio-poder e a sexualidade, para enfim voltar-se àquilo que Foucault, no encerramento de *A Vontade de Saber*, chama de “ironia” do dispositivo de sexualidade, e que possibilita analisar o entendimento de Foucault acerca da liberdade e da liberação, de tal modo que ao final será possível apreender a percepção foucaultiana da constituição do sujeito.

**Palavras-chave:** Poder; Sexualidade; Vontade de saber; Liberdade; Sujeito.

**Abstract:** Michel Foucault, in his book *The Will to Knowledge*, first volume of his *The History of Sexuality*, proposes, in addition to an analytical of the sexuality in Western society, in which he introduces the notion of sexuality device, another conception of power, whose historical and theoretical study shows it is positive and is exerted on life. Such positive representation of power, formed due a series of polymorphous characteristics, is analyzed by Foucault by the bio-power theory. The analytical sexuality is then formulated accordingly to this bio-power. This article, therefore, aims to understand the relationship between bio-power and sexuality, to finally discuss what Foucault, at the end of *The Will to Knowledge*, calls the “irony” of the sexuality device, which enables us to analyze the Foucault's understanding of freedom and liberation, so that at the end will be possible to learn Foucault's perception of the constitution of the subject.

**Keywords:** Power, Sexuality, Will to knowledge, Freedom, Subject.

### Introdução

A partir de uma reconstrução histórica pautada na constante oposição entre as épocas anteriores ao século XVII e posteriores, Michel Foucault, na obra *A Vontade de Saber*, atenta-se à necessidade de adotar uma nova concepção teórica do poder. É preciso compreender que esse empreendimento

---

\*Graduando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

filosófico deve ser posto primeiramente às discussões sobre a sexualidade, uma vez que toda sua analítica, estudada à maneira na qual é apresentada nesse primeiro volume da *História da Sexualidade*, pressupõe uma relação com tal nova concepção do poder. Desse modo, pode-se dizer que a sexualidade é, ao mes-mo tempo, efeito e instrumento do poder. Este, aliás, deve ser visto menos por uma “teoria” que a partir de uma “analítica”: “uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo” (FOUCAULT, 2013, p.92). Assim, a elaboração dessa nova concepção do poder é a análise dos domínios, relações, efeitos e instrumentos que o possibilitam e o constituem; em oposição à representação do mesmo que se tinha antes da época clássica ou moderna – isto é, antes do século XVII. E a preocupação de Foucault, nessa sua nova concepção do poder, em distanciar-se de uma “teoria” em prol de uma “analítica” é entendida também pelo cuidado com que o autor procura lidar com a noção de poder; para ele, “devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2013, p. 103). A nova concepção foucaultiana do poder começa a se mostrar muito mais ampla e polimorfa que a anterior, e assim voltamos à oposição entre as duas representações do poder.

A segunda, dita até aqui como a nova concepção, pode ser destacada como uma representação positiva do poder, na medida que se opõe a uma representação negativa, que seria a primeira. Essa adjetivação procura estabelecer uma sintonia com o entendimento de que as relações positivas de poder seriam mais produtivas enquanto as negativas seriam repressivas.

Como enunciado anteriormente, pode-se compreender com mais clareza a representação negativa do poder anteriormente ao século XVIII, ou mesmo ao século XVII, enquanto a representação positiva constitui-se e se desenvolve evidentemente nos séculos XVIII, XIX e seguintes; mas a compreensão do poder não segue exatamente as mudanças do mesmo. Isto é, como enfatiza Foucault (2013), mesmo sendo os novos procedimentos de poder heterogêneos à concepção jurídica do poder – concepção essa negativa, pautada no direito, na lei, na interdição – é sob essa noção que as análises modernas continuam a ser concebidas; e é contra essa continuação que o autor se propõe a combater, apresentando a representação positiva do poder em suas especificidades polimorfas, afim de estabelecer essa representação como a coerente na análise da sociedade Ocidental moderna, como também envolver todos os eventos ou acontecimentos nessa nova concepção. Tomando o exemplo da sexualidade como evento – afinal, trata-se (a sexualidade) de um dos elementos “dotados de maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio,

de articulação às mais variadas estratégias” (FOUCAULT, 2013, p. 114), e, de fato, cuja importância e cuidado a sociedade delegou de maneira crucial e única – seria o caso de

desembaraçar-nos de uma representação jurídica e negativa do poder, renunciemos a pensá-lo em termos de lei, de interdição, de liberdade e de soberania; [...] admitamos, em troca, que um exame um pouco mais rigoroso mostre que, nas sociedades modernas, o poder, de fato, não regeu a sexualidade ao modo da lei e da soberania; suponhamos que a análise histórica tenha revelado a presença de uma verdadeira “tecnologia” do sexo muito mais complexa e, sobretudo, mais positiva do que o efeito excludente de uma “proibição” (*défense*); [...] trata-se portanto de, ao mesmo tempo, assumir outra teoria do poder, formar outra chave de interpretação histórica; e, examinando de perto todo um material histórico, avançar pouco a pouco em direção a outra concepção do poder. Pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei (FOUCAULT, 2013, p.101).

Será, portanto, à luz da representação positiva do poder, com suas correlações de forças e características de normalização, controle, regulação, incitação, vigilância, majoração e disciplina que a sexualidade (como os outros eventos) na sociedade Ocidental moderna deverá ser compreendida. Assim, toda a análise da sexualidade, com suas especificidades, guardará as especificidades, os mecanismos, os procedimentos, enfim, as características da representação positiva do poder, bem como, em suma, guardará a própria representação positiva do poder; de modo que, em decorrência, a partir do estudo da sexualidade - nessa concepção – será possível voltar-se a que lugar se encontram as noções de liberdade e liberação em vista à nova representação positiva do poder.

### ***Representação positiva do poder – bio-poder***

Como Foucault (2013) esclarece historicamente, a tendência a conceber o poder a partir de formas negativas, do direito, da interdição, enfim, de uma noção jurídica, encontra sua provável origem na Idade Média, quando as instituições monárquicas, devido à situação política da época, buscou hegemonia se colocando como reguladoras, apresentando seu poder na forma jurídica do direito. Até os dias de hoje, porém, essa concepção se mantém, até como maneira de aceitabilidade do poder nas sociedades.

De fato, mesmo se tratando de uma representação positiva, o poder se apresenta sob a forma negativa, com traços repressivos aos quais Foucault (2013) destaca cinco: a relação negativa (poder que diz “não”); a instância da regra (poder visto como legislador); o ciclo da interdição (poder que interdita); a lógica da censura (a censura de pregar a inexistência, a não-manifestação e o mutismo); e a unidade do dispositivo (poder que se apresentaria e agiria

hegemonicamente em todos os níveis e instâncias, sob a mesma forma do direito). Apesar de assim aparentar, o poder deve ser analisado de maneira distinta, de modo a apresentar as características positivas que de fato ele possui, adotando a proposta de Foucault. Portanto, seria o caso de pensar o poder como a multiplicidade de correlações de forças polimorfas, móveis, mutáveis, que se relacionam, se sustentam, se alteram. Essas correlações de forças são, assim, desequilibradas, heterogêneas, instáveis e tensas, e são produtivas em suas ações. Ademais, elas provêm de todos os lugares e têm intencionalidades por trás de suas ações, apesar de não serem resultado “da escolha ou da decisão de um sujeito [...]”; a racionalidade do poder é a das táticas” (FOUCAULT, 2013, p.105). As estratégias e as táticas exercem um “duplo condicionamento” entre si, e os discursos, por fim, são integralmente essenciais nessa concepção de poder; eles são, ao mesmo tempo que instrumentos e efeitos, veículos e produtores do poder, além de também canais para as resistências. Estas, aliás, estão sempre presente – e apresentam-se da mesma maneira polimorfa e heterogênea que as correlações de poder, de modo que elas mesmas também constituem o poder.

Esta resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea. [...] Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de “baixo” e se distribua estrategicamente. [...] Di-go simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência (FOUCAULT, 2004b, p. 241).

Assim, entre os mecanismos de poder de antes do século XVII aos posteriores, há diferenças significativas, cujo essencial se resume na transformação de uma negatividade, um poder soberano baseado no modelo jurídico do direito, a uma positividade, um poder produtivo, voltado a forças que, por sua vez, se dirigem, em suma, à vida. Ou seja, enquanto o poder soberano era exercido de maneira condicionada ao soberano (seja ao indivíduo soberano, seja à instituição soberana), de modo a satisfazê-lo, o poder positivo, produtivo e polimorfo vê seu propósito e campo de atuação a vida.

No capítulo final de *A Vontade de Saber*, intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”, assim como na última aula do curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault retrata o que significa esse poder que desde o século XVII é voltado à vida. À medida que o poder soberano era o poder de causar a morte (“é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. [...] É o direito de fazer morrer ou deixar viver” [FOUCAULT, 2005, p. 287]), o poder positivo é o de causar a vida. A morte, nesse novo poder, seria a toda hora afastada, motivo pelo qual, por exemplo, a modernidade apresenta um grande receio dela e uma vontade constante de afastar-se dela.

Eu creio que a manifestação desse poder aparece concretamente nessa famosa desqualificação progressiva da morte [...]. Todo o mundo sabe [...] que a grande ritualização pública da morte desapareceu, ou em todo o caso foi-se apagando, progressivamente [...]. A tal ponto que, agora, a morte – deixando de ser uma daquelas cerimônias brilhantes da qual participavam os indivíduos, a família, o grupo, quase a sociedade inteira – tornou-se, ao contrário, aquilo que se esconde; ela se tornou a coisa mais privada e mais vergonhosa [...]. Ora, eu creio que a razão por que, de fato, a morte tornou-se assim essa coisa que se esconde não está numa espécie de deslocamento da angústia ou de modificação dos mecanismos repressivos. Está numa transformação das tecnologias de poder (FOUCAULT, 2005, p. 294 - 295).

De fato, nesse poder, a morte só aparece quando em defesa da vida: mata-se para proteger a vida (os exemplos da pena de morte e dos genocídios da época moderna retratam tal realidade; a primeira só é aplicada quando o condenado apresenta um perigo biológico à sociedade, e os genocídios são sempre em nome da defesa de populações); no mais, a morte é o limite ou mesmo está fora do poder:

A morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade. E, nessa medida, é normal que a morte, agora, passe para o âmbito do privado e do que há de mais privado. Enquanto, no direito de soberania, a morte era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder do soberano, agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada (FOUCAULT, 2005, p. 295 – 296).

Percebe-se, retomando então, que a vida à qual o poder se desenvolveu e se exerce é entendida sob duas formas: a vida como os corpos individuais, e a vida como as populações. Tais formas resultam em “dois pólos de desenvolvimento [desse poder] interligados por todo um feixe intermediário de relações” (FOUCAULT, 2013, p.151). O primeiro (primeiro a ser formado), centrou-se exatamente no corpo, constituindo a chamada “anátomo-política do corpo humano”, enquanto o segundo (formado por volta da metade do século XVIII) centrou-se na população, resultando na “bio-política da população”.

A “anátomo-política do corpo humano” tem como características as disciplinas sobre o corpo; já a “bio-política da população” visa a regulação, por intervenção e controle, do corpo-espécie, das populações como corpo-social-vivo, como objeto biológico. Seria o caso, na primeira, do adestramento, da administração, sujeição dos corpos, dos indivíduos (a partir dos procedimentos disciplinares), e, na segunda, da regulação de processos como a demografia, os problemas de natalidade e mortalidade, enfim, os que dizem respeito às populações de maneira biológica, “especificante”.<sup>1</sup> Em ambos os casos, as relações com a economia são iminentes, de modo que o desenvolvimento do

capitalismo se viu inteiramente indissociável da teoria geral que agrupa tanto a “anátomo-política dos corpos” quanto a “bio-política das populações”, e que, de certa forma, esquematiza a representação positiva do poder – e essa esquematização se dá não por questões formais, mas porque de fato “na maioria dos casos, os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro” (FOUCAULT, 2005, p. 299); tal teoria geral é a do bio-poder.

O bio-poder, portanto, seria essa concepção positiva, produtiva e polimorfa do poder cuja produtividade se dá sobre a vida, de maneira disciplinar e reguladora, com as intervenções e controles exercidos nas formas polimorfas e constantes das correlações de forças.

Decorrente ao desenvolvimento do bio-poder, a norma veio a substituir o direito, a lei<sup>2</sup>, de tal modo que “uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 2013, p.157). Mas, a despeito disso, a resistência a esse poder também será centrada na vida, ou melhor ainda, será a vida o objeto da luta das resistências, o que possibilita a conclusão de que mesmo a sociedade normalizadora, diante de uma realidade de poder tão heterogênea e instável (não por isso fraca) as resistências se revelam possíveis e reivindicam-se sobre exatamente o que o poder se volta para, i. e., a vida, mesmo que a luta se formule na forma de “direitos”.

A partir deste ponto, já se pode começar a moldar a concepção possível de liberdade dentro desse meandro todo do bio-poder, apesar de que a análise da sexualidade abrirá o caminho de modo menos abstrato. Antes, porém, é preciso aprimorar ainda mais a nova concepção positiva do poder, desta vez relacionando-a com aquilo que sempre se mostrou a grande questão para Foucault, segundo o próprio (2004a): a verdade, e sua relação com o sujeito; ou antes, o “Wahrsagen”, que seria o dizer a verdade, como aponta John Rajchman (1993).

### ***Representação positiva do poder – vontade de saber***

A produtividade dos mecanismos de poder dos últimos séculos se dá pela produção no sentido da excitação e da incitação também. Nesse sentido, além da produção em níveis complexos e amplos de controle e regulação, a produtividade aparece na subjetividade, bem como na relação dos sujeitos entre si. Trata-se das injunções polimorfas no âmbito dos discursos, sejam eles no campo do mental, por assim dizer, ou no da ação também.

Em outras palavras, a partir da concepção positiva do poder, toda a

análise discursiva, de explosão discursiva, a multiplicação da origem dos discursos e alvos que atingem, assim como a injunção que caracteriza grande parte deles, ou ao menos, a tendência constante em tornar a injunção presente e necessária, enfim, todo o estudo a esse respeito ganha um sentido coerente preciso. Apontando o cristianismo como marco no entendimento da necessidade de se voltar a si e transformar em discurso sua verdade, em buscar isso<sup>3</sup>, Foucault (2013) procura mostrar como desde a pastoral cristã até as instituições da modernidade, em especial as pedagógicas, as médicas, as psiquiátricas e as jurídicas, os indivíduos se veem na obrigação da confissão. Esta, ao longo da história difundida da penitência cristã a um domínio de atuação, de presença quase onipresente (no mesmo sentido do poder positivo polimorfo), relaciona o poder positivo ao campo do saber, além de ser, justamente por se tratar de um efeito-instrumento desse poder positivo, si própria produtiva: produz verdades e produz sujeição, nos dois entendimentos da palavra. Desse modo, já é possível discernir uma característica principal da confissão: seu caráter performativo. A necessária participação daquele que confessa no jogo da confissão provoca, no momento em que tal jogo ocorre, mudanças, o que revela a noção produtiva e de sujeição da injunção da confissão e do, no fim das contas, poder positivo. Nas palavras de Foucault (2013, p. 71), “[a confissão é] um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas”. A confissão, exemplo evidente da injunção discursiva e relação entre o sujeito e a verdade, o dizer a verdade (ou produzi-la), denota um aspecto nesse campo mais amplo da explosão discursiva, sua multiplicação e apresentação e ação polimorfa. De maneira mais geral, os discursos se mostram e são incitados nas relações e nas instituições<sup>4</sup>, se apresentando assim, para além de discursos propriamente, como dispositivos.

Dispositivo seria, portanto,

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 elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 2004b, p. 244).

Ou seja, em uma lógica polimorfa de incitação e injunção de relações de poder positivas, a análise discursiva (com todas as suas especificidades) não só apresenta coerência como é, em certa medida, superada. A teoria dos dispositivos viria para englobar aspectos “não ditos” da prolixidade da representação positiva do poder. A vontade de saber, então, pode ser compreendida dentro dessa dinâmica; a representação positiva do poder se constitui de maneira produtiva, prolixa, polimorfa, de modo a incitar e impor a relação e produção de verdades e sujeições, conseqüentemente impondo a

vontade de saber.<sup>5</sup> É a partir dela que, para além de conhecer, se conhece, ou se busca o “autoconhecimento”; se busca, enfim, a verdade<sup>6</sup>, as verdades, o “jogo da verdade”, ao qual se refere, não “mais a uma prática coercitiva, mas a uma prática de autoformação do sujeito” (FOUCAULT, 2004a, p. 265).<sup>7</sup>

### **Representação positiva do poder – dispositivo de sexualidade**

Em *A Vontade de Saber*, Foucault mostra o papel fundamental que a sexualidade desempenha no que se refere a todo o funcionamento dessa nova concepção de poder. Ela aparece tanto como efeito quanto como instrumento do poder positivo, do bio-poder, no sentido em que é analisada a partir da noção do dispositivo de sexualidade. Essa maneira de compreender a sexualidade na sociedade Ocidental moderna decorre da relação entre os corpos, os prazeres, as relações sexuais e as relações (positivas) de poder, das relações entre o poder e o saber, entre a produtividade do saber, do conhecer, do “jogo das verdades” e a sujeição, a formulação do indivíduo. O sexo sempre foi tratado com particular cuidado, atenção ou receio, e a explosão discursiva em torno do mesmo a partir dos séculos XVII e XVIII revela primeiro que a hipótese de que a repressão dita a nossa relação para com a sexualidade é equivocada ou insuficiente, e, segundo, que houve uma mudança significativa na forma de conceber toda a dinâmica do sexo e sua relação com a produtividade do saber, do sujeito e do poder, de antes do século XVII para depois. Nesse sentido, Foucault (2013) apresenta algumas oposições entre as maneiras de produzir verdades sobre o sexo, ou antes, entre as maneiras da sociedade Ocidental lidar, compreender a sexualidade ou as relações de aliança, de entendimento dos corpos e dos prazeres, enfim, da constituição social. Primeiramente, Foucault discute o que ele diz serem os “dois grandes procedimentos para produzir a verdade do sexo” (FOUCAULT, 2013, p.65): a ars erotica, na qual “a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência” (FOUCAULT, 2013, p.65), e na qual, assim, o “saber deve permanecer secreto [...] [e] a relação com o mestre detentor dos segredos é, portanto, fundamental” (FOUCAULT, 2013, p.66); e a scientia sexualis, que seria uma produção científica das verdades do sexo, a partir das práticas da confissão. Ou seja, seria uma ciência-confissão, que torna o sexo objeto científico à medida em que é objeto do jogo da confissão (da injunção da confissão), ou melhor, que torna o jogo da confissão e sua injunção científicos, por assim dizer. Isso constitui-se através de procedimentos e princípios que ao fim resultam exatamente na consolidação dessa ciência-confissão, que, por sua vez, inscreve o “jogo da

verdade”: pedimos, com o aparato científico, a verdade do sexo, e lhe pedimos que nos diga nossa verdade.<sup>8</sup>

Apesar de historicamente distintos, esses dois procedimentos se entrelaçam, uma vez que muito da confissão se assemelha à arte erótica. Do mesmo modo, as outras oposições também se relacionam construtivamente.

A segunda oposição diz respeito exatamente à teoria dos dispositivos. A sociedade Ocidental moderna configura-se (não somente) em torno do dispositivo de sexualidade, que muito se forma com base na *scientia sexualis* e sua relação entre ciência-confissão, mas este não é o único dispositivo ao qual a sociedade se organiza. O dispositivo de aliança muito relaciona-se a características do poder negativo, não muito no sentido da repressão, mas no sentido do direito: esse dispositivo se estrutura no sistema de alianças familiares, de parceiros; procura manter a transmissão e circulação de riquezas, mantendo, ao mesmo tempo, a dinâmica de relações sociais já existente. Já o dispositivo de sexualidade

funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder [...]; engendra [...] uma extensão permanente dos domínios e das formas [...]; tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global (FOUCAULT, 2013, p.117 – 118).

Ou seja, voltado ao corpo, é um instrumento que reproduz as especificidades do poder positivo, sendo, justamente por esse mesmo motivo, um efeito desse poder. A analítica da sexualidade, assim, compreendida pelo dispositivo de sexualidade, pode ser concebida como consequente ao poder positivo, ao bio-poder, como ficará ainda mais evidente quando tratada as técnicas disciplinares, de controle e de regulação propriamente desse dispositivo. Por hora, é necessário enfatizar que o dispositivo de aliança continua a reger a sociedade, mas de maneira subordinada ao dispositivo de sexualidade, que por sua vez se instalou, historicamente, em torno do dispositivo de aliança. A família seria o melhor exemplo de fixação da sexualidade na aliança, do “permutador da sexualidade com a aliança” (FOUCAULT, 2013, p.119); “por sua penetrabilidade e sua repercussão voltada para o exterior, ela é um dos elementos táticos mais preciosos para esse dispositivo [de sexualidade]” (FOUCAULT, 2013, p.122). A medicina e a psicanálise também vieram a se inscrever nessa relação entre os dois dispositivos, sendo que a medicina, anterior, pretendia garantir a sexualidade na aliança, enquanto a psicanálise, posterior, relacionava as alianças (relações familiares, por exemplo) às questões da sexualidade. No geral, atualmente, e desde que se instalou, o dispositivo de sexualidade pretende-se desempenhar um papel inverso ao qual tinha quando nasceu: sustentar o dispositivo de aliança. Enfim, a nova tecnologia do sexo, desenvolvida especialmente entre os

séculos XVIII e XIX, como parte do dispositivo de sexualidade, fez do sexo objeto da pedagogia, da medicina, da demografia, o fez uma questão do Estado, ordenando-o como exigência de normatividade e como, em suma, problema da vida. A sexualidade, mais uma vez apresentada como efeito e instrumento do poder positivo, revela as particularidades com o bio-poder na medida em que assume quatro conjuntos estratégicos que visam o controle e a regulação da vida, tanto em âmbito do indivíduo, dos corpos, como referindo-se às populações, ao corpo-espécie. Esses “quatro conjuntos estratégicos, que desen-volvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo” (FOUCAULT, 2013, p. 114 – 115) podem ser divididos em dois grupos: o primeiro, no qual o sexo faz parte das disciplinas do corpo mas que, para tanto, apresenta-se no nível da regulação da população; e, o segundo, exatamente o contrário, no qual o sexo faz parte da regulação das populações mas, para tanto, se apresenta na exigência da disciplina individual. Trata-se, no primeiro caso, dos seguintes dois conjuntos: a histerização do corpo da mulher e a pedagogização do sexo da criança. O segundo caso corresponde à: socialização das condutas de procriação, e psiquiatrização do prazer perverso. Todos os quatro conjuntos estratégicos foram alvos de investidas dos esforços da sociedade, visto trazerem consigo exatamente aquilo que o poder positivo se volta para: o cuidado com o controle da vida, seu gerenciamento, sua produção; enfim, a vida como questão, no seu sentido produtivo<sup>9</sup>.

Os investimentos nesses conjuntos estratégicos, ou antes, a constituição dos mesmos, foram feitos, como já discernido, pela medicina, pedagogia, psiquiatria, instituições do Estado no geral, bem como em redes microfísicas mais tênues e presente nas relações individuais. Assim, tanto o dispositivo da sexualidade com seus conjuntos estratégicos, como todo o poder positivo, apresenta uma estratégia, porém provem de tantos lugares, de tal modo que distinguir um centro estratégico do qual todos os outros orbitam se mostra incoerente. Ainda assim, é necessário insistir, o poder é estrategicamente instituído. E, concernente ao dispositivo de sexualidade, à nova tecnologia do sexo, é possível apontar um ator de sua difusão, aplicação e receptor de seus efeitos, um primeiro grupo que, por assim dizer, deteve primeiramente as técnicas e efeitos dessa sexualidade: a família burguesa. O motivo pelo qual a burguesia foi a primeira a formar e aplicar em si mesma o dispositivo de sexualidade se deve ao procedimento pelo qual afirmava a sua diferença em relação às outras classes sociais às quais agora exercia um papel dominante e, justamente, afirmava assim sua hegemonia. Ou seja, do mesmo modo que a nobreza apresentava o sangue como diferenciador das outras classes, a burguesia precisava buscar uma outra maneira de se auto-afirmar, e se auto-afirmar como dominante, e a achou no seu próprio corpo, no seu próprio sexo. “O ‘sangue’ da burguesia foi o seu próprio sexo” (FOUCAULT, 2013, p.136).

Porém, basicamente por necessidades econômicas (que implicaram em conflitos urbanos e em maior urgência de controle), o dispositivo de sexualidade se difundiu, como já sempre aos poucos ia ocorrendo, apesar da recusa do proletariado – recusa essa justamente por ele ter se apresentado como específico da burguesia. O proletariado, então, se viu também submerso a essa realidade. Isso, porém, não resultou numa falta de diferenciação entre as classes dominantes e dominadas; isto é, o “dispositivo [de sexualidade] não funciona simetricamente lá e cá, não produz, portanto, os mesmos efeitos” (FOUCAULT, 2013, p.139). Ademais, na medida em que ao longo do século XIX a generalização do dispositivo de sexualidade se deu de maneira decisiva, nesse mesmo século, a burguesia constituiu toda a teoria da interdição e repressão à sexualidade, e à qual a voltou à sua própria sexualidade. Assim, a interdição aparece produtivamente, e como consequência à difusão do dispositivo de sexualidade. A burguesia viu a repressão ao seu sexo o diferencial, somado ao tratar dessa repressão; i.e., também é característico à burguesia, ademais a interditar, buscar procedimentos para lidar com a interdição, reinterpretando-a e até buscando libertar-se dela. Nesse sentido a psicanálise emerge historicamente, com um papel diferenciador, além de desempenhar os já analisados papéis de fixação da sexualidade sobre a aliança, e exigência da confissão, dentro de toda a teoria da injunção da confissão.

Retomando a noção de “sangue” e “sexo” em oposição um ao outro, é possível desenvolver essa análise de modo a mostrar que essa oposição pode ser comparada à oposição entre o poder negativo, soberano, de direito, e o poder positivo, produtivo, polimorfo; assim como as oposições entre ars erotica e scientia sexualis e entre os dispositivos de aliança e de sexualidade também o podem. De maneira geral, a “sociedade de sangue”, de “sanguinidade” faz oposição à “sociedade de sexo”, “de sexualidade”. Sobre a primeira, resume-se dizer que

para uma sociedade onde predominam os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação em ordens e castas, o valor das linhagens, para uma sociedade em que a fome, as epidemias e as violências tornam a morte iminente, o sangue constitui um dos valores essenciais; [...] seu papel instrumental (poder derramar o sangue), seu funcionamento na ordem dos signos (ter um certo sangue, ser do mesmo sangue, dispor-se a arriscar seu próprio sangue), sua precariedade (fácil de derramar, sujeito a extinção, demasiadamente pronto a se misturar, suscetível de se corromper rapidamente). [...] *Uma realidade com função simbólica.* [...] Se há algo do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania, é o sangue (FOUCAULT, 2013, p.160 - 161).

Já a respeito da “sociedade do sexo”, cumpre dizer:

Os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneração, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. O que determina sua importância não é tanto sua raridade ou precariedade quanto sua insistência, sua presença insidiosa, o fato de ser, em toda parte, provocada e temida. O poder a esboça, suscita-a e dela se serve como um sentido proliferante de que sempre é preciso retomar o controle para que não escape; ela é um *efeito com valor de sentido*.<sup>10</sup>

Assim, é evidente que tudo passa pelo invólucro analítico da distinção e passagem da representação negativa do poder com suas especificidades, técnicas, mecanismos e efeitos, para representação positiva do poder, com as suas especificidades, técnicas, mecanismos e efeitos. De fato, seguindo ainda as próprias palavras de Foucault (2013, p. 161), “foram os novos procedimentos do poder, elaborados durante a época clássica e postos em ação no século XIX<sup>11</sup>, que fizeram passar nossas sociedades de uma *simbólica do sangue* para uma *analítica da sexualidade*”.

Mas, assim como nas anteriores análises dicotômicas, a simbólica do sangue e a analítica da sexualidade se misturam, uma sendo chamada para sustentar a outra ou vice-versa. A própria passagem de uma para a outra foi marcada por certo entrelaçamento entre ambas, como pode-se perceber analisando Sade. Alguns filósofos como Georges Bataille também mesclam os dois casos em suas concepções.<sup>12</sup> O racismo, em sua forma moderna (estatal e ‘biologizante’), revela a utilização do sangue, a partir da segunda metade do século XIX, no uso político de uma sociedade que já se via dentro da lógica do sexo, o que realmente expressa a, apesar de tudo, não-rigidez das oposições, mas, sem assim tornar a sociedade moderna Ocidental menos pautada pela representação positiva do poder e seus efeitos e instrumentos, especialmente concernentes à analítica da sexualidade – de fato, ela (nossa sociedade) assim o é inteiramente, mesmo que às vezes se mostre ou utilize características contrárias.

### ***A vontade de saber e o dispositivo de sexualidade: “o sexo”***

Após a concepção de que a vontade de saber e o dispositivo de sexualidade são consequências da representação positiva do poder, carregando cada um as especificidades dessa representação de modo que, ao fim, tanto a vontade de saber quanto o dispositivo de sexualidade são em si a representação positiva do poder, relacionar ambos torna-se um exercício quase que redundante. Quase, pois a própria característica polimorfa de ambos faz de cada efeito e instrumento do poder positivo único em suas particularidades.

Assim, é possível apontar o procedimento produtivo em que a vontade

de saber se volta ao dispositivo de sexualidade, como sempre o faz, mas em especial a uma noção proveniente do dispositivo. A noção do “sexo” como elemento do dispositivo de sexualidade<sup>13</sup> consolida de certa forma a compreensão produtiva desse dispositivo, uma vez que tanto incita a ‘desirabilidade’ (‘desejabilidade’), como, na mesma lógica, causa o duplo sujeitar – sujeita e constitui o sujeito (ou antes, talvez, constitui o sujeito na medida que sujeita, submete). “Com seu sexo, você não vai simplesmente fabricar prazer, você vai fabricar verdade. Verdade que será a sua verdade” (FOUCAULT, 2004b, p. 262).

Sobre a noção de “sexo”, se entende “o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres” (FOUCAULT, 2013, p. 169). A ideia do “sexo” é a ideia de que existe algo a mais e diferente que os corpos, os órgãos, as funções, as sensações e os prazeres, e que “o sexo” seria esse elemento outro; elemento esse, como supracitado, especulativo e ideal. Relacionando aos quatro conjuntos estratégicos do dispositivo de sexualidade, ele seria como se submetido ao jogo, para a histeria (histerização da mulher), do todo e da parte, do princípio e da falta; para o onanismo (sexualização da infância), da ausência e da presença, do excesso e da deficiência; para o fetichismo (psiquiatrização das perversões), da função e do instinto, da finalidade e do sentido; e para o controle do coito, ou “coito interrompido” (socialização das condutas procriadoras), do real e do prazer. De modo resumido, “apresentando-se unitariamente como anatomia e falha, como função e latência, como instinto e sentido, pôde marcar a linha de contato entre um saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução” (FOUCAULT, 2013, p. 168). Ou seja, “o sexo” guarda consigo a constituição da analítica da se-xualidade, no sentido em que ele é o segredo que revela tanto o ideal como quem somos.

O sexo, essa instância que parece dominar-nos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo o que somos, es-se ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual pedimos revelar o que somos e liberar-nos o que nos define, o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositi-vo de sexualidade e por seu funcionamento. [...] É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispo-sitivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua identidade (já que ele alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história). [...] Daí a importância que lhe atribuímos, o temor reverente com que o revestimos, a preocupação que temos de conhecê-lo. Daí o fato de se ter tornado, na escala dos séculos, mais importante do que nossa alma, mais importante do que nossa vida; e daí todos os enigmas do mundo nos parecerem tão leves comparados a esse segredo [...]. O pacto faustiano cuja

tentação o dispositivo de sexualidade inscreveu em nós é, doravante, o seguinte: trocar a vida inteira pelo próprio sexo, pela verdade e a soberania do sexo. O sexo bem vale a morte. É nesse sentido, estritamente histórico, como se vê, que o sexo hoje em dia é de fato transpassado pelo instinto de morte (FOUCAULT, 2013, p.169 - 170).

Assim, já não há mais receios em se afirmar que, primeiro, essa noção do “sexo” se apresenta como produtiva do sujeito, e, segundo, se apresenta necessariamente relacionada à vontade de saber. O “sexo”, então, relaciona, por fim, mesmo que não diretamente, mais uma vez a vontade de saber com o sujeito (no seu duplo sentido).

### ***Liberdade e liberação***

Ao todo, o que se tem, então, é uma investigação analítica, histórico-teórica, que compreendendo o poder a partir de relações positivas, produtivas, polimorfos e móveis, reinterpreta todas as relações sociais e políticas. A sexualidade, portanto, apresenta, em suas especificidades, as características dessa representação do poder, uma vez que é analisada como seu efeito e instrumento; assim como as relações do “jogo da verdade” e as relações de poder se envolvem de maneira muito particular, de modo a surgir como injunção uma vontade de saber (esta também com suas especificidades) que se vincula ao sujeito. Ao fim, toda essa grande analítica possibilita concluir pelas características da concepção positiva do poder, quase como se afirmando pelo absolutismo (no sentido mais forte e geral do termo) desse poder. Ainda assim, todo esse exercício filosófico sugere, paradoxalmente, uma alternativa a ele, na simples medida em que o analisa. Porém, essa alternativa é real? Em termos mais diretos: como fica a questão da liberdade nesse novo contexto? Existiria liberdade? Desenvolver toda a analítica da sexualidade resultaria numa liberação do dispositivo de sexualidade? Ou, pelo contrário, mostraria que a liberação, ou a sua busca, na verdade nada mais é do que um mecanismo desse poder positivo? Sobre essas questões, Foucault, na frase de encerramento de *A Vontade de Saber*, apresenta uma sugestiva resposta; após toda a analítica que desenvolveu ao longo da obra, decreta: “ironia deste dispositivo [de sexualidade]: é preciso acreditarmos que nisso está nossa ‘liberação’” (FOUCAULT, 2013, p. 174). Assim, pode-se responder as indagações da seguinte maneira: a liberdade existe sim, e não apenas no campo especulativo ou ideal – muito pelo contrário; mas, deve-se, para compreendê-la, diferenciar precisamente a liberdade da liberação<sup>14</sup>. É desconfiar da liberação. Em primeiro lugar, é preciso evidenciar que a liberdade existe, e existe como experiência, prática e condição; e que o que não existe é uma tal essência humana. O caráter histórico do ser humano deve ser levado a

sé-rio, de modo que a essência é uma noção a ser superada. A liberdade, assim, não seria um retorno ou uma possibilidade à essência: “nossa liberdade não estaria em nossa essência, mas em nossa singularidade historicamente contingente” (RAJCHMAN, 1993, p. 128). Mas, sob o contexto da nossa “singularidade historicamente contingente”, tende-se a se deslocar para o exato oposto à liberdade. Como conciliar um suposto determinismo histórico, por assim dizer, com a liberdade que Foucault afirma sem receio algum? Rajchman analisa:

A liberdade e o determinismo na história não eram mutuamente excludentes. A liberdade não é a ausência de determinação ou fatalidade histórica, e a fatalidade histórica não é a ausência de liberdade. Pois a liberdade não está “na” história como uma grande imagem geral de um estado ideal confrontado com a necessidade bruta da natureza. Ela é, antes, uma “condição” da história que delimita nosso ser e que sempre se elabora como uma história (RAJCHMAN, 1993, p. 128).

Desse modo, a possibilidade da existência da liberdade se configura; ademais, para além da possibilidade, a liberdade se mostra como condição à constituição do sujeito, em certa medida: “a liberdade não é um *estado* que se atinja de uma vez por todas, mas a condição de um ‘trabalho indefinido’ de pensamento, ação e auto-invenção” (RAJCHMAN, 1993, p.129). A liberdade, assim, se a

presenta como “condição ontológica”, constituída como prática. Isto é, a liberdade é uma questão política e ética, já que tanto se faz performaticamente, por assim dizer, no questionamento das “maneiras como nossa história nos define” (RAJCHMAN, 1993, p.129). Portanto, de maneira geral,

a *existência* da liberdade [...] reside no fato de que nenhuma determinação histórica de nosso ser é absoluta, de que qualquer dessas determinações está exposta a acontecimentos que a interrompem, transformam-na e reinterpretam o que ela é. A *experiência* da liberdade é a experiência de um desses acontecimentos que libertam nossa relação com as práticas e o pensamento que limitaram historicamente nossa experiência. E as *práticas* da liberdade são o que as pessoas tentam fazer de si quando experimentam a existência da liberdade na história que as formou (RAJCHMAN, 1993, p. 129).

Ainda assim, é necessário conciliar essa concepção de liberdade com a concepção positiva das relações de poder que aqui se desenvolveu e que se chegou até, em um dado momento, afirmar que são (as relações de poder) onipresentes, por provirem e estarem presentes em todos os lugares. A conciliação, como esclarece Foucault, na verdade é, para além de possível, uma condição necessária para o próprio funcionamento, para a própria possibilidade dessas relações de poder. Nas palavras do autor:

só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade. Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro. Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação não haveria de forma alguma relações de poder. [...] Se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada. [...] Nesse caso de dominação – econômica, social, institucional ou sexual o problema é de fato saber onde vai se formar a resistência. [...] Em tal situação de dominação, é preciso responder a todas essas questões de maneira específica, em função do tipo e da forma precisa de dominação. Mas a afirmação: “Vocês veem poder por todo lado: então não há lugar para a liberdade”, me parece totalmente inadequada. Não é possível me atribuir a ideia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa nenhum espaço para a liberdade (FOUCAULT, 2004a, p. 276 - 277).

Assim, o que ocorre na verdade nada mais é do que uma consideração coerente e total, em todos os níveis, do caráter móvel e instável das relações de poder. No entanto, ainda que se compreenda a liberdade nessa concepção de poder, a tendência a pensá-la mais uma vez como retorno ou busca de uma dita essência é perigosamente sugestiva. Nesse caso, o que se está considerando não é o que Foucault chama de liberdade, mas o que ele entende se tratar da liberação. Ou seja, seria necessário um especial cuidado na distinção entre liberdade e liberação, e sobre esta última levantar suspeitas, visto ser, essa sim, um exercício em que “essência” se mostra claramente presente.

Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão (FOUCAULT, 2004a, p. 265).

A esse tema, porém, uma observação: do mesmo modo que as relações de poder são móveis e instáveis, do mesmo modo que a ideia de liberdade coexiste com do poder positivo, a “nossa libertação ou liberação também nunca é total ou absoluta” (RAJCHMAN, 1993, p.129), o que significa duas coisas: primeiro, que talvez a noção de essência não tenha mesmo vez; e, segundo, que a liberação de fato existe, mesmo que a noção de essência não.

Não quero dizer que a liberação ou que essa ou aquela forma de liberação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade (FOUCAULT, 2004a, p. 265 - 266).

A liberação e as práticas de liberdade, então, aparecem em posições diferentes, sendo que a liberdade ocupa uma privilegiada em relação à liberação. Isso se traduz, possivelmente, no sentido de que “a liberdade não é, pois, o fim de uma luta pela libertação, mas a condição de que esta deriva e a questão que ela coloca” (RAJCHMAN, 1993, p. 132). Mas, do mesmo modo,

a liberação é às vezes a condição política ou histórica para uma prática de liberdade. Se tomarmos o exemplo da sexualidade, é verdade que foi necessário um certo número de liberações em relação ao poder do macho, que foi preciso se liberar de uma moral opressiva relativa tanto à heterossexualidade quanto à homossexualidade; mas essa liberação não faz surgir o ser feliz e pleno de uma sexualidade na qual o sujeito tivesse atingido uma relação completa e satisfatória. A liberação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade (FOUCAULT, 2004a, p. 266 - 267).

Assim, a liberação pode ser compreendida positivamente quando como luta política ou social, mas não como liberação de um dispositivo ou em geral (em relação à realidade histórica, aos sistemas estratégicos vigentes)<sup>15</sup> – nesse caso, tratar-se-ia de ironia mesmo, uma vez que aqui deve-se retomar todas as especificidades produtivas e polimorfos do poder positivo, bem como a negação de uma essência humana.

Se assim for, a liberdade se traduziria, para além da possibilidade, como práticas contra as quais o questionamento e a possibilidade de transformação (ou a possibilidade de tornar realizável ou praticável o questionamento) se configura; e a transformação em si também há de ser necessariamente ademais de possível idealmente, concretamente. Porém, mesmo assim, mesmo a transformação sendo de maneira necessária realmente possível, o cuidado para não confundir tais práticas de liberdade com uma liberação é quase como se um exercício tão exaustivamente tênue, que talvez inconsistente. Isto é, compreendida a liberdade assim proposta por Foucault dentro da lógica histórica; compreendida em oposição à inexistente essência humana; compreendida no interior dessa nova concepção de poder tanto aqui trabalhada; compreendida como política e ética, como prática; e compreendida em distinção à liberação; ainda assim, como se daria sua existência prática nessa lógica do poder positivo de tal modo que a mudança é

possível mas de maneira distinta ao proposto pela liberação, à qual se repudia quando considerada à luz de uma essência hu-mana? Em suma, como seria, de fato, a distinção entre as práticas de liberdade e a liberação, de tal modo a garantir tudo o que foi constatado?

Uma resposta coerente, proposta por Rajchman (1987), aponta para uma questão talvez sutilmente despercebida: mesmo a liberdade pressupondo a possibilidade real de transformação, ela não instaura a transformação, ela não pressupõe a transformação em si.<sup>16</sup> A existência da liberdade – que não é meramente metodológica, “filosófica” ou lógica, mas real – se daria na medida em que a coerência das concepções polimorfos, móveis, mutáveis e históricas de Foucault é levada ao limite. Chamando Foucault de nominalista<sup>17</sup>, Rajchman, em resumo, diria que

o nominalista vê a liberdade numa profunda e anônima *contingência* em seu presente, ao passo que o revolucionário a vê na promessa ou necessidade de um novo regime [...]. O nominalista não vê a liberdade como algo que a história deve *realizar* mas como algo que ameaça *dissolver* o que a história apresentou como necessário ou progressivo (RAJCHMAN, 1987, p. 55).

Diante dessa contingência geral, diante da recusa em compreender o mundo, as relações, as experiências, o político e o social como imutáveis, unificados, totais, diante do dogmatismo da concepção do mundo moderno em uno, imutável e, por que não, ahistórico (ou com uma “história universalista”), Foucault seria um cético. Sua filosofia seria um ceticismo, um ceticismo não em termos comparativos, mas de fato. Ao analisar Foucault, seguindo a sugestão de Rajchman (1987), como talvez o grande cético do século XX, percebe-se que todo seu projeto, assim, encontra uma coerência ampla: as críticas a análises e conclusões imóveis ou totalizantes; as compreensões polimorfos, mutáveis e contingentes; as recusas a generalizações, essências e certezas; suas constantes viradas filosóficas e não aborrecimento (pelo contrário) com as mesmas; a consciência de não produzir verdades, sejam elas momentâneas ou “eternas”; enfim, tudo isso se torna condizente com o dito ceticismo de Foucault. Retomando, pois, a questão da liberdade, nessa proposta interpretativa, para além de prática (e assim política e ética), possível e real, ela seria cética. Ela seria “o princípio ético do ceticismo de Foucault” (RAJCHMAN, 1987, p. 9-10). Assim, em resposta mais precisa ao que seria a liberdade por Foucault proposta e como ela se daria dentro de sua filosofia, considerando todas as especificidades já apontadas e analisadas, pode-se dizer:

A liberdade de Foucault não é libertação, um processo com um fim. Tampouco é uma liberdade no sentido de algo que cada pessoa possui individualmente. É o motor e o princípio de seu ceticismo: o infundável questionamento da experiência constituída. Foucault reinventa o ceticismo em nosso tempo através de uma nova

espécie de análise histórica. É o ceticismo de nossa modernidade, é a questão de nossa liberdade (RAJCHMAN, 1987, p. 12).

### **Considerações finais**

Com isso, mais uma vez se conclui pela percepção da constituição do sujeito, i. e., o sujeitar, visto que: as noções de liberdade e liberação são redefinidas dentro da lógica da concepção positiva do poder (além de toda a filosofia de Foucault); esta concepção se mostra presente nas relações sociais e políticas em geral – como no caso da sexualidade –; as relações do “jogo da verdade” com essas relações positivas de poder revelam toda uma rede de vontade de saber; em resumo, a produtividade e positividade evidenciam uma relação do sujeito consigo mesmo (e, em um segundo momento, com os outros) que, enfim, constitui-o e constitui a sociedade ao seu redor.

O que recusei foi precisamente que se fizesse previamente uma teoria do sujeito [...]. Procurei mostrar como o próprio sujeito se constituía, nessa ou naquela forma determinada [...] através de um certo número de práticas, que eram os jogos de verdade, práticas de poder etc. Era certamente necessário que eu recusasse uma certa teoria *a priori* do sujeito para poder fazer essa análise das relações possivelmente existentes entre a constituição do sujeito ou das diferentes formas de sujeito e os jogos de verdades, as práticas de poder etc. (FOUCAULT, 2004a, p. 274 – 275).

Assim, vê-se, enfim, em Foucault, um projeto analítico intrinsecamente complexo, cuja relação entre a representação positiva do poder, ou bio-poder, seus efeitos e instrumentos, como a sexualidade em sua dimensão de dispositivo com suas especificidades, as relações com a verdade, ou o “jogo da verdade”, e, ao todo, a inteira dinâmica político-social (que está subordinada a toda essa analítica), além da noção precisa do autor de liberdade, produz uma chave interpretativa da constituição do sujeito.

### **Referências bibliográficas**

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: \_\_\_\_\_. *Ética, Política e Sexualidade: Ditos e escritos*. Vol. V, 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a, p. 264 – 287.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Org. e trad. Roberto Machado. 20. ed. São Paulo: Graal, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 23. ed. São Paulo: Graal, 2013.

RAJCHMAN, John. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Trad. Vera Ribeiro. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. (Coleção Transmissão da Psicanálise, 35).

\_\_\_\_\_. *Foucault: A Liberdade da Filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

---

<sup>1</sup> Em um dado momento, Foucault ainda caracterizaria, em termos de oposição, a “anátomo-política do corpo humano” do lado das instituições, e a “bio-política da população” do lado do Estado. Apesar de coerente, tal caracterização torna-se mais coerente ainda (tanto com observações e raciocínios, quanto com a própria filosofia de Foucault) quando considerada relativamente. O próprio Foucault salientou isso: “não quero fazer essa oposição entre Estado e instituição atuar no absoluto, porque as disciplinas sempre tendem, de fato, a ultrapassar o âmbito institucional e local em que são consideradas. E, depois, elas adquirem facilmente uma dimensão estatal em certos aparelhos como a polícia, por exemplo, que é a um só tempo um aparelho de disciplina e um aparelho de Estado (o que prova que a disciplina nem sempre é institucional). E, da mesma forma, essas grandes regulações globais que proliferaram ao longo do século XIX, nós as encontramos, é claro, no nível estatal, mas também abaixo do nível estatal, com toda uma série de instituições médicas, as caixas de auxílio, os seguros, etc.” (FOUCAULT, 2005, p. 298 – 299).

<sup>2</sup> Uma definição sucinta de “norma”, entendida neste contexto, pode ser apreendida das seguintes palavras de Foucault (2005, p. 45): “as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma”.

<sup>3</sup>Cf. Rajchman, 1993.

<sup>4</sup>Foucault (2004b, p. 247) define instituição como “todo o social não discursivo”.

<sup>5</sup> A vontade de saber (que Foucault resgata de Nietzsche), então, como aponta John Rajchman (1993, p. 159), é estrategicamente constituída, “fundamentalmente ‘interessado’, e seu ‘interesse’ implicaria um falseamento’ básico e paradoxal da experiência”, o que significa que, dado ser estrategicamente constituída, a vontade de saber não só incita e impõe a relação e produção de verdades, como o faz de maneira dirigida; mesmo que o agente, por assim dizer, “interessado” não seja claro e distinto, ou simplesmente existente – retomando, portanto, a lógica contida na representação positiva do poder, na qual esse poder seria “uma estratégia sem estrategista” (FOUCAULT, 2004b, p. 251).

<sup>6</sup>Cf. Foucault, 2005, p. 28 - 29.

<sup>7</sup> É preciso ressaltar que apesar, nessa concepção positiva das relações de poder, das relações do “jogo da verdade” aparecerem como se consequentes em alguma medida, elas não se tratam das próprias relações de poder. Elas se situam e se ligam, enfim, se relacionam com as relações de poder de maneira bem particular quando na lógica da representação positiva do poder, mas fazer delas próprias relações de poder “mascaradas” seria um equívoco, uma “caricatura assustadora”, nas palavras de Foucault (2004a, p. 281).

<sup>8</sup> Nesse sentido, Foucault (2004b, p. 264) pode concluir que “por confissão entendo todos estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito”.

<sup>9</sup> Evidentemente, mesmo a toda hora se enfatizando se tratar de um poder positivo, do caráter produtivo ao qual se volta para a vida, aspectos negativos de repressão são encontrados, em especial facilidade quando se trata da sexualidade. Essas repressões ou negatividades, porém, devem ser analisadas como recursos da positividade, e nada mais exercem que um instrumento para se alcançar objetivos sempre positivos voltados para o controle, a disciplina, a regulação *produtiva* da vida.

<sup>10</sup> (FOUCAULT, loc. cit.).

<sup>11</sup> Considerando que as consolidações vieram de maneira definitiva realmente nesse século.

<sup>12</sup> Observa-se, tanto no caso de Bataille como no de Sade, que a temática do sangue se torna hegemônica sobre a do sexo.

<sup>13</sup> Compreender o “sexo” assim (como elemento do dispositivo de sexualida-de), somado ao já exposto a respeito do dispositivo de sexualidade própria-mente, possibilita historicamente esquematizar: “existe uma sexualidade de-pois do século XVIII, um sexo depois do século XIX. Antes, sem dúvida, e-xistia a carne” (FOUCAULT, 2004b, p. 259).

<sup>14</sup> Do original, em francês, *libération*, cujas traduções consagradas são tanto “liberação” como “libertação”.

<sup>15</sup> A esse respeito, Foucault exemplifica de maneira direta: “acho que os movimentos ditos de ‘liberação sexual’ devem ser compreendidos como movimentos de afirmação ‘a partir’ da sexualidade. Isto quer dizer [...] que *par-tem* da sexualidade, do dispositivo de sexualidade *no interior do qual nós estamos presos*” (FOUCAULT, 2004b, p. 233, grifos nosso).

<sup>16</sup> “Liberdade não é um ideal que devemos tornar prático. Ela *já* é prática; na verdade, é extremamente concreta. Reside em quem está disposto a fazer o quê em situações concretas de poder. [...] Está [...] na relutância em obedecer, na recusa em aquiescer, em ajustarmo-nos às práticas através das quais compreendemos e nos regemos a nós próprios e uns aos outros. Essa intransigência em situações concretas de poder não é algo que possamos abstrair a instituir numa nova forma de vida. É específica e imprevisível, não universal e firmemente estabelecida. Foucault pensa que a liberdade não deve ser analisada como uma forma ideal de vida [...]. Assim, a sua crítica destina-se a aguçar a revolta mas não a instituir uma nova sociedade” (RAJCHMAN, 1987, p. 81).

<sup>17</sup> Ao chamar Foucault de nominalista, Rajchman considera aquilo que aqui na introdução se apontou na noção foucaultiana de poder em sentido um pou-co distinto (porém dentro da mesma dinâmica de raciocínio) e mais amplo, atribuindo a toda história escrita por Foucault o caráter nominalista: “ao afirmar que Foucault escreve história nominalista, estou atribuindo-lhe a opinião de que *não* existe uma só realidade histórica” (RAJCHMAN, 1987, p. 50).