

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**Instituto de Filosofia, Sociologia e Política**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**



**Dissertação de Mestrado**

**FOUCAULT: O DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE NO DISCURSO MÉDICO E  
HIGIENISTA**

**Dirceu Arno Krüger Junior**

**Pelotas, 2017.**

**DIRCEU ARNO KRÜGER JUNIOR**

**FOUCAULT: O DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE NO DISCURSO MÉDICO E  
HIGIENISTA**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do título de Mestre em  
Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas

Orientadora: Profa. Dra. Sônia Maria Schio

Coorientadora: Profa. Dra. Kelin Valeirão

Pelotas, 2017.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

K89f Krüger Junior, Dirceu Arno

Foucault : o dispositivo de sexualidade no discurso médico e higienista / Dirceu Arno Krüger Junior ; Sônia Maria Schio, orientadora ; Kelin Valeirão, coorientadora. — Pelotas, 2017.

167 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2017.

1. Filosofia. 2. Michel Foucault. 3. Filosofia política. 4. Sexualidade. 5. Filosofia francesa. I. Schio, Sônia Maria, orient. II. Valeirão, Kelin, coorient. III. Título.

CDD : 194

**DIRCEU ARNO KRÜGER JUNIOR**

**FOUCAULT: O DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE NO DISCURSO MÉDICO E  
HIGIENISTA**

**Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, no Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, pela Universidade Federal de Pelotas.**

**Data da Defesa:** 07/07/2017

**Banca examinadora:**

Profa. Dra. Sônia Maria Schio (Orientadora)

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Profa. Dra. Kelin Valeirão (Coorientadora)

Doutora em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeI)

Profa. Dra. Carolina de Souza Noto

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Para Evanir, Renata e Morgana.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora Profa. Dra. Sônia Maria Schio pelo acolhimento, pelas longas conversas esclarecedoras acerca da pesquisa, da vida acadêmica, assim como também da vida humana. De fato, a realização deste trabalho não seria possível sem o apoio, sem as valiosas sugestões e as palavras de carinho e de conforto, as quais me foram concedidas nestes últimos dois anos. Sou infinitamente grato por todo o apoio que recebi.

À minha coorientadora Profa. Dra. Kelin Valeirão, pelo convite para participar do Grupo de Estudos Foucault, oportunizando o início da investigação que se tornaria, nos últimos anos, meu objeto de pesquisa. Agradeço também pela confiança e pelo carinho, assim como ao supracitado GEF, pela oportunidade de discussão e de aprendizado.

À Banca Examinadora, tanto de Qualificação como de Defesa, pela disponibilidade, interesse e paciência na leitura e nos apontamentos sobre o texto da Dissertação.

Ao Grupo de Estudos de Hannah Arendt pela acolhida e pela possibilidade de expandir os horizontes de minha pesquisa.

Aos professores, que tive o privilégio de conhecer em minha vida estudantil, os quais me inspiraram e nutriram, de alguma forma, minha sede pelo conhecimento. Agradeço, então, sinceramente.

À minha família: minha mãe Evanir, minha irmã Renata e minha sobrinha Morgana, pelo suporte e pelo amparo incondicionais, por estarem sempre ao meu lado, me incentivando e acreditando na minha potencialidade: meu reconhecimento e minha gratidão. Da mesma maneira, agradeço pelo amor que me concederam (e ainda concedem), fazendo com que eu encontre forças para seguir em frente. Agradeço, também, a meu falecido pai, Dirceu Arno Krüger que, durante sua curta estada em minha vida, me ensinou sobre as coisas importantes e boas presentes na existência, como o estudo e o cinema.

Às minhas amigas: Sara, Cristiane e Franciéli, pelas horas intermináveis de conversas e debates que contribuíram para que eu não desistisse de meus almejos e pudesse continuar a estudar e me conduzir na busca pelo conhecimento. O carinho de vocês é, e sempre será, imprescindível. Agradeço também ao meu amigo

Mateus Weizenmann, por todo o incentivo e pelas discussões valiosas acerca do referido tema de pesquisa, as quais contribuíram consideravelmente para a realização deste trabalho.

À CAPES, pelo apoio, por meio do fornecimento de bolsa de Estudos.

*If you can't tell your sister  
If you can't tell a priest  
Cause it's so deep you don't think  
That you can speak about it to anyone  
Can you tell it to your heart?  
Can you find it in your heart  
To let go of these feelings  
Like a bell to a southerly wind...*

(Kate Bush, "Love and Anger", 1989)

(Se você não consegue contar à sua irmã  
Se você não consegue contar a um padre  
Porque é tão fundo que você não acha  
Que consegue externar a ninguém  
Será que consegue contar ao seu coração?  
Será que consegue encontrar em seu coração  
Pra deixar de lado esses sentimentos  
Como um sino aos ventos do sul...)

(Kate Bush, "Amor e Ódio", 1989)

**RESUMO:** A presente Dissertação expõe a investigação sobre o dispositivo de sexualidade, a partir da perspectiva médico e higienista nos séculos XVIII e XIX, com base nos estudos teórico-filosóficos de Michel Foucault (1926-1984). A hipótese geral se baseia na aceção de que a sexualidade, racionalizada pelas instâncias de poder, foi higienizada e realocada como um discurso que instituiu limites no que tange não somente às práticas sexuais do ser humano, mas como a um processo subjetivo capaz de individualizar e de legitimar o sujeito no espectro social. Para além de uma teoria unilateralmente repressiva, a sexualidade foi instituída pelas estratégias médicas e psiquiátricas como uma maneira de conhecer os segredos interiorizados na categoria do desejo no indivíduo, a fim de compreender seu comportamento, sua instintividade, assim como identificar suas possíveis patologias. A sexualidade, então, vincula-se a partir de duas concepções higienistas: subjetiva e asséptica que, interceptando o corpo do indivíduo, preenchendo sua superfície com inscrições, o transforma e o reposiciona no *corpus* social. Desse modo, o sujeito aprende a cercear seus movimentos, seu instinto sexual, ao mesmo tempo em que as táticas produtivas atravessam sua organicidade física, potencializando sua força e sua energia, possibilitando sustentar a base econômica da sociedade. Tendo como agravante a transposição de sua sexualidade do eixo privado para o eixo público, fazendo com que o indivíduo acabe por não discernir essas duas áreas, na tentativa das estruturas de poder (escola, igreja, hospital, fábrica, exército) de produzir um saber e, conseqüentemente, extrair uma verdade do indivíduo. Neste viés, as técnicas disciplinares, o discurso, a sexualidade, no formato de uma tecnologia, produzem uma espécie peculiar de ser humano: o indivíduo assujeitado, assim como sexualizado e, convenientemente, dominado e salubrizado pelo poder-saber da Medicina e da Psiquiatria, do mesmo modo que a Psicologia e também a Pedagogia. O corpo humano torna-se, então, a “pedra de toque” onde se configura o dispositivo de sexualidade e a articulação dos sistemas de poder em somatizar esse corpo, transfigurando-o, em uma complexidade produtiva, tanto na economia, como na política e na vida social.

Palavras-chave: Foucault; Dispositivo de Sexualidade; Poder; Higienização; Sujeito.

**ABSTRACT:** This research exposes the investigation on the sexuality device, according to a doctor and hygienist perspective in XVIII and XIX centuries, based on Michel Foucault (1926-1984) theoretical-philosophical studies. The general hypothesis is based in the acceptance that sexuality, rationalized by instances of power, was sanitized and reallocated as a discourse that established limits in reference of not only the human sexual practices, but as a subjective process capable to individualize and legitimate the subject in the social spectrum. Beyond the repressive unilateral theory, sexuality was instituted by medical and psychological strategies as a way to address the internalized secrets of the individual desire, in order to understand their behavior, their instinctivity, as well as identify their possible pathology's. The sexuality, then, it's linked by two concepts: subjective and aseptic that, intercepting the individual body, filling their surface with inscriptions, transforming and readjusting it to the social *corpus*. Thereby, the subject learns to curtail their movements, their sexual instinct, in the same time that the productive tactics cross it's physical organicity, improving their force and energy, making possible to sustain the economic base of society. Having as an aggravating factor, the sexuality transposition of private to public axis, inducing the subject to being incapable of distinguish these two issues, in an attempt of the structures of power (school, church, hospital, factory, military) of produce a knowledge and, therefore, draw a truth of the individual. Therefore, the disciplinary techniques, the discourse, the sexuality, as a technology, produce a peculiar species of human being: the anti-subject individual, as well as sexualized and, conveniently, subdued and sanitized by the power-knowledge of Medicine and Psychiatry, likewise Psychology and Pedagogy. The human body becomes, then, the focus, where the device of sexuality is configured and the articulation of power systems to somatize this body, transfiguring it, in a productive complexity, both in economy, politics and social life.

**Keywords:** Foucault; Sexuality Device; Power; Hygiene; Subject.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2 O DISPOSITIVO, A SEXUALIDADE E A HIGIENIZAÇÃO .....</b>	<b>21</b>
2.1 O poder, o saber e a subjetivação .....	21
2.2 Os processos de subjetivação, o corpo soberano e o corpo somático .....	27
2.3 A sexualidade: o “super saber”, a confissão e o poder pastoral .....	31
2.4 O advento do Estado .....	36
2.5 O Estado, o conceito de heterotopia e o núcleo familiar .....	43
2.6 A <i>scientia sexualis</i> e a <i>ars erotica</i> .....	47
2.7 As patologias sexuais e o saber-poder da Medicina e da Psiquiatria .....	51
2.8 A higienização burguesa e o corpo supliciado (vigiado) .....	55
2.9 O personagem do anormal, a loucura e a sexualidade .....	59
<b>3 O PRAZER E O PODER .....</b>	<b>65</b>
3.1 A carne e a subjetividade .....	65
3.2 A direção de consciência e o sujeito .....	72
3.3 O prazer e o instinto: a medicalização e a psiquiatrização .....	81
3.4 O prazer, a questão da morte e a individualização .....	83
3.5 O papel do hospital e a política disciplinar do corpo infantil .....	88
3.6 A Literatura e a obra de Sade .....	93
3.7 O prazer: um acervo de possibilidades .....	99
<b>4 O DISCURSO, A DISCIPLINA E A TECNOLOGIA .....</b>	<b>104</b>
4.1 O discurso e o dispositivo .....	105
4.2 A disciplina e o poder .....	109
4.3 A tecnologia e a sexualidade .....	114
4.4 O cuidado de si como uma estratégia .....	119
4.5 A verdade e a sexualidade .....	121
4.6 A verdade e o sujeito .....	124
4.7 O “perigo”, o poder e a verdade .....	125
4.8 O poder, a liberdade e as práticas médicas .....	130
4.9 O desejo: os <i>aphrodísia</i> , a carne e a sexualidade .....	149
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>155</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>161</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Michel Foucault (1926-1984) estruturou sua obra no anseio de conceber o sujeito no interior dos sistemas que, à medida que o regem, também o transformam, tendo o ponto de ancoragem à sociedade. Ou seja, o *corpus* social onde ele é incorporado pelos sistemas de poder e vivência, assim como estrutura sua existência enquanto componente assujeitado, a partir da normatização de seu corpo. Tais estratégias intentam reposicionar o indivíduo neste meio para que possa, de forma incontestável, obedecer às regras, do mesmo modo que vigiar o seu próprio comportamento. E faz o mesmo com as outras pessoas, pois enclausura sua subjetividade com base nos limites discursivos estabelecidos pelas Ciências Humanas. Nessa perspectiva ordenadora, a sexualidade é um dos elementos que são perpassados pelo aparato da epistemologia, das Ciências, bem como da Política e da Economia. A sexualidade é a forma de acesso direto à vida do indivíduo, não exclusivamente biológica, mas também subjetiva.

A partir dessa compreensão, o conceito de poder, segundo a análise foucaultiana, como uma relação de confronto de forças entre duas vertentes (um micro e um macropoder, por exemplo) é estabelecido como fundamental para o entendimento do dispositivo de sexualidade e a maneira como este é acionado e disseminado no campo social como um discurso racionalizante. Este discurso embasa a organização das vidas pública e privada do indivíduo, tendo na sexualidade o princípio que arregimenta e permite o reconhecimento do sujeito enquanto detentor de uma identidade e uma verdade a ser revelada, e, constantemente autenticada na sociedade, por sua comunidade social. O questionamento a ser realizado trata sobre o tema da higienização da sexualidade e a maneira como ela influencia as esferas privativa e pública do ser humano. Interceptando, nessa lógica, o comportamento, os desejos deste e a forma como o mesmo se reconhece enquanto “sujeito sexualizado” problematizando, inclusive, suas práticas sexuais e a maneira como o entorno moral interpreta essas práticas.

A sexualidade, entendida como um mecanismo disciplinar e tecnológico concerne ao comportamento do indivíduo, no que tange a uma possível compreensão de sua subjetividade, de sua conduta e de seu desejo. O instinto sexual é, contemporaneamente, caracterizado como a pulsão do sexo interiorizada

nos seres humanos. No século XXI (como uma memória acumulada de séculos passados), o que se preza é uma sexualidade higienizada, isto é, uma sexualidade livre de patologias, devido ao fato de que este pensamento é destacado e transita durante a História Moderna Ocidental da Civilização Humana. Com indivíduos aparentemente livres de comportamentos que possam destoar do que se defendia como uma concepção de sexualidade saudável a qual comportaria, ou não, em si mesma, qualquer anomalia ou algum distúrbio relacionado às práticas sexuais exercidas pelo indivíduo.

Esses temas tornaram-se relevantes e requerem uma investigação sob um referencial teórico que os considere em conjunto. O pensamento de Foucault é um destes referenciais, devido às delimitações que estão presentes em suas obras, assim como as explicações e as relações que ele elaborou sobre temas aparentemente sem conexões como, por exemplo, as fábricas e o corpo humano; a loucura e o trabalho; a sexualidade e o patrimônio econômico, entre outros. Ele demonstrou, também, que certas distinções são feitas socialmente, a fim de separar a “boa sexualidade” da “má sexualidade”. A partir disso, são apresentados dois tipos de indivíduos: o que consegue suprimir sua pulsão sexual e arcar com as consequências deste ato, e aquele que ousa tentar viver o próprio instinto sexual e, dessa forma, experimenta as sanções que reprimem o seu desejo. Dessa forma, o “poder produtivo”, contido no dispositivo de sexualidade, oportuniza a realização desta metodologia de pensar esse indivíduo e sua natureza sexual que necessita ser sublocada.

A discussão, na presente investigação, tem como parâmetro conceitual os mecanismos de produção que o poder (apreendido por Foucault a partir de três teorias: de Hobbes, de Marx e de Nietzsche) intensifica no ser humano, à medida que condiciona a sua subjetividade, por meio de uma reestruturação e de uma contenção de sua impulsividade sexual. E isso ocorre cerceando o pensamento, a atividade sexual, as crenças, os desejos das pessoas, e, o componente essencial desta ação de contenção, o corpo do indivíduo, retendo sua autonomia e conseqüentemente modelando a personalidade física e psicológica deste, porque visa a torná-lo "apto" ao convívio social. Para tanto, serão abordados dois conceitos fundamentais no pensamento de Foucault: o poder e o dispositivo de sexualidade.

Torna-se importante, então, primeiro, compreender esses conceitos de poder e de dispositivo de sexualidade. Em segundo, como essas duas noções foram

estruturadas e vigoraram na sociedade a partir do século XVIII, bem como foram elaboradas e expostas na forma de um discurso. Privilegia-se, também, o entendimento no que se refere à noção de discurso e de verdade, bem como de tecnologia. E ainda, como reverberam no comportamento humano, social, educativo e psicológico, hodiernamente.

Deste modo, se demonstra a proposta de Foucault em problematizar as relações contratuais que direcionam e delimitam a proximidade entre os indivíduos pertencentes à comunidade social, não apenas nas relações matrimoniais. Incluem-se, então, outras espécies de alianças firmadas em formas não-contratuais (tal como a amizade, por exemplo), como maneiras de os sujeitos se emanciparem do controle estatal e das superestruturas de poder. Dessa forma, o reconhecimento de outras formas de relações entre os indivíduos foi uma das preocupações que influenciaram a obra de Foucault. Em outros termos, a importância do reconhecimento das múltiplas formas de práticas sexuais, como um contraponto à heterossexualidade (como orientação sexual normativa), assim como a identidade homossexual. A possibilidade no que se refere à legitimação de laços que pudessem ultrapassar o contratualismo matrimonial foram militâncias simpatizadas pelo autor francês. Seu intuito era demonstrar que a sexualidade, para além das normalizações da Ciência, tal como do controle biopolítico (espaço das populações), referem-se, como a oportunidade concedida ao sujeito de se autogerir, bem como de deliberar sobre sua própria vida e produzir uma cultura particular, destoando das delegações morais que o cercam.

A partir da análise de obras como *Vigiar e Punir, História da Sexualidade, V. 1: A Vontade de Saber* e o curso *Os Anormais*, se investigará como Foucault conceitua a noção de poder, excluindo a ideia de uma mera força coerciva. O poder, assim, é concebido na categoria de um discurso capaz de constituir o indivíduo inserindo-o, dessa forma, à norma social. Nesse viés, o "dispositivo de sexualidade" surge como um dos mecanismos utilizados pela sociedade para "remodelar" não apenas a mente do sujeito, mas, também, e com maior importância dessa ação, o seu corpo, tornando-o, dessa maneira, "produtivo". O ser humano, com base em um discurso normativo que transforma o seu corpo, é impelido a moderar seu comportamento e a projetar seu organismo físico de acordo com a linguagem imposta pelos mecanismos sociais. Dessa forma, ele torna-se "viável" ante a uma perspectiva não apenas social, mas também como política e econômica.

Esta apreensão do ambiente social sob a perspectiva foucaultiana permite conceber a intersecção do espaço social com o espaço privado e a iminente indissociação que os processos de captura de saberes, nos métodos de subjetivação (a sexualidade), provocaram no indivíduo, resultando na desordem destes dois âmbitos por este. Dessa forma, o diálogo público acerca das práticas sexuais individuais transpôs a sexualidade do sujeito de seu eixo privativo para a articulação deste discurso no âmbito público. Ou seja, o ser humano passa a ser conhecido a partir de sua sexualidade, sendo esta uma tecnologia racionalizante de demarcação e de entendimento. Para tal acepção, o conceito de Foucault relacionado à heterotopia, os “outros espaços”, emerge como uma expectativa de esclarecimento sobre a problemática envolvendo os espaços socializados que abrigam o indivíduo em um campo social.

Analisando essa conjectura, é possível compreender como esse mecanismo de controle do corpo do sujeito, promovido pelo poder produtivo, e que é materializado no dispositivo de sexualidade, começou a ser desenvolvido e disseminado durante a História Ocidental da Humanidade. Principalmente no que concerne à Idade Moderna e à ascensão do Racionalismo Cartesiano. O uso desse mecanismo se inicia na Idade Antiga (sob o título de *aphrodísia*), passando pela Período Medieval (a partir do conceito de carne) e depois pela Modernidade (com a noção de sexualidade) e estendendo-se à Idade Contemporânea, ou seja, à atualidade. Principalmente no que tange ao discurso da própria sexualidade, tendo em vista o “tabu” deste tópico, ele se mostra como um dos discursos mais eficazes e modeladores da sociedade. Isso ocorre com o objetivo de inserir o corpo do sujeito na estrutura normatizadora do espaço social, transformando-o em um receptáculo de forças produtivas, epistemológicas, políticas e econômicas, atuando, deste modo, na criança ainda em desenvolvimento, bem como posteriormente no adulto. Nesse contexto, também há a distinção proposta por Foucault com base na *scientia sexualis* e na *ars erotica*, opondo as abordagens quanto à sexualidade no Ocidente (*scientia sexualis*) e no Oriente (*ars erotica*), que é a distinção importante a ser examinada. Ou seja, na tentativa de se refletir sobre a ressonância higienizada com a qual a sexualidade é submetida no Ocidente, posicionando-se de maneira arbitrária ao estudo do prazer como prática experimental e orgânica disseminada no Oriente. Deste modo, a sexualidade na conjuntura Ocidental a especifica a partir de cenário cientificizado e racionalizante, enquanto que no Oriente a sexualidade é

experimentada como prática a fim de se maximizar o prazer e de aprofundamento das técnicas sexuais.

Em outros termos, observando-se no cotidiano o crescimento no interesse pelo pensamento de Foucault, busca-se expor uma compreensão sobre como atuam os dispositivos instituídos no entendimento sobre o poder (na acepção foucaultiana). Esses dispositivos interpelam constantemente e regem a vida do ser humano e de seus respectivos comportamentos. Observa-se, então, o dispositivo de sexualidade como um dos "representantes da produtividade do poder", recriando, nessa perspectiva, um indivíduo capaz de administrar a própria sexualidade, higienizá-la e livrá-la das patologias causadas pela "insalubridade" do próprio comportamento sexual. Ou seja, projeta-se algo externo como se determinada ação tivesse sido uma decisão tomada por ele mesmo. A problemática é que isso não ocorre visando ao humano e ao seu bem estar ou ao futuro, à humanidade aprimorada, mas a metas que lhe são estranhas: ter mais saúde para produzir mais e melhor, evitar a difusão de doenças e epidemias, diminuir o uso de recursos e dinheiro públicos, assim como manter a potencialidade de sua força física e energia (o que implicaria em uma redução de tempo ocioso).

O dispositivo de sexualidade é também conceituado como uma das variantes dos outros dispositivos teorizados por Foucault tais como: o de segurança, o de raça, o de medicalização e também o de aliança. E, as consequências desses dispositivos, por exemplo, o dispositivo de raça, denominado de "racismo", largamente utilizado no Regime Totalitário Nazista (1933-1945), nas práticas eugênicas.

A repressão dos próprios impulsos, dos próprios desejos, torna o indivíduo um mero reprodutor de comportamentos e de tendências que servem apenas para monetizá-lo no interior da sociedade. Dessa maneira, seus pensamentos, sua liberdade, são descaracterizados em prol de uma produtividade, de uma economia, de um ganho social, de um controle estratégico sobre o corpo e a mente de cada componente da sociedade. Nessa esfera de contenção, o ser humano passa a não agir mais de forma espontânea, policiando suas ações com a finalidade de seguir a norma e suas regras<sup>1</sup> oriundos do campo moral. Igualando-se, assim, aos outros

---

<sup>1</sup> A "norma" é entendida enquanto tecnologia capaz de agir no indivíduo na forma de um discurso, de uma linguagem, o que conseqüentemente transformará sua personalidade e seu corpo. E isso ocorre aproximando-o das outras pessoas que compõe seu próprio entorno, ao mesmo que estas também

sujeitos que integram o tecido social, deixando em último plano a concepção de sua individualidade para pensá-lo como um todo, com base na ideia de que sua liberdade é garantida para confrontar as estruturas de poder.

É necessário acrescentar que Foucault não entendia o dispositivo de sexualidade como, unilateralmente, ação coercitiva e repressora. O esforço de mecanização e de suplantação da subjetividade e da sexualidade do indivíduo integrou esse dispositivo ao espectro social, na investida de inseri-lo nas diferentes camadas que constituem o espaço cívico. Em outros termos, a disciplina que atua sobre o corpo do sujeito, a dominação exercida sobre o mesmo por meio dos mecanismos de poder (polícia, escola, hospital, etc.) também o categoriza e permite que possa flutuar no interior do núcleo, assim como nas extremidades, da “serpentina” do espaço político e social.

Nesse contexto, o primeiro capítulo sob o título de “O Poder, a Sexualidade e a Higienização”, trata de apresentar, em primeira instância, a base sobre a qual a sexualidade é orientada e mantida, ou seja, sob a regência das estruturas de poder. E como, desde a Época Medieval, a confissão, o poder pastoral e, posteriormente, a instituição do Estado, contribuíram para instalar um modelo de discurso capaz de manipular, gradativamente, a subjetividade do sujeito e, consecutivamente, produzir saberes a partir da tecnologia dos aparatos do poder sobre o mesmo. À medida que estes aparatos reintroduziram o indivíduo na sociedade como um resultado aparentemente legítimo dos processos de subjetivação e de extração de saberes, o tornam hábil o suficiente para sustentar os mecanismos de produção econômica que suportam a sociedade. Dessa forma, os conceitos de saber e de conhecimento, assim como a problemática da indistinção dos espaços público e privado, sob a orientação da ideia foucaultiana referente à heterotopia, serão estudados como forma de refletir sobre como a indistinção desses espaços afetam a vida do sujeito, em especial, quando este precisa externar a verdade de sua sexualidade. Dessa maneira, será fundamentado o entendimento da sexualidade a partir das discussões acerca da sexualidade infantil, da masturbação e da histeria, pesquisas estas que

---

são sobrepujadas por essa arregimentação. Ainda concernente às regras, estas, seriam, as seções que integram essa norma, cada uma estipulando devidamente como a conduta do indivíduo deve ser acionada no interior da sociedade tal como: na prevenção de doenças sexualmente transmissíveis, é necessário usar métodos de proteção às DSTS e refrear qualquer comportamento sexual considerado "de risco".

determinaram parte do estudo referente às práticas sexuais no fim do século XVIII e início do século XIX.

No segundo capítulo, intitulado “O Prazer e o Poder”, é estudada a maneira como a sexualidade (analisada sob o parâmetro do prazer) é atravessada pela lógica do poder e pela ação das Ciências Humanas tais como: a Psiquiatria, a Medicina, a Psicanálise, assim como a religião, as quais são articuladas no intuito de notabilizar a sexualidade como uma esfera inteligível da epistemologia humana. Categorizando-a, nessa perspectiva, e subsequentemente, ou como uma patologia mental, ou como uma doença no cerne do corpo biológico do ser humano. Exposto de outra forma, como uma espécie de ruptura comportamental estilizada na imagem de uma falta, de uma sublimação do desejo, cujo estado pressupõe a desqualificação da psique do indivíduo. Coagindo o sujeito a externalizar sua esfera privada (neste caso, a sua sexualidade) para o espaço público, onde a mesma é vigiada e exposta ao jugo da linguagem da norma que institui as relações no espectro social. Neste mesmo parâmetro, o estudo do exame de consciência, da relação entre mestre e discípulo (baseada no diálogo de Platão *Alcibíades*) e a necessidade de purificação da alma constituem parte do arcabouço teórico deste capítulo. Assim como a relação entre o prazer e a Literatura, duas categorias também envolvidas pelas estruturas de poder que, na figura de Marquês de Sade, assinalaram uma nova conjuntura de subversão e de crítica social tanto quanto política.

No terceiro e último capítulo “Discurso, Disciplina e Tecnologia”, é abordada a questão do poder disciplinar no esforço de docilizar o indivíduo, higienizando sua sexualidade, a partir do dispositivo de sexualidade. Nesse mesmo viés, a compreensão desta tecnologia do poder é imprescindível para a reflexão da ação sobre este mesmo poder na vida do indivíduo. E esta cerceia sua subjetividade, provocando a indissociação de suas vidas pública e privada, resultante da higienização compulsória do comportamento sexual individual, como uma urgência da sociedade global e como uma estratégia preponderante no trabalho de controle populacional da biopolítica. Assim, se analisará o enfrentamento ante as estruturas de poder como uma maneira de se resistir à sobrecarga dirigida ao indivíduo pelas instâncias de controle, tal como um ativismo político. Para investigar esta ideia, a tríplice conceitual correspondente ao discurso, à disciplina e à tecnologia, será elencada e explicada no intuito de possibilitar a reflexão acerca de como as relações

de poder são acomodadas por essas estratégias. Da mesma maneira, que influenciam e recobrem o corpo do indivíduo, investigando sua subjetividade e determinando sua existência no artefato social, designando os limites do que ele pode pensar, assim como conhecer e sentir.

Com base neste conjunto de domínio que intenta a transformação do sujeito, requerendo sua obediência e produtividade econômica, há a consideração da mobilidade política e social por meio da liberdade, condição básica para sua vivência ante ao poder político. Perpassando a questão do domínio do ser humano pelas instâncias de poder, há a necessidade de produção de verdades e da legitimação destas no que se relaciona à validação do indivíduo no eixo social. O que direciona a discussão de Foucault em referência aos temas sobre o cuidado de si e sua importância no processo de autogerenciamento, realizado pelo ser humano consigo mesmo. Interligando, neste caso, a sexualidade às noções dos *aphrodísia* e da carne. Essas são duas práticas correspondentes à Antiguidade e ao Período Medieval, no que se compreende como o exercício de reflexão acerca do desejo, antes mesmo do que se conhece como o período determinante de experiência do corpo humano por meio do poderio burguês e das técnicas médicas e psiquiátricas no século XVIII e XIX: a sexualidade. Desta forma, em ordem consecutiva, as tecnologias de si podem ser categorizadas nestes três formatos: os *aphrodísia*, a carne e a sexualidade.

Por fim, a partir da utilização do Método Analítico, é possível interpretar que Foucault define a importância de se conceber a higienização não apenas como uma estratégia de assepsia do corpo individual, mas como uma propriedade a qual afunilou os discursos e as tecnologias existentes no que corresponde à sexualidade e às suas patologias. O diálogo abertamente condenado da sexualidade foi necessário para desenvolver seu entendimento como algo restrito às autoridades médicas, religiosas, educacionais e militares. Para o fortalecimento destas táticas de controle dos sistemas de poder, o corpo do indivíduo precisou ser não apenas supliciado, do mesmo modo que também transcrito como organicidade a ser modelada, otimizada, retrabalhada, comandada e, neste caso, sexualizada. Para, enfim, permitir sua “fundamental” adaptação às estruturas sociais e políticas. Não sem antes garantir a luta pela liberdade deste sujeito (e também deste corpo), para afirmar sua mobilidade social, da mesma maneira que o enfrentamento e a resistência ante a estas mesmas estruturas que o governam.

Nessa perspectiva, os escritos de Foucault possibilitam pensar o sujeito como que arregimentado pelos procedimentos jurídicos, médicos, psiquiátricos, pedagógicos, demonstrando como este é perpassado pelo poder político e por essas racionalidades. O que motiva estes estudos é a oportunidade de se instituir verdades, por parte do ser humano e das instâncias de poder, tendo como pilares as racionalizações sistematizadas pelas áreas do conhecimento humano. Desse modo, a produção de verdades, representa a formação do Mundo Ocidental Contemporâneo em suas expectativas científicas, capitalistas, recondicionantes, patológicas, promovendo, então, uma igualdade com base em uma exclusão estratégica do indivíduo para fins decididamente políticos e econômicos. Visando, dessa forma, à estruturação da comunidade social. Cabe, então, ao sujeito, vendo-se restringido pelas instâncias de poder, confrontar essas sistematizações, estipulando, dessa maneira, uma luta pela consolidação de sua liberdade e a possibilidade de criação de novas organizações políticas de representação e reconhecimento em seu espaço social de atuação.

## 2 O PODER, A SEXUALIDADE E A HIGIENIZAÇÃO

Para se adentrar no estudo da sexualidade na compreensão do pensamento de Foucault é preciso, basicamente, explicitar como são acionados os mecanismos referentes às ordens do poder, do saber e da subjetivação. E, de que forma elas atuam sobre o corpo, o pensamento e o comportamento do indivíduo, na tentativa de inseri-lo, da melhor maneira possível sem que ele, rigorosamente, sofra coerção. Nas predominâncias da norma<sup>2</sup> social, ou seja, do *status quo*. O que o Filósofo Francês pretendeu realizar durante os anos 1970 foi uma espécie de “Genealogia do Poder” essa é a: “Expressão usada por Foucault para indicar sua ‘filosofia do poder’: tal filosofia, que se inspira programaticamente em Nietzsche e na sua indagação genealógica acerca dos nexos entre saber e do poder” (ABBAGNANO, 2012, p. 894).

### 2.1 O poder, o saber e a subjetivação

A teoria política foucaultiana concentra-se na análise da perspectiva do poder<sup>3</sup>, na forma de uma relação<sup>4</sup> que envolve os indivíduos e, conseqüentemente, suplanta e delimita suas vidas. Como Foucault (DREYFUS; RABINOW, 2013, p.

---

<sup>2</sup> Na ideia de uma disciplina, que possibilita a estada dentro do espectro social. As disciplinas regimentam o corpo individual, modelando-o, ao modo que o recondicionam na sociedade, assujeitando-o de acordo com as demandas das estruturas de poder. Judith Revel, em seu *Dicionário Foucault*, retrata o conceito de “Norma” (2011, p. 109-110) explicando: “A norma corresponde ao surgimento de um biopoder, isto é, de um poder sobre a vida, e a modelos de governamentalidade que aí se encontram ligados” (REVEL, 2011, p. 109).

<sup>3</sup> O poder como a teoria política de Foucault é defendida pelo autor argentino Edgardo Castro, ao descrever o verbete “Poder” em seu *Vocabulário de Foucault* (2016, p. 323-334), pelo fato de que não há uma designação própria para o termo “Política” no dicionário do mesmo autor, assim como não existe uma transcrição conceituada deste mesmo termo no verbete foucaultiano da autora Judith Revel. Portanto, quando se trata da política no viés do autor francês, deve-se pressupor imediatamente a questão do poder estudada pelo mesmo. É interessante mensurar que Foucault sempre denotou que nunca pretendeu desenvolver uma teoria definitiva do próprio conceito de poder, mas apenas analisar as práticas que o intensificavam e o possibilitavam no interior da sociedade.

<sup>4</sup> Em *Além do Bem e do Mal* (1886), Nietzsche, no primeiro capítulo intitulado “Do preconceito dos filósofos”, demonstra que é permissível conceber o poder como uma estrutura social, tal como uma “relação de muitas almas”. Claramente, nestas relações, o autor contemporâneo promulga uma noção de dominação que está subsidiada por uma concepção moral que permeia e estrutura estas respectivas relações. O que é curioso notar é como Nietzsche concebe o poder como um tipo de prazer, um “fetiche” (NIETZSCHE, 2005, p. 23-24). Comparando-se com a teoria de Foucault, o qual investigou o estigma sedutor do poder como algo que proporciona uma forma intensa de prazer, também no aspecto de uma representação de um fetiche: “Podemos encontrar em *Além do Bem e do Mal* uma apresentação do nihilismo, como crítica da modernidade, de seus valores morais, políticos e culturais. Além disso, encontramos a tarefa dos novos filósofos, dos legisladores do futuro, a saber, a tarefa descomunal de transvalorização dos valores” (ARALDI, 2011, p. 105).

287) anuncia: “Só há poder exercido por ‘uns’ sobre os ‘outros’; o poder só existe em ato”. O reconhecimento do poder no diagnóstico foucaultiano ocorre de três modos: 1) o poder sob o prisma de Thomas Hobbes (1558-1679), isto é, como soberania; 2) o poder no enfoque de Karl Marx (1818-1883), na característica de uma repressão e, por conseguinte, 3) o poder no panorama de Friedrich Nietzsche (1844-1900) (luta; enfrentamento)<sup>5</sup>. Então, para se compreender como funciona a ação do poder no interior da estrutura do dispositivo<sup>6</sup> de sexualidade<sup>7</sup> é necessário, antes, compor uma análise de como são assumidos os procedimentos de obtenção de saberes na Filosofia Foucaultiana. Segundo o autor, os métodos dividem-se em três categorias: a) medida (correspondente à Sociedade Grega Antiga); b) inquérito (presente na formação do Estado Medieval); e c) exame (concernente às práticas e às instituições<sup>8</sup> na Modernidade)<sup>9</sup>. O dispositivo é entendido por Foucault como uma tecnologia que resolve uma urgência de ordem social, médica, psiquiátrica, geográfica, etc. Giorgio Agamben argumenta que o termo em questão possui origem no conceito “positividade” em Hegel (1770-1831), sendo uma teoria essencial na compreensão dos estudos foucaultianos acerca das estruturas de poder e suas

<sup>5</sup> Essa separação pode ser conferida na observação do verbete “Poder” em Edgardo Castro (2016, p. 324). É possível refletir que a noção de sexualidade é inviável no olhar da teoria hobbesiana de soberania, permitindo que os vislumbres marxiano e nietzschiano possibilitem a argumentação da sexualidade no viés de uma mecânica subjetiva que adquire um saber do indivíduo.

<sup>6</sup> Para uma análise mais complementar, acessar o texto “O que é um dispositivo?” (2009, p. 25-55) presente no livro *O Que é o Contemporâneo e Outros Ensaios* de Agamben.

<sup>7</sup> Foucault distingue “sexo” de “sexualidade” ao defender que o sexo possui uma referência biológica, reprodutiva, e a sexualidade é um conceito que surge na Modernidade, momento em que se refere a uma experiência do indivíduo em relação a si próprio, de reconhecimento de seu próprio corpo. Em *História da Sexualidade, vol. II: O Uso dos Prazeres e História da Sexualidade, vol. III: O Cuidado de Si*, ambas de 1984, o autor descreve as técnicas de si na tentativa de representar a maneira como o ser humano reconhece a si próprio a partir de sua própria sexualidade o que, de modo consequente, contribui na constituição de sua identidade. Foucault (2014a, p. 383) disserta em uma entrevista denominada *Sobre a História da Sexualidade* em julho de 1977: “No começo, o sexo era um dado prévio e a sexualidade aparecia como uma espécie de formação ao mesmo tempo discursiva e institucional, articulando-se com o sexo, recobrindo-o e o mesmo ocultando”. O filósofo canadense Charles Taylor, em seu livro *A Ética da Autenticidade*, de 2011, retoma a noção de cuidado de si foucaultiana para sustentar seu argumento referente à teoria do *self* (eu) e a estruturação da sociedade a partir do entorno moral do indivíduo. Taylor defende a autenticidade como um “princípio libertador”, claramente baseando-se nas concepções de Nietzsche e Foucault, sobre uma estética da existência num tom de construtividade ética, expondo: “A afinidade é óbvia. A autenticidade é ela mesma uma ideia de liberdade; envolve a descoberta do projeto de minha vida por mim mesmo, contra as exigências de conformidade externa” (TAYLOR, 2011, p. 74).

<sup>8</sup> Como a escola, o hospital, o quartel militar, a prisão, etc.

<sup>9</sup> Esses métodos correspondem à investigação realizada por Foucault nos três primeiros cursos ministrados no *Collège de France* no início da década de 1970: *Aulas Sobre a Vontade de Saber* (1970-1971), na qual é estudado o método relacionado à medida, *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972), que descreve o processo do inquérito e, por fim, *A Sociedade Punitiva* (1972-1973) tendo o exame como base de estudo. Essas teorias podem ser consultadas no livro *Resumo dos Cursos do Collège de France* (1970-1982) (FOUCAULT, 1997, p. 9-44).

segmentações. Agamben defende duas concepções de apreensão do termo dispositivo: uma discursiva e outra não-discursiva, escrevendo: “Segundo Hyppolite, ‘destino’ e ‘positividade’ são dois conceitos-chave do pensamento hegeliano. Em particular, o termo ‘positividade’ tem em Hegel o seu lugar próprio na oposição em ‘religião natural’ e ‘religião positiva’” (AGAMBEN, 2009, p. 30).

Em relação ao saber, este é implicado em obter uma produtividade do indivíduo, isto é, uma transformação por parte das práticas que o instituem, que o modelam, tornando-o apto para o convívio social e, como resultado, qualificado para sustentar as bases de produção econômica da sociedade<sup>10</sup>, movimentando-o a partir das necessidades das estruturas do poder, no que concerne: “A forma do exame será fundamental nas análises que Foucault dedica ao nascimento da governamentalidade<sup>11</sup> e ao controle social: ela implica um modelo de poder basicamente administrativo que ‘impôs ao saber a forma do conhecimento’” (REVEL, 2011, p. 135).

É preciso compreender que o exame é uma tecnologia importante nos séculos XVII, XVIII e XIX, principalmente no que tange ao desenvolvimento da Revolução Industrial como maximização das técnicas produtivas e do controle do corpo social. Da forma como Foucault expõe no texto *Poder, uma Besta Magnífica* de 1977:

A burguesia esteve, fundamentalmente, ocupada com sua própria saúde. De qualquer forma, era, ao mesmo tempo, sua salvação e afirmação de sua força. Afinal de contas, zombavam da saúde dos operários. Lembro do que

---

<sup>10</sup> Hegel é um dos principais filósofos estudados por Foucault em sua obra, sendo, inclusive, um dos objetos de estudo notável de seu orientador Jean Hyppolite (1907-1968), a quem Foucault substituiu no *Collège de France* em 1969 após sua morte em 1968, iniciando sua regência de classe em 1970 com a disciplina “História dos Sistemas de Pensamento”, ministrando aulas até o ano de seu falecimento em 1984. Em um trecho de sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel defende que a consciência ética segue um ordenamento moral próprio que a obriga a obedecer regras, tal como uma essência prescritiva a qual reside nesta mesma consciência, ele afirma: “A consciência ética, porém, sabe o que tem fazer e está decidida a pertencer seja à lei divina, seja à lei humana. Essa imediatez de sua decisão é um *ser-em-si* e tem, por isso, ao mesmo tempo a significação de um ser natural, como vimos. O que assigna um sexo a uma lei e o outro sexo a outra, é a natureza, e não a contingência das circunstâncias ou da escolha. Ou, inversamente: as duas potências éticas se conferem, nos dois sexos, seu ser-aí individual e sua efetivação.” (HEGEL, 2013, p. 314).

<sup>11</sup> Em *Segurança, Território, População* (1977-1978) Foucault traduz governamentalidade da seguinte maneira: “Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política (o estudo da riqueza das nações, como princípio inteligível de compreensão moral destas) e por instrumento teórico essencial os dispositivos de segurança” (2008b, p. 143). A governamentalidade é característica do governo da biopolítica, que tem por função a transformação em nível global, na categoria de população, com base nos métodos de disciplinarização que contemplam a higienização pública, a prevenção de doenças, a guerra e o estudo da economia das nações.

Marx conta sobre o formidável massacre da classe operária a que assistimos, na Europa, no começo do século XIX, em que, em condições de alojamento assustadoras, subalimentadas, as pessoas, homens, mulheres, crianças sobretudo, eram obrigadas a trabalhar um número de horas inimagináveis: 16, 17 horas por dia de trabalho (FOUCAULT, 2010d, p. 163).

O poder, a partir da investigação foucaultiana, representa um dos pilares de sua teoria política desenvolvida no decorrer dos anos 1970, incorporando a este tema o processo de transformação o qual é sobrepujado em correspondência ao corpo do sujeito. O poder não é, concretamente, uma superestrutura transcendental responsável pelo controle e domínio de um grupo dos indivíduos: “O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista” (FOUCAULT, 2014a, p. 144). Mas, sim, é um feixe de enfrentamentos materializado no que Foucault define ser uma “relação”. Uma relação condicionada por forças, um embate que engloba desde a mais básica relação de poder (indivíduo e família), assim como relacionamentos estruturais e diferenciais (professor e aluno, médico e paciente). O poder fundamenta-se como com uma categoria de técnicas, de estratégias, de códigos que envolvem e produzem as mais diferenciadas relações existentes nos arredores do espaço social. As relações de poder são práticas racionalizadas e que constituem verdades, como a citada relação médico/paciente, por exemplo: “O poder político da medicina consiste em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, individualizá-los, vigiá-los um a um, constatar o estado de saúde de cada um, ver se está vivo ou morto” (FOUCAULT, 2014a, p. 157). E Foucault complementa, afirmando: “E fixar, assim, a sociedade em um espaço esquadrinhado, dividido, inspecionado, percorrido por um olhar permanente e controlado por um registro, tanto quanto possível completo, de todos os fenômenos” (FOUCAULT, 2014a, p. 157).

O saber médico premedita uma relação de contraponto a uma espécie de conhecimento objetivo não alcançável ao paciente, dessa forma, o poder constitui-se como um relacionamento produtivo e padronizado, visando a uma espécie de “ganho”. Seja ele político, social, ou econômico. Mas, principalmente, as relações de poder asseguram a individualização dos seres humanos envolvidos nesta categoria. O poder médico, então, oportuniza a observação do desenvolvimento dessa relação entre médico e paciente, e sobre o tópico do poder, constatando a relação de

embate que há entre o saber cientificizado do médico e a necessidade de controle de doenças e da saúde do indivíduo. A “Lei dos pobres”<sup>12</sup>, instaurada na Inglaterra no século XIX, foi uma tática conhecida no que tange a separação da população em nichos (ricos e pobres). Tal como um método de distinção da população carente e insalubre, da população enriquecida e privilegiada da sociedade inglesa. Na conferência *O Nascimento da Medicina Social*, de 1974, Foucault (2014a, p. 163) expõe a maneira como o poder político articula-se, neste caso, a partir da metodologia específica do poder médico, argumentando:

Salubridade não é a mesma coisa que saúde, e sim o estado das coisas, do meio e seus elementos constitutivos, que permitem a melhor saúde possível. Salubridade é a base material e social capaz de assegurar a melhor saúde possível dos indivíduos. E é correlativamente a ela que aparece a noção de higiene pública, técnica de controle e modificação dos elementos materiais do meio que são suscetíveis de favorecer ou, ao contrário, prejudicar a saúde. Salubridade e insalubridade são o estado das coisas e do meio enquanto afetam a saúde; a higiene pública – no século XIX, a noção essencial da medicina francesa – é o controle político-científico do meio.

Na última aula proferida no curso *A Sociedade Punitiva (1972-1973)*, em 28 de março de 1973<sup>13</sup>, Foucault desenvolve quatro enunciados que não devem corresponder e assinalar a concepção política de poder: 1) O poder não é apropriação, pois só procede na forma de exercício, de ato; 2) O poder não se localiza rigorosamente em uma unidade estrita da sociedade (tal como o Estado), pelo fato de que seu “ponto de amarração” é mais profundo; 3) O poder não é subordinado, porque não garante, mas propicia os modos de produção e, enfim, 4) O poder não constitui ideologias, porém saberes, que, por conseguinte, oportunizam o exercício de um poder. O indivíduo, então, está inserido na conjuntura viabilizada pelo que Foucault denomina como “instâncias de pertencimento”, ou seja, as

---

<sup>12</sup> Foucault disserta largamente sobre a “Lei dos pobres”, na conferência *O Nascimento da Medicina Social* de 1974, realizada no Instituto de Medicina Social da UERJ em outubro do ano citado, presente na compilação *Microfísica do Poder* (2014a, p. 143-170). No qual desenvolve um estudo sobre a gênese da medicina urbana, de salubridação da população encarecida em países como a Alemanha, a França e a Inglaterra, assim como sobre o projeto hidrográfico francês e o reposicionamento dos cemitérios. Estas são algumas das ações arquitetadas para a contenção de doenças e epidemias, a criação da “higiene pública” (para as periferias da cidade). Foucault (2014a, p. 166-167) escreve sobre a “Lei dos pobres”: “Com a *Lei dos pobres* aparece, de maneira ambígua, algo importante na história da medicina social: a ideia de uma assistência controlada, de uma intervenção médica que é tanto uma maneira de ajudar os mais pobres a satisfazer suas necessidades da saúde, sua pobreza não permitindo que o façam por si mesmos, quanto um controle pelo qual as classes ricas ou seus representantes no governo asseguram a saúde das classes pobres e, por conseguinte, a proteção das classes ricas”.

<sup>13</sup> 2015c, p. 205-224.

instituições que atuam na disciplinarização e na regulação moral dos sujeitos na sociedade<sup>14</sup>:

Essa instituição deverá ser generalizada e utilizada, ao contrário, para prender os indivíduos aos aparatos sociais; será especificada dentro segundo toda uma série de aparatos que vão da fábrica-prisão à prisão, passando por asilos, escolas, casas de correção. Todo aquele velho sistema de reclusão, reutilizando para esse fim, possibilitará a sequestração, que é efetivamente constitutiva dos modos de produção. (FOUCAULT, 2015c, p. 211)

Outro segmento referente à concepção de "saber" fundamenta-se na concepção de conhecimento em Foucault. Na exposição foucaultiana, o saber é uma distinção pertinente à ideia de conhecimento, pelo fato de que as duas noções concebem, ambas, o sujeito de formas singulares. Como Foucault (2012b, p. 220) expõe na obra *A Arqueologia do Saber* (1969) o saber é: "Constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico", sendo que o conhecimento possui um *status* científico e concentra em seu âmago a pretensão de verdade, de instaurar juízos de valor<sup>15</sup>: "A ciência é o lugar específico, próprio, da verdade" (MACHADO, 2007, p. 18). O saber, então, tem o intuito de transformar o indivíduo, a partir das técnicas que o vigiam, o questionam, o investigam, o examinam a fim de sujeitá-lo e expandir suas manobras produtivas e, sustentando, assim, a fundamentação básica e econômica da sociedade. Em relação ao conhecimento, este não tem a presunção de transfigurar o indivíduo e otimizá-lo para torná-lo apto às convenções sociais que o dominam, mas persuadi-lo e cerceá-

<sup>14</sup> O curso *A Sociedade Punitiva*, ministrado de janeiro à março de 1973, no *Collège de France*, expressa-se como um tipo de esboço da obra *Vigiar e Punir*, publicada por Foucault em 1975, a qual versa, dentre seus temas, sobre o panoptismo inaugurado por Jeremy Bentham. Nesta obra, o autor se centra no estudo do exame e da vigilância, dois eixos que compõe a noção panóptica trabalhada por Bentham, como os niveladores da Sociedade Moderna no que Foucault conclama como exame, uma forma de extração de saber alavancada pelas instituições Modernas. Assim como em *Vigiar e Punir*, o Filósofo Francês clarifica a importância de compreender a passagem do "corpo-suplício" para o "corpo individual", ou "corpo social", como uma forma de potencializar o organismo corpóreo, ao modo que isso energiza as técnicas produtivas (no século XIX). Foucault (2013b, p. 71) elucida, na segunda parte de *Vigiar e Punir*, nomeada de "Punição": "O protesto contra os suplícios é encontrado em toda parte na segunda metade do século XVIII: entre os filósofos e teóricos do direito; entre juristas, magistrados, parlamentares; nos *chapiers de doléances* e entre os legisladores das assembleias. É preciso punir de outro modo: eliminar essa confrontação física entre o soberano e condenado; esse conflito frontal entre a vingança do príncipe e a cólera contida do próprio povo, por intermédio do supliciado e do carrasco. O suplício se tornou rapidamente intolerável. Revoltante, visto da perspectiva do povo, onde ele revela a tirania, o excesso, a sede de vingança e o 'cruel prazer de punir'."

<sup>15</sup> A autora francesa Judith Revel contrapõe as noções de saber e de conhecimento na sua obra *Dicionário Foucault*, ressaltando a importância de distinguir as duas teorias as quais interpelam o sujeito de formas singulares. Ela privilegia a noção de saber como forma de "produzir" o indivíduo sob a ação de práticas instituídas socialmente, à medida que o conhecimento suplanta o ser humano, o torna refém de seu discurso impregnado de pressupostos científicos, morais, linguísticos e etc. Para mais esclarecimentos, conferir o verbete "Saber" em Revel (2011, p. 134-135).

lo para participar do arcabouço de enunciados que delimitam a epistemologia<sup>16</sup>. Ao mesmo tempo, o saber extrai potencialidades do sujeito e aparentemente o reconduz à sua liberdade, pois ele não a inibe completamente: para Foucault, a liberdade é uma condição *sine qua non* para que haja relações de poder, pois sem a essencialidade da mesma, o que se encontra é uma relação de dominação (como a escravidão, por exemplo). Então, a liberdade, na concepção foucaultiana: “É uma tecnologia do poder” (FOUCAULT, 2008b, p. 64). Dessa forma, na aula de 18 de janeiro de 1978 do curso *Segurança, Território, População* é proferido:

Uma física do poder ou um poder que se pensa como ação física no elemento da natureza e um poder que se pensa como regulação que só pode se efetuar através de e apoiando-se na liberdade de cada um, creio que isso aí é uma coisa absolutamente fundamental (FOUCAULT, 2008b, p. 64).

Como expõe Foucault, referente à interligação entre a noção de poder e a noção de liberdade, ambas são essenciais para o regimento dos processos de cooptação e controle dos indivíduos pelas práticas governamentais. Ou seja, não só a higienização, mas também a educação, a militarização, a psiquiatrização do sujeito só são cabíveis a partir do reconhecimento e da funcionalidade da liberdade deste. Mesmo “instrumentalizado”, o ser humano necessita de mobilidade para deslocar-se no recinto social e político, isso, com base na garantia de sua emancipação.

## 2.2 Os processos de subjetivação, o corpo soberano e o corpo somático

Após essa análise das formulações de poder e de saber foucaultianas, é preciso entender como ocorrem os processos de subjetivação, sobretudo no que concerne ao entendimento da sexualidade. Os métodos de subjetivação<sup>17</sup> são divididos, na Filosofia de Foucault, em três categorias: I) a subjetivação a partir da análise do discurso, da linguagem, dos saberes que granjeiam um *status* científico e nos enunciados das Ciências Humanas; II) a cultura das práticas e das instituições

<sup>16</sup> Na análise do conceito de *epistémê*, em *As Palavras e As Coisas* de 1966, pode-se interpretar que esta concepção tem a projeção de um dispositivo, pois reafirma a ideia acerca da maneira como o ser humano é destituído como sujeito do conhecimento. Por isso, a conclusão de que o conhecimento, o qual se torna independente do indivíduo, não tem a função de transformá-lo e potencializá-lo, tarefa esta conferida à teoria do saber. Citando Foucault (2007, p. 289): “O fim do pensamento clássico – e dessa *epistémê* que tornou possíveis a gramática geral, a história natural e as ciências das riquezas – coincidirá com o recuo da representação, ou, antes, com a liberação, relativamente à representação, da linguagem, do ser vivo e da necessidade.”

<sup>17</sup> Para uma análise mais aprofundada do conceito de “Subjetivação” em Foucault, acessar o verbete em questão no *Vocabulário de Foucault* de Edgardo Castro (2016, p. 407-409).

que exercem um domínio e incitam à subjetivação e à transformação do indivíduo ante a um horizonte produtivo e III) a sexualidade como dispositivo subjetivo no reconhecimento do corpo individual e regimes de verificação (obtenção da verdade). Esta digressão estabelece a sexualidade como forma de subjetivação preliminar e decisória às modificações as quais o indivíduo sofre em sociedade: alterações políticas, econômicas, sociais, com base na modelagem de seu corpo sob a atuação das tecnologias produtivas e dos discursos (correspondente às práticas e às instituições) que imprimem inscrições (códigos de rastreamento) no núcleo de seu complexo corporífico. Como Foucault assevera em *História da Sexualidade, vol. I: A Vontade de Saber* (1976): “O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimos-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações” (2013a, p. 159):

O sexo é, ao contrário, 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 energia, suas sensações, seus prazeres (FOUCAULT, 2013a. p. 169).

É capital reconhecer, em Foucault, que a instrumentalização a qual é acometido o indivíduo sob a execução do poder não pode ser cambiada a partir de um sentido unilateral com base na repressão. O poder, foucaultianamente falando, é múltiplo: é negativo porque pode dominar, e é positivo porque produz os sujeitos sobre quem age. Dessa forma, nesta tese defendida por Foucault, o poder atua sobre os indivíduos na manifestação de "micropoderes", então, todos os sujeitos que residem em um espaço social realizam relações de poder.

Ainda antes da subjetivação, existe a passagem do corpo singular para o corpo somático proposta pelo Filósofo Francês no curso *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974), curso no qual o mesmo defende a seguinte tese: no regime de soberania, o ser humano não sofre inscrições em seu corpo (ou seja, não é atravessado por medidas que contribuem para a maximização de suas forças premeditando a produção). Nesse aspecto, sua vida e sua morte são automaticamente comandadas pelo rei, seu corpo é passível de punição, logo é um silogismo, com a passagem do corpo somático (disciplina + biopolítica): “A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras” (FOUCAULT, 2013e, p. 34). Então, o corpo do ser humano passa a sofrer transformações que são

proporcionadas pela atuação dos saberes e das instituições tornando-se, como resultado do processo, um corpo somático, um corpo repleto de inscrições e apto para a vivência social, política e econômica. Na aula de 21 de novembro de 1973, do curso *O Poder Psiquiátrico*, Foucault esclarece:

A individualidade do corpo do soberano é implicada pela não-individualização dos elementos a que se aplica a relação de soberania. Necessidade, por conseguinte, de algo como um soberano que seja, em seu corpo mesmo, o ponto para o qual convergem todas essas relações tão múltiplas, tão diferentes, tão inconciliáveis. E é assim que vocês tem necessariamente no topo mesmo desse tipo de poder algo como o rei em sua individualidade, em seu corpo de rei [...] É necessária portanto certa permanência do corpo do rei; é necessário que o corpo do rei não seja simplesmente sua singularidade somática, tem de ser, além disso, a solidez de seu reino, da sua coroa (FOUCAULT, 2006, p. 56-57).

Essa mudança é fundamental para se assimilar a passagem do corpo/suplício/singular para o corpo/somático/individual, pois se torna devidamente rentável (economicamente) potencializar o corpo do indivíduo. Do que, simplesmente, suplicia-lo: ao invés de maculá-lo, condiciona-se, então, adaptá-lo para a lógica de produção sempre visando ao aprimoramento do crescimento econômico.

A noção de indivíduo surge, então, com a transposição do corpo singular para o corpo somático, tese anteriormente sustentada pelo corpo singularizado e somático do rei, o qual concentrava em si próprio, toda a multiplicidade ausente nos corpos singulares dos súditos. Pois, o rei representava a própria individualidade, em diferença a singularidade e temporalidade dos corpos dos súditos (pelo fato de que se podia exterminá-los com muita facilidade). Com os desempenhos da disciplina (do poder disciplinar e da arregimentação dos corpos) e dos arranjos do biopoder, permite-se a individualização do corpo do ser humano na classe de indivíduo (soma de inscrições). Ou seja, portador de toda uma especificidade social, política e econômica, isto é, são todas transcrições possíveis emitidas pelos sistemas de poder operando de maneira endógena no sujeito: “O príncipe que trata seu povo como crianças nem se quer imagina que se poderia fazer diferentemente: faz o que lhe parece evidente, sendo as coisas o que são. O governado eterno não vai além do que se faz dele” (VEYNE, 2008, p. 250). Deste modo, o poder político da soberania, dirige-se não mais a vinculação do corpo como uma plataforma estrita para o suplício, mas sim como uma rede capaz de produtividade, de extensão da força e uso de energia física. Com a ascensão das técnicas disciplinares nos séculos XVIII e XIX tornou-se inteiramente viável constituir um corpo como somático

(exponencial), do que simplesmente aniquilá-lo em centenas de “pequenas mortes”: “O problema, portanto, não é o horror, ainda que legal, pois, em outros séculos, a multidão se precipitava aos autos-da-fé que, frequentemente, eram presididos pelos reis cristãos” (VEYNE, 2008, p. 242). O corpo somático surge, então, a partir dessa decadência do espetáculo do suplício o qual visava demonstrar o poder dimensional e implacável do soberano: “O horror está em que esse horror público não é encoberto por nenhum pretexto” (VEYNE, 2008, p. 242). Agora, a individualização torna-se a “pedra de toque” da Sociedade Moderna, produzindo uma série de sujeitos somáticos e produtivos. Em 14 de novembro de 1973, na segunda aula do curso *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2006, p. 28) demonstra essa transformação do poder soberano subordinado, agora, ao poder disciplinar, clarificando:

Um poder de tipo soberania é substituído por um poder que poderíamos dizer de disciplina, e cujo efeito não é em absoluto consagrar o poder de alguém, concentrar o poder num indivíduo visível e nomeado, mas produzir efeito apenas em seu alvo, no corpo e na pessoa do rei descoroadado, que deve ser tornado “dócil e submisso” por esse novo poder. Enquanto o poder soberano se manifesta essencialmente pelos símbolos da força fulgurante do indivíduo que o detém, o poder disciplinar é um poder discreto, repartido; é um poder que funciona em rede e cuja visibilidade encontra-se tão somente na docilidade e na submissão daqueles sobre quem, em silêncio, ele se exerce. E é isso, creio, o essencial dessa cena: o enfrentamento, a submissão, a articulação de um poder soberano a um poder disciplinar.

A sexualidade pode ser concebida, então, como um processo de subjetivação que transcende o poder soberano e se instala a partir de definições<sup>18</sup> que começam a vigorar a partir do século XVIII, por meio de tecnologias pertinentes à disciplina e ao biopoder (poder de gerenciamento da vida). Ao modo que, a sexualidade é uma técnica primordial na manutenção da vida do indivíduo, mantendo-o dentro da contingência estipulada pelo *status quo*. Dessa forma, a sexualidade deve ser cuidada, higienizada<sup>19</sup>, esterilizada, fomentada e preservada em seu próprio cerne

<sup>18</sup> Higiene pública (medicina, psiquiatria), surgimento das primeiras prisões, polícia, etc.

<sup>19</sup> O filósofo austríaco Karl Popper (1902-1994), no primeiro volume de sua obra *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, de 1945, faz uma crítica ao historicismo a partir dos maiores acontecimentos Históricos da Contemporaneidade. Segundo Popper, o Marxismo (a luta de classes) e o Nazismo (a ideia de uma supremacia biológica) são os exemplos mais notórios. Ao mesmo tempo, o autor também critica o Idealismo Platônico de sociedade que não permite a mobilidade social. Tratando destes dois tópicos, Popper desenvolve uma ideia de “higiene política” a qual se acopla devidamente aos dois temas que o mesmo disserta em sua obra (ou seja, a Teoria Marxista e o Totalitarismo Nazista). A crítica que o autor desfere, também, ao historicismo, se fundamenta em duas rupturas vitais na História: os supracitados Marxismo e Nazismo, o que arruína a ideia de um princípio teleológico para a História. Em Platão, outra problemática que Popper ressalta na obra deste autor, se desenvolve em referência a defesa que o Filósofo Antigo fazia em relação à mudança social, algo que Platão temia de forma veemente, o que tornaria a Sociedade Grega instável e a destruiria de maneira avassaladora (a mistura de castas é um dos problemas levantados por Platão em *A República*, por exemplo). Popper (1974, p. 122) comenta: “O critério de moralidade é o interesse de

para a iminente preservação do corpo individual, como explicita Foucault (2010a, p. 210) na aula de 5 de março de 1975, no curso *Os Anormais*:

A sexualidade vai permitir explicar tudo o que, de outro modo, não é explicável. É também uma causalidade adicional, já que superpõe às causas visíveis, identificáveis do corpo, uma espécie de etiologia histórica, com responsabilidade do próprio doente por sua doença: se você está doente, é porque quis; se seu corpo foi atingido, é porque você o tocou.

Pode-se perceber, então, com a análise do fragmento acima, como a sexualidade representa uma responsabilização do indivíduo sobre o próprio corpo, a qual, em realidade, lhe é imposta, rememorando a ocasião de que a sexualidade constitui-se como uma experiência de subjetivação destinada à individualização do corpo humano. Mas, o que leva Foucault a se interessar, de modo tão enfático, acerca da questão da sexualidade?

### 2.3 A sexualidade: o “supersaber”, a confissão e o poder pastoral

Em uma conferência intitulada *Sexualidade e Poder*, presidida pelo autor em Tóquio (Japão), no ano de 1978, ao falar de sua proposta de trabalho relacionada à coleção de *História da Sexualidade*, ele tratou aquilo que denominou, de forma bastante intimista, de “supersaber” acerca da sexualidade<sup>20</sup>. Mas no que consistiria este “supersaber”? O que Foucault explicou foi que a Sociedade Ocidental sempre demonstrou, desde tempos muito arcaicos, um impressionante interesse em referência ao assunto da sexualidade, isto é, de discuti-la, dissecá-la, especializá-la e torná-la lógica para o entendimento humano: “Um saber de qualquer forma excessivo, um saber ampliado, um saber ao mesmo tempo intenso e extenso da sexualidade, não no plano individual, mas no plano cultural, no plano social” (FOUCAULT, 2014c, p. 57).

---

Estado. A moralidade nada mais é do que higiene política”. Como complemento, Foucault (2010e, p. 232-233) faz uma crítica a Popper no curso *O Governo de Si e dos Outros* (1982-1983), no fim da aula de 16 de fevereiro de 1983 (*Idem*, 2010e, p. 203-234), comentando os equívocos teóricos cometidos pelo autor austríaco, quando este critica o pensamento de Platão no livro *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*.

<sup>20</sup> No texto *A Genealogia do Indivíduo Moderno como Sujeito*, de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, os autores (2013, p. 221) interpretam a teoria foucaultiana acerca da sexualidade da seguinte maneira: “Foucault, como genealogista, coloca a questão da sexualidade em termos estritamente históricos; a sexualidade é uma construção histórica e não um referente biológico subjacente, como uma pulsão arcaica, mostrando que esse conceito também surgiu em um discurso histórico particular sobre a sexualidade”.

Abstratamente, cercada por toda uma aura de proibição e de repressão, a sexualidade foi tonalizada como uma natureza de saber substancializada no projeto de um discurso que poucos indivíduos detinham (neste caso médicos, padres, pessoas, de fato, com algum tipo de “qualificação” para a manipulação do tópico da sexualidade). Logo, desenvolveu-se toda uma linguagem representativa em relação à sexualidade como algo fabulosamente proibido, velado, mas que deveria ser constantemente estimulado. Exposto de outra forma, seu diálogo deveria transcorrer livremente e de forma demasiada para banalizá-lo. Foucault assimila que a sexualidade foi e é a condição elaborada minuciosamente para se falar do sexo, porém não de uma maneira natural, simples, mas na forma de um saber a ser cultuado, com um caráter quase científico em relação ao discurso do sexo, ou seja, do embaraço associado às práticas deste nível. Portanto, deve-se interditar o diálogo do sexo, ao mesmo tempo que este deve ser vertiginosamente instigado: “Creio que a cultura ocidental foi surpreendida por uma espécie de desenvolvimento, de hiperdesenvolvimento do discurso da sexualidade, da ciência sobre a sexualidade, do saber sobre a sexualidade” (FOUCAULT, 2014c, p. 57). Por exemplo, o mito perpetuado acerca da castidade, de manter-se virgem antes do casamento, ou mesmo como a sexualidade dos homens sempre foi, na História da Civilização Humana, instigada de maneira a estes a explorarem de forma indiscriminada, enquanto espera-se pureza e virtuosidade da sexualidade das mulheres, de manterem-se castas até o dia de seus respectivos casamentos. Outro exemplo contundente corresponde às sexualidades mais periféricas: como a homossexual, lésbica e a bissexual. Porque há uma “proibição” ao se relatar os fatos “subversivos” destas, entretanto, necessita-se argumentar sobre as mesmas, sobre a possível devastação espiritual que as mesmas acarretam nos indivíduos que se reconhecem nelas, sobre as suas marginalidades e incontroláveis desvios no corpo e na mente destes.

Um dos momentos explanados por Foucault, em sua obra, é correlacionado à prática da confissão, como um mecanismo de obtenção de um saber, isto é, de um regime de veridicação no qual o indivíduo é interpelado acerca de sua subjetividade e dos segredos que a circundam, personificado como um exame de consciência. A confissão tem a tarefa indispensável de conferir uma relação de confiança entre o confidente, no caso o padre, e o confessor, como proposta de se moderar e de se decantar os segredos respeitantes às condutas sexuais e ao comportamento

subjetivo do pensamento. À medida que o confessor evoca seus pensamentos e ações, ele estabelece um inquérito<sup>21</sup> das possíveis causas que o levaram a se comportar de determinada forma, de sentir desejos que atuam sobre seu corpo e sobre a sua mente. Possibilitando, dessa forma, a extração de um saber, de uma disciplinarização do corpo e do pensamento na tentativa de situar e de emparedar seus impulsos e desejos, na maioria das vezes sexuais, que poderiam anormalizar sua vida e minar as suas conseqüentes condutas. Arquitetando, assim, uma relação de poder, uma categoria de saber-poder que vislumbra o acúmulo de saber sobre o indivíduo, com o sustentáculo de sua subjetividade suplantada pelo poder inquisitório do confidente (o padre, no caso). Como Foucault (1997, p. 22) expõe no curso *Teorias e Instituições Penais (1971-1972)*:

Esse modelo "inquisitorial", deslocado e pouco a pouco transformado, vai constituir, a partir do século XIV, uma das instâncias de formação das ciências empíricas. O inquérito, ligado ou não à experimentação ou à viagem, mas fortemente oposto à autoridade da tradição e à decisão da provação simbólica, se encontrará atualizado nas práticas científicas (magnetismo, por exemplo, ou história natural), teorizando na reflexão (imposta pelo inquérito) (Bacon, o administrador), transpondo em tipos discursivos (o Inquérito, como forma de análise, em oposição ao Ensaio, à Meditação, ao Tratado). Pertencemos a uma civilização inquisitória, que há séculos pratica, segundo formas cada vez mais complexas, porém todas derivadas do mesmo modelo, a extração, o deslocamento, o acúmulo de saber. A inquisição: forma de poder-saber essencial à nossa sociedade.

A Inquisição, então, remonta toda uma construtividade em relação à obrigatoriedade que o indivíduo tem em relatar sua vida, suas experiências e seus anseios, e o faz a uma autoridade que possui um poder estabelecido com base na obtenção de um saber. Neste caso, na Idade Média (precisamente no século XIV) a confissão, o exame compulsório sobre os indivíduos que envolve os comportamentos e os sentimentos destes. Como uma postura punitiva e penalizante, a Inquisição, assim como a figura mística e transcendental do confessor, compuseram ambas toda uma "fantasia confessional" sobre a sexualidade, tal como a represália dos desejos considerados proibidos e, conseqüentemente, a manutenção da normatividade social com base na disciplina e na docilização dos corpos. Do mesmo modo, o iminente desenvolvimento do que Foucault entende como aparelho estatal<sup>22</sup>: "Talvez a forma judiciária do inquérito

<sup>21</sup> Como Judith Revel (2011, p. 135) defende em *Dicionário Foucault*, o inquérito, junto à medida e ao exame, conferem: "A transformação dos procedimentos de saber que acompanha as grandes mutações das sociedades ocidentais".

<sup>22</sup> Este termo, "Aparelho de Estado", foi primeiro apresentado por Louis Althusser (1918-1990) em sua obra *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, em 1970. Ele influenciou Foucault em seu trabalho

tenha sido retirada do que subsistira das formas de administração carolíngia; mas, muito mais seguramente, dos modelos de gestão e de controle eclesiásticos” (FOUCAULT, 1997, p. 21, grifo do autor).

Ao se tratar da Inquisição, no Período Medieval, deve-se salientar a relevância do estudo conferido ao "poder pastoral", desenvolvido por Foucault por meio de um diagnóstico que demonstra a importância do pastorado na vigia, no controle e na sujeição dos indivíduos: “O poder pastoral se desenvolveu ao longo de toda a Idade Média nas relações fechadas e difíceis com a sociedade feudal” (FOUCAULT, 2014c, p. 51). Basicamente, o poder pastoral converte-se no cuidado, na vigília, na moderação e na repressão no que tange ao comportamento e aos atos do indivíduo em comunidade. Inicialmente, antes de uma ideia propriamente dita de Estado, o poder pastoral concentrava toda a mecânica de domínio e de concentração na forma de uma regulação na vida dos indivíduos. Um exemplo bastante evocado por Foucault confere-se na comunidade dos *quakers*<sup>23</sup> que atuavam de forma prevaiente no que concerne ao comportamento dos sujeitos e ao encaminhamento de suas vidas na aldeia: os *quakers* deviam zelar pela decência, pela boa conduta e pela estabilidade da localidade. Na ausência de uma figura suprema que pudesse agir como soberana em relação à prudência da ordem social (o "Estado"), a ordem dos *quakers* realizava essa espécie de “política da cautela”, preservando o puritanismo. Como Foucault (2015c, p. 95. Grifo do autor) denota em *A Sociedade Punitiva (1972-1973)*, na aula de 7 de fevereiro de 1973:

Desde o fim do século XVII havia, ao lado dos grupos *quakers*, outros grupos que assumiam explicitamente como objetivo a vigilância, o controle e a punição. Eram grupos não organizados de cima para baixo e que assumiam a missão de manter a *ordem* ou, em todo caso, a definição de novos tipos de ordem e a busca de instrumentos próprios para garantir a ordem. É possível definir quatro grandes tipos. Primeiramente, as

---

genealógico durante os anos 1970, em referência aos seus estudos sobre as práticas de controle social e disciplinar, assim como o alicerçamento de sua teoria política sobre o poder. Da mesma forma que Foucault, o autor também estava influenciado por uma Filosofia Marxiana com base no fundamento das relações de produção que, inevitavelmente, são repressivas. Althusser (1970, p. 54) diferencia, no capítulo *Sobre a reprodução das relações de produção*, a diferença entre o aparelho de Estado e o aparelho ideológico de Estado da referida forma: “Todos os Aparelhos de Estado funcionam simultaneamente pela repressão e pela ideologia, com a diferença de que o Aparelho (repressivo) de Estado funciona de maneira massivamente prevalente pela repressão, enquanto os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam de maneira massivamente prevalente pela ideologia”.

<sup>23</sup> Os *quakers* foram grupos religiosos protestantes britânicos que tiveram proeminência no século XVII. Eles atuaram como uma categoria de inspetores em suas respectivas comunidades sociais promovendo a repressão dos atos considerados ilícitos e vulgares (bebedeiras, vagabundagem, promiscuidade). Em outros termos, estes grupos atuavam como “agentes da moral” em suas vilas. O poder pastoral, representado por este grupo, é o que poderia se evidenciar como um “protótipo” do que posteriormente se conheceria sob a alcunha de “Estado”.

comunidades religiosas dissidentes. Entre elas, em primeiro lugar, os *quakers* e os metodistas. Esses grupos tinham duas funções na ordem: por um lado, garantir no interior do grupo algumas tarefas de repressão e sanção moral [...] Tratava-se de um controle coletivo endógeno da moral dos indivíduos.

Exemplifica-se, assim, a relevância destes grupos religiosos como protagonistas do poder pastoral, na intenção de preservar a "normalidade social" no que tange a um rígido código moral de vigilância do comportamento alheio. Expõem-se, destarte, os primeiros sinais do que Foucault chamaria posteriormente de "exame", isto é, a vigilância como uma promessa de extração de um saber, tal como o assujeitamento do indivíduo e a produção econômica garantida por toda uma pedagogia que delinea o corpo e a subjetividade, fazendo com que a norma social seja respeitada e efetuada exponencialmente. A sexualidade, neste enfoque, é sobrepujada pela aura repressiva dos grupos religiosos que impõe a confissão como "expiadora da alma" e acaba por ser mantida em um "plano irreal", na qual somente os "conspurcados" possuem acesso. O poder pastoral inaugura, nessa análise, uma relação de poder autenticada nas premissas do pastor e do rebanho: "Etimologicamente, e tomando as palavras ao pé da letra, o poder pastoral é o poder exercido pelo pastor sobre seu rebanho" (FOUCAULT, 2014c, p. 50).

Versando sobre a problemática do poder pastoral, Foucault analisa que o emprego deste formato de controle social não foi suficiente para contemplar de maneira suficientemente eficaz o assujeitamento do indivíduo. O autor argumenta que, com a progressiva perda do controle e da dominação dos grupos religiosos, dos "pastores", sobre as comunidades as quais "policlavam" socialmente, o poder pastoral começa a buscar uma outra alternativa na tentativa de se encontrar um padrão de liderança e de administração do corpo social. Partindo, dessa maneira, de uma configuração mais robusta e com alcance hegemônico sobre esta corporeidade. Então, com a incompatibilidade do poder pastoral em continuar com o seu "rebanho", surge, então, dessa inconstância, o constructo de Estado: "No poder pastoral, o governo era algo distinto do poder governamental, ou seja, enquanto o primeiro apresentava uma racionalidade centrada no pastorado, o segundo localiza sua racionalidade no Estado" (VALEIRÃO, 2009, p. 89). A transição que transferiu o poder pastoral para o Estado, posto que o poder pastoral entrou em colapso na atitude de reprimir individualmente e manter sua predominância, o Estado, dessa forma, surge como uma categoria de cooptação e de controle veemente do corpo

social na maneira como Foucault (2014c, p. 54) discorre no texto *A Filosofia Analítica da Política*, em 1978:

O indivíduo se tornou uma aposta essencial para o poder. O poder é tanto mais individualizante quanto mais, paradoxalmente, ele for burocrático e estatal. Se o pastorado perdeu, em sua forma estritamente religiosa, o essencial de seus poderes, ele encontrou no Estado um novo suporte e um princípio de transformação.

Neste entendimento, o Estado substitui o poder pastoral promovendo uma nova espécie de controle e domínio do *corpus* social, um domínio muito mais específico e sofisticado do que a simples representatividade moralista e unilateral do poder pastoral. O Estado nasce como um modelo capaz de envolver qualquer aspecto e qualquer categoria da sociedade, não permitindo que nenhum indivíduo escape ao seu controle de caráter supremo. E que, em sua configuração de alto domínio, poderá englobar todos os eixos os quais fundamentam os meandros do dito “poder estatal”, ou seja: escolas, residências familiares, quartéis, fábricas e todo o tipo de recinto. Uma tarefa impensável no regime linear do poder pastoral.

## 2.4 O advento do Estado

O surgimento do Estado<sup>24</sup> promove, pois, a incorporação do domínio e da disciplina que se tornou ineficiente sob o comando do poder pastoral, assim como das ordens religiosas. O Estado emerge, então, como o proponente capaz de transformar os indivíduos de forma imperativa no interior de uma sujeição que atinge de forma geral todas as áreas da sociedade: “O Estado é, para Foucault, senão uma expressão possível - e historicamente datada - das formas que puderam tomar as relações de poder” (REVEL, 2011, p. 56). Numa perspectiva marxiana, o Estado se estabelece como uma representatividade capaz de sustentar em si próprio o poder que rege e que subsidia todos os polos da sociedade<sup>25</sup>: as escolas, os quartéis, as casas de correção, os sanatórios, são todos exemplos de locais onde o Estado atua

<sup>24</sup> O Estado a que se refere Foucault é o “Estado Moderno”, isto é, que surgiu a partir do esfacelamento do poder pastoral como engrenagem política dominante dos grupos que residem na sociedade. É aqui, nesta concepção Moderna de Estado, onde as práticas e as instituições perfazem seu intuito, suplantadas pelo Estado, na experiência de controle e vigilância dos corpos individuais que circundam o campo sociológico.

<sup>25</sup> Na introdução à obra *A Verdade e as Formas Jurídicas* é esclarecida a diferença entre a forma como Marx teoriza o poder, tendo o Estado como “personagem soberano” do qual todo o poder emana e, sistematicamente, domina de forma superior a sociedade, contrapondo-se à ideia de Foucault (2013g, p. 9) de uma “microfísica do poder”, à medida que o Estado é apenas uma das estruturas de representação dos microssistemas de poder.

mantendo uma relação de poder com os sujeitos que adentram estes estabelecimentos, designando regramentos e normas para modular seus respectivos comportamentos. Do mesmo modo, tratando-se de uma perspectiva foucaultiana, o poder atua na estrutura de micropoderes, espalhados pelo campo sociológico na cultuação das relações de poder: “As relações de poder-saber não são formas dadas de repartição, são ‘matrizes de transformação’” (FOUCAULT, 2013a, p. 110) e que funcionam no engajamento no processo de gestão do corpo social e, duplamente, os corpos individuais:

O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E “o” poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição 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, 2013a, p. 103).

Retomando a contraposição a Marx<sup>26</sup>, com relação à concepção de Estado como superestrutura, da qual emana o poder, Foucault possibilita a reflexão sobre as várias instâncias que ascendem como armações que convergem às relações de poder. Isto é, transformam o sujeito e o disciplinam com a ajuda dos discursos cabíveis à subjetivação e à reinserção do indivíduo na sociedade a partir da produtividade do poder que o gesta. O que o condiciona e também o reposiciona no espectro social, ante a precaução econômica da urgência da produção maximizada proposta pelo capitalismo. Essa atuação do poder no corpo social, e conseqüentemente no corpo do indivíduo, o torna um tipo de “complexo-corporífico-político” que recrudescer a intenção do *status quo* de manutenção da sociedade sob o sustentáculo da regra. Do mesmo modo que da normatividade social, especialmente estruturada para a defesa e para a sustentação da base econômica da sociedade: “É fato que, sem que nenhuma violência se exerça, as pessoas se conformam às regras, seguem os costumes que lhe parecem evidentes” (VEYNE,

---

<sup>26</sup> Em um fragmento textual de uma de suas obras mais conhecidas, *O Capital*, publicada em 1867, no Primeiro Volume do mesmo livro, Marx explica a funcionalidade da absorção e potencialização da força física do indivíduo, no que tange à forma como se “negocia” o tempo de trabalho entre o empregado e o empregador, exemplificando um modo muito específico de dominação e cooptação, o qual Marx (1996, p. 98) critica de maneira veemente: “O que o operário vende não é diretamente o seu trabalho, mas a sua força de trabalho, cedendo temporariamente ao capitalista o direito de dispor dela. Tanto é assim que, não sei se as leis inglesas, mas, desde logo, algumas leis continentais fixam o máximo de tempo pelo qual uma pessoa pode vender a sua força de trabalho. Se lhe fosse permitido vendê-la sem limitação de tempo, teríamos imediatamente restabelecida a escravatura. Semelhante venda, se o operário vendesse por toda a vida, por exemplo, convertê-lo-ia em escravo do patrão até o fim de seus dias.”

2011, p. 167). Pragmaticamente, tal tecido estrutural funciona da subsequente maneira: relações de poder (global)/jogos de poder (instituições)/*status quo* (resultado das práticas, como razão e desrazão)<sup>27</sup>. O Estado<sup>28</sup>, assim, é acomodado como estrutura significativa da “materialização do poder” que sustenta com sucesso a mística do poderio intransigente e sobrenatural do poder no espaço social e na vida dos indivíduos. Por isso, um feitiço de controle social audacioso e irremissível, como apresentado no curso *Nascimento da Biopolítica* na aula de 31 de janeiro de 1979:

O Estado nada mais é que o efeito, o perfil, o recorte móvel de uma perpétua estatização, ou de perpétuas estatizações, de transações incessantes que modificam, que deslocam, que subvertem que fazem deslizar insidiosamente, pouco importa, as fontes de financiamento, as modalidades de investimento, os centros de decisão, as formas e os tipos de controle as relações entre as autoridades locais, a autoridade central, etc. Em suma, o Estado não tem entranhas, como se sabe, não só pelo fato de não ter sentimentos, nem bom nem mau, mas não tem entranhas no sentido de que não tem interior. O Estado não é nada mais que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas (FOUCAULT, 2008a, p. 106).

Nessa situação, a figura do Estado passa a continuar o processo de ampliação do trabalho realizado, em primeira instância, pelo poder pastoral, de controle e de disciplina do corpo social. O Estado começa, então, a suplantar o *corpus* social e a maximizá-lo e, ao mesmo tempo, reprimi-lo, sustentando a economia. E isso ocorre no século XIX, com o controle do corpo proletário e, consecutivamente, na biopolítica concretizada pelas teorias socialistas e totalitárias. Dito outramente, é uma espécie de tecnologia globalizada de gerenciamento massivo do corpo social e biológico. No texto *Poder-Corpo*, de 1975, presente na compilação *Microfísica do Poder*, Foucault (2014a, p. 235) examina as implicações do domínio interino do corpo individual:

---

<sup>27</sup> Foucault (2014c, p. 36-54) propõe essa estrutura no texto *A Filosofia Analítica da Política*, onde preconiza uma análise conjuntural e específica de como o poder político se desenvolve e se consolida na sociedade, a partir das relações de poder, dos aparelhos repressivos, das sujeições sobrepujadas no cerne do corpo do indivíduo, assim, toda essa "analítica da política" possui uma teleologia: instaurar padrões normativos que designam as variadas situações que sustentam os diversos binarismos sociais: vida e morte, razão e desrazão, doente e saudável, pervertido e íntegro, etc.

<sup>28</sup> O historiador e arqueólogo francês Paul Veyne, em seu livro *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, corrobora com a projeção do Estado como um protótipo fantasmático que concentra a ideia de poder como um órgão monumental que possibilita a infiltração dos “capilares do poder” em todos os recintos da sociedade (casas, escolas, quartéis, hospitais, etc.). Ele admite que esta alegoria do Estado como “entidade global” dificulta a percepção do poder no panorama de uma microfísica como defende Foucault: “Se deixarmos de formar uma ideia demasiado estreita ou fantasmagórica do poder, se não o reduzirmos ao Estado, ao poder central, esse monstro frio que, dizem alguns, não para de crescer, saberemos avistá-lo em toda a parte” (VEYNE, 2011, p. 167).

O domínio e a consciência do próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... Tudo isso conduz ao desejo do próprio corpo por meio de um trabalho insistente, obstinado, metucioso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio.

No curso ministrado de janeiro a março de 1973, *A Sociedade Punitiva*, Foucault, ao demonstrar a infraestrutura do aparelho estatal<sup>29</sup> na regulação da vida dos indivíduos, ele pressupõe que as instâncias de sequestro (porque sequestram o tempo do indivíduo a fim que ele possa produzir de maneira maximizada e mine seu comportamento ocioso) como a escola, a fábrica, a casa de correção, estas atuam como uma forma de simulacro da sociedade, uma ficção social. Dessa maneira, estas instituições de sequestro, como coloca Foucault, higienizam as pessoas que as constituem com base em uma moral fundamentada no eixo do tecido social que visa a otimizar e à potencializar as forças de trabalho que compõe este mesmo espaço. A sexualidade, por exemplo, é uma categoria de higienização proposta para a moderação e instituição do regramento social no ambiente escolar, delimitando, por exemplo, a heterossexualidade como um contraponto à homossexualidade<sup>30</sup>, à

<sup>29</sup> Em *Eichmann em Jerusalém*, lançado em 1963, Hannah Arendt (1906-1975) também se refere ao termo “aparelho estatal” ao abordar os equívocos jurídicos ocorridos durante o julgamento do réu Adolf Eichmann, numa interessante reflexão sobre a tentativa do aparelho estatal de agir de forma totalizante e global, ao sentenciar e ao punir os chamados “Inimigos do Estado”. Arendt (1999, p. 317) afirma: “Esse é só um exemplo entre muitos para demonstrar a inadequação do sistema legal dominante e dos conceitos jurídicos em uso para lidar com os fatos de massacres administrativos organizados pelo aparelho de Estado. Se olharmos mais de perto a questão veremos sem muita dificuldade que os juízes de todos esses julgamentos realmente sentenciaram exclusivamente com base nos atos monstruosos. Em outras palavras, julgaram com liberdade, por assim dizer, e não se apoiaram realmente nos padrões e nos precedentes legais com que mais ou menos convincentemente procuraram justificar suas decisões”. Citando Schio (2012, p. 68): “O fenômeno do Totalitarismo mostrou à humanidade acontecimentos que não eram passíveis de ser punidos dentro da moldura jurídica existente, pois não há como, humanamente tratando, penalizar quem quer que seja por milhões de mortes da forma como foram realizadas”.

<sup>30</sup> Arendt disserta em sua obra *Origens do Totalitarismo*, de 1951, no capítulo intitulado “Os Judeus e a Sociedade”, acerca da “caça às bruxas” realizada aos homossexuais durante o Regime Totalitário Nazista (1933-1945), evocando a figura do escritor francês Marcel Proust (1871-1922). Proust se reconhecia como homossexual e metade judeu, duas características marginalizadas pela sociedade contemporânea que presenciou a Segunda Guerra Mundial, desse modo, o autor era duplamente marginalizado. Proust viveu antes da ascensão do Governo Nazista, em 1933, entretanto, ele designa, de maneira contundente, o papel do “anormal” na sociedade, pois concentra em si próprio a degradação do fetichismo social sustentado pela homossexualidade e, o fato de se considerar judeu, ambos, encenam o que na época era proclamado sob a nomenclatura de “vícios elegantes”, como evidencia Arendt, ou seja, dois contrapontos essenciais para a estruturação do espaço social, onde as polaridades da anormalidade (enquanto fora da norma) e da normalidade se coadunam. À medida que contemplam o arcabouço teórico necessário à consolidação dos discursos representativos da sociedade sobre o que é permitido e o que deve ser velado. Essa reflexão referente aos “vícios” de Proust demonstra, figurativamente, as desinências de uma sociedade burguesa impulsionada a firmar seus valores morais numa espacialidade social em que o poderio burguês é taxativamente hegemônico e politicamente acirrado. Arendt (1989, p. 102) explica: “A vitória dos valores burgueses

medida que sanciona a primeira como “atividade sexual” que deve ser proibida. Mas, e ao mesmo tempo, é incentivada, pois o reforço desqualificaria a prática da homossexualidade entendida como uma anomalia, uma discrepância da conduta sexual. Essa imposição de um tipo de “heterossexualidade compulsória”<sup>31</sup>, introjeta uma organização que pode ser especificada como um “fetiche social”, um sistema de regulação da sexualidade humana a partir das instâncias que sequestram o tempo dos indivíduos e os mantêm em “cárcere” para o total aproveitamento de sua força física, intelectual e sexual. Na aula de 21 de março de 1973, Foucault (2015c, p. 196) escreveu<sup>32</sup>:

Ora, a partir desse sistema duplo de impedir a heterossexualidade e proibir a homossexualidade, que caracterizava os colégios, difundiu-se certa imagem da sociedade na qual a heterossexualidade seria permitida como recompensa e na qual a homossexualidade era considerada inexistente ou um fenômeno marginal, tão anormal que só podia dizer respeito a um número restrito de indivíduos. No final, a proibição da sexualidade no colégio servia, por um lado, para estabelecer uma norma interna, portanto para dar ponto de apoio a um poder, e, por outro, para difundir uma norma externa: ela apresentava uma imagem fictícia da sociedade, imagem que tinha a função de dar aos indivíduos certa concepção da sociedade na qual eles viviam e, [aos colegiais], certo modelo de comportamento que seria o comportamento deles [na sociedade na qual viveriam].

Essa “ficção da sociedade”, consolidada pelo Estado por meio das instituições de sequestro, visa à solidificação do regramento moral presente no esqueleto do

---

sobre o senso de responsabilidade do cidadão significava a decomposição das questões políticas em fascinantes reflexos. Proust era o verdadeiro expoente dessa sociedade, pois estava envolvido em dois ‘vícios’ elegantes, de que ele, a ‘maior testemunha do judaísmo desjudaizado’, era portador: ao seu ‘vício’ da homossexualidade juntava o ‘vício’ de ser judeu. Na análise e na consideração individual, ambos os ‘vícios’ se assemelhavam”.

<sup>31</sup>A teórica norte-americana Judith Butler possui um trabalho onde problematiza a noção de sexo conjuntamente com a problemática do gênero retomando autores como Jacques Lacan (1901-1981), Foucault (1926-1984), Sigmund Freud (1856-1939) e Julia Kristeva (1941), essencialmente diferenciando as noções de sexualidade e do binarismo de gênero (macho e fêmea). Na sua obra *Problemas de Gênero*, publicada em 1990, Butler idealiza uma noção interessante referente à observância do constructo do sexo na Sociedade Ocidental retomando Foucault, nomeando, assim, o sexo como uma proposta de “acesso à vida do indivíduo” e a sexualidade como uma forma de inteligibilidade do sexo. Quando a autora cita o conceito de “heterossexualidade compulsória”, ela está se referindo à autora e ativista francesa Monique Wittig (1935-2003). Butler (2014, p. 161) escreve acerca do assunto: “A categoria de sexo pertence a um sistema de heterossexualidade compulsória que claramente opera através de um sistema de reprodução sexual compulsória”.

<sup>32</sup> Nesta aula de 21 de março de 1973 (2015c, p. 195-204), do curso *A Sociedade Punitiva*, Foucault intensifica o estudo referente às sociedades disciplinares, na atuação destas na normalização da vida e da subjetividade dos indivíduos para a manutenção dos processos de produção que pretendem manter as bases capitalistas e econômicas da sociedade. Assim, o Estado se torna a figura onipresente em todos os espaços públicos sociais como os hospitais, as escolas militares, as casas de correção, as prisões. Foucault também retoma um assunto o qual havia estudado em *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972) acerca da confissão onde pronuncia: “Evidentemente, não foi a primeira vez que o comportamento individual entrou para o discurso, e não foi necessário esperar essas instituições de sequestração para que esse cotidiano, essa intimidade da existência, fosse efetivamente inserido num sistema de discursividade. No fim das contas, a confissão católica é uma das maneiras de introduzi-lo num tipo de discursividade” (FOUCAULT, 2015c, p. 197).

*status quo*. Dessacralizando, deste modo, essas instituições públicas promovendo uma intervenção na conduta, na subjetividade, e nesta análise, na sexualidade do indivíduo: “O que é tido por verdadeiro se faz obedecer” (VEYNE, 2011, p. 167).

Por isso, Foucault denomina as instituições de sequestro como “instituições de normalização”, as quais incorporam o processo de inserção da norma por um discurso vinculado em institutos públicos. Tais como: as escolas, os hospitais, a prisão, na experimentação de sequestrar o tempo e modelar a liberdade do indivíduo para que esta funcione dentro dos moldes e dos limites estabelecidos por essas mesmas instituições. Opostamente, senão houvesse o “encarceramento” do tempo do indivíduo, seguindo a lógica das estruturas de poder e das instituições de sequestro, a energia e o tempo que poderiam ser utilizados para a produção seriam ambos desperdiçados. Dessa forma, o ócio esgotaria as forças produtivas dos indivíduos, inviabilizando sua potencialidade de produção, repercutindo na estagnação dos sistemas produtivos. É uma forma “engenhosa” de se constituir a figura soberana do Estado, e seu simbólico poderio, para dentro de lugares compartimentados de funcionamento público. Esse processo de higienização atinge não apenas a sexualidade, mas também todo e qualquer comportamento com capacidade desviante, como aquele do sujeito que comete crimes, por exemplo, em relação a possíveis dissonâncias entre indivíduos e a sociedade, pelo que fato de que afetam (os crimes) diretamente os sistemas de produção. Os crimes interferem diretamente nos mecanismos de produção, pelo fato de intercederem na “produção em massa” (que deve ser sempre maximizada), porque os mesmos representam um obstáculo à produção. Uma espécie de travamento, provocando um comportamento subversivo e contraproducente no que afetaria, radicalmente, a economia do campo social. Pois, opor-se e enfrentar o sistema de produção que sustenta a sociedade é colocar-se abertamente contra a mesma, como denota Foucault na aula de 17 de janeiro de 1973, em *A Sociedade Punitiva*:

Há, pois, duas maneiras de se opor à sociedade: exercer certo poder que crie um obstáculo à produção e recusar-se a produzir, exercendo assim, mas de outro modo, um contrapoder que se opõe à produção. [...] Com efeito, a partir do momento em que a sociedade se define como sistema de relações entre indivíduos que possibilitam a produção, permitindo maximizá-la, dispõe-se de um critério que possibilita designar o inimigo da sociedade: qualquer pessoa que seja hostil ou contrária à regra de maximização da produção (FOUCAULT, 2015c, p. 49).

Essa oposição à norma prescritiva com base na potencialização de produção é a “pedra angular” da Sociedade Moderna que deve ser resguardada, possibilitada, estendida e que precisa incorporar no indivíduo uma série de técnicas de vigilância. Assim como de exame para compor um modelo de sujeito capaz de transferir para si mesmo, as mais variadas nomeações referentes à necessidade da sustentação do *corpus* trabalhista da sociedade. Seu corpo deve, impreterivelmente, obedecer a uma série de regulações, de disciplinas, que façam convergir o seu complexo físico de maneira a glorificar e a equilibrar o sistema produtivo econômico. Portanto, seu corpo deve estar adequado a essa mecanização de produção, envolvendo para tal intuito, a higienização de sua sexualidade, o “não-gasto” de sua força física e, como corolário, o sequestro de seu tempo pelas instituições de sequestro. Por conseguinte, a higienização da sexualidade apenas poder ser propiciada por uma instância de sequestro, a qual promulga toda a dominação e imperatividade do Estado na luta constante e perpétua de regulação da vida dos indivíduos. Inclusive, por meio de seus espaços privados (suas respectivas residências domésticas) dessacralizando-os, intervindo em suas vidas e prescrevendo um moralismo capaz de nivelar seus comportamentos. Com uma fundamentação baseada, dessa maneira, em um uso produtivo de suas forças, tempo e subjetividade produzindo saberes destes por meio da tecnologia disponibilizada pelo exame, pela vigilância moralizada do Estado. Na forma como é expressa, nesta entrevista presente no volume IV da Coleção *Ditos e Escritos* intitulada *Conversação com Michel Foucault*, de 1971:

A maneira segundo a qual as sociedades transmitem (extraem) um saber é determinada por um sistema complexo: é um sistema que não foi plenamente analisado, mas que, parece-me, está em vias de explodir – aliás, mais sobre a influência de um movimento revolucionário do que sob o efeito de uma simples crítica teórica e especulativa. Nesse sentido há uma diferença notável entre os loucos e os doentes, de um lado, e os estudantes, do outro; nossa sociedade torna difícil aos loucos, que estão internados, ou aos doentes, que estão hospitalizados, realizarem sua própria revolução; desse modo, é do exterior, por meio de uma técnica de demolição crítica, que precisamos contestar esses sistemas de exclusão dos loucos e dos doentes (FOUCAULT, 2012c, p. 13).

Em uma asserção mais experimental, essa noção de “dessacralização” pode ser estudada sob o conceito de heterotopia<sup>33</sup> elaborado por Foucault, sob a

<sup>33</sup> No texto *Outros Espaços* (2015b, p. 428-438), de 1967, assim como na obra *O Corpo Utópico, As Heterotopias* (que contém duas conferências radiofônicas realizadas em dezembro de 1966, em Paris, sobre a ideia de heterotopia, incluindo um posfácio escrito por Daniel Defert), presente no volume III da coleção *Ditos e Escritos*, redigido por Foucault durante sua estadia na Tunísia para uma

confluência e a intersecção de espaços presentes no campo sociológico. O Estado, como uma forma de “espaço transcendental” em correspondência ao espaço residencial doméstico, por exemplo, invade o espaço privado domiciliar e atua na forma de legislador nas concepções morais da família. A fim, a partir dessa estratégia, de transmitir saberes que são relacionados à prevenção e à contenção, bem como à salubridade do ambiente familiar e cristianizado.

## 2.5 O Estado, o conceito de heterotopia e o núcleo familiar

A ação do Estado intervém de maneira a dessacralizar, o que consistia anteriormente, o recinto sacralizado e cristão do receptáculo do grupo familiar. Assim, desta forma, a heterotopia permite pensar a "confusão" que é acometida pela indissociação do espaço privado e do espaço público, pois o “local familiar” também acaba se tornando uma residência estatal, de controle e de repressão pelas estruturas de poder.

A sexualidade, então, ou a normatividade moderna que a prescreve ao menos, é inserida no interior familiar e difundida protegendo e pretendendo higienizar os membros da família: evitando o incesto, a masturbação compulsiva, a pureza exigida e fomentada antes do casamento. Então, não existem áreas que não sejam, socialmente, subsidiadas pela discursividade estatal e pelo alcance monumental de seu poder. Inaugura-se, assim, uma relação de poder pactuada pelo espaço privado (familiar)<sup>34</sup> e o espaço público (social), algo como uma

---

conferência sobre arquitetura, foi apenas divulgado ao grande público no ano de sua morte, em 1984. Transmitindo o conhecimento do conceito original desenvolvido pelo autor referente à heterotopia, ou seja, os “outros espaços”, que se interligam e tratam acerca das relações entre os indivíduos e as variadas residências temáticas que existem no espaço social: casas, hospitais, cemitérios, prisões, asilos, manicômios, bibliotecas, museus, etc. Duas segmentações desse conceito de heterotopia concernem a uma "heterotopia de crise", em relação à sacralização do ambiente familiar com a iniciação da sexualidade ocorrendo fora do ambiente cristianizado da família (Foucault cita o exemplo dos garotos que frequentam as escolas e nelas iniciam suas experiências sexuais) e as "heterotopias de desvio". As heterotopias de desvio abrangem os espaços destinados a receber os indivíduos que não se adaptaram devidamente à norma social: os loucos, os idosos, os prisioneiros carcerários, todos que transgridem, de alguma forma, a normatividade social compreendida pelo *status quo*. Nesta pesquisa, sobre o dispositivo de sexualidade, pode-se notar que a mesma se vincula em uma crise (pois, precisa ocorrer fora do ambiente sacralizado da família, para não torná-lo impuro) e de desvio (ao mesmo tempo, que, uma sexualidade que não é íntegra, que é pervertida, pode comprometer a estabilidade do espaço social se não for bem higienizada e moderada, o pervertido opõe-se, como seu modo de ser e de agir, ao "bom" funcionamento do Sistema Cristão que subloca o ambiente familiar cristianizado, burguês e monogâmico).

<sup>34</sup> Thomas Hobbes em seu clássico trabalho *Leviatã*, de 1651, uma das obras essenciais para a teorização do chamado “Estado Moderno”, escreve sobre os “corpos regulares, porém ilegítimos” que

representação que poderia ser denominada de “heterotopia de regulação”: “são as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas; são, bem entendido também, as prisões” (FOUCAULT, 2015b, p. 433).

O corpo social, com a “invasão” do Estado no circuito restrito da localidade doméstica, conclama por seus os corpos individuais incrementados com a regularidade moral e institucional promovida pelas instituições de sequestro. Dessa forma, a atuação do poder estatal modela o corpo individual tornando-o apto ao convívio não apenas no ambiente doméstico, mas como também no espaço social (o entorno de convívio entre os seres humanos)<sup>35</sup>. Por essa via, a sexualidade estabelece-se como “ponto de ancoragem” no que tange ao estabelecimento de um termo de conduta, de um ambiente moral que busca instrumentalizar o indivíduo para a vivência na sociedade. Isso, possibilitado a partir de um jogo perpetrado e estimulado pelas instituições de sequestro que interpõe e que projetam a mecânica estatal nas residências domésticas. A sexualidade passa, então, a ser vigiada, problematizada, difundida de forma a tornar-se um tabu no próprio eixo familiar. Como algo restrito ao “quarto dos pais”, à relação monogâmica-heterossexual que interage com o resto da família, assim como também os empregados, e proclama a sanitização imediata e necessária a sexualidade do recinto caseiro. No curso *Os Anormais*, como consta na aula de 5 de março de 1975, é afirmado:

---

se recusam a manterem-se subjugados por um órgão superior, no caso o Estado, e tornam-se errantes perante a legislação a qual renunciam a obedecer, subvertendo o que Hobbes conclama como “autoridade pública”: “Os corpos privados regulares, mas ilegítimos, são aqueles que se unem numa só pessoa representativa sem nenhuma espécie de autoridade pública. É o caso das corporações de mendigos, ladrões e ciganos, destinadas a organizar melhor as suas ocupações de mendicância e de roubo. E o das corporações de homens que se unem, pela autoridade de qualquer pessoa estrangeira, em outro domínio, para a propagação mais fácil de qualquer doutrina, ou para constituir um partido contrário ao poder da república” (HOBBS, 2008, p. 201).

<sup>35</sup> Como uma alternativa teórica pode-se recordar Immanuel Kant (1724-1804) em sua obra *A Paz Perpétua*, no segundo capítulo, quando o autor discute sobre o antagonismo que permeia a relação entre o ser humano e a natureza, em relação à projeção selvagem e brutalizada da liberdade que é concentrada no comportamento do indivíduo. Nesta abstração, Kant alude para a necessidade de uma constituição civil, de um governo capaz de exercer uma contenção sobre a liberdade do sujeito. Ele atenta para a instintividade do ser humano que acaba por criar uma relação indisposta e hostil, entre este e a natureza, por isso, então, a necessidade de uma constituição civil capaz de obrigar o sujeito a moderar-se dentro do espaço social. Como profere Kant (2013, p. 26): “A necessidade é que constrange o homem, tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita, a entrar neste estado de coação; e, claro está, a maior de todas as necessidades, a saber, aquela que reciprocamente se infligem os homens, cujas inclinações fazem com que eles não mais possam viver uns ao lado dos outros em liberdade selvagem”. Ao finalizar o subcapítulo intitulado “Quinta Proposição”, Kant categoriza: “Toda a cultura e toda a arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social são frutos da indissociabilidade que por si mesma é forçada a disciplinar-se e, deste modo, a desenvolver-se por completo, mediante uma arte forçada, os germes da Natureza.” (KANT, 2013, p. 27)

O que está se constituindo é uma espécie de núcleo restrito, duro, substancial, maciço, corporal, afetivo da família: a família-célula no lugar da família relacional, a família-célula com seu espaço corporal, com seu espaço afetivo, seu espaço sexual, que é inteiramente saturado pelas relações diretas pais-filhos. Em outras palavras, não serei tentado a dizer que a sexualidade perseguida e proibida da criança é, de certa forma, a conseqüente formação da família restrita, digamos conjugal ou parental, do século XIX. Direi, ao contrário, que ela é um dos seus elementos constituintes (FOUCAULT, 2010a, p. 216).

A família, nessa conjuntura, assume o papel do Estado, isto é, de manejar a prática do exame e da vigilância em seu próprio circuito, atuando, também como um tipo de “instância reguladora”, neste caso, na imediação doméstica. A sexualidade da criança, dessa forma, é a base da higienização da sexualidade do corpo social familiar na tentativa de se prevenir qualquer má conduta referente à administração da própria sexualidade. Inibindo, assim, os impulsos sexuais e as manifestações que podem se proliferar no íntimo do corpo da criança, algo que poderia ser chamado de uma “gestão do desejo” imposta pela própria família:

Trata-se de constituir uma família-canguru: o corpo da criança como elemento nuclear do corpo da família. Em torno da cama quentinha e duvidosa do adolescente, a família se solidifica. O que poderíamos chamar de a grande, ou, se vocês preferirem, a pequena involução cultural da família, em torno da relação pais-filhos, teve como instrumento, elemento, vetor de constituição, o destaque dado ao corpo sexualizado da criança, ao corpo autoerotizado da criança (FOUCAULT, 2010a, p. 206).

A partir dessa elaboração dos mecanismos de poder: poder pastoral, Estado, a figura da família na estruturação de um projeto de higienização da sexualidade, pode-se compreender que a ingerência destes processos concernem a um tipo de produtividade. Primeiramente, de um modo a concentrar o indivíduo dentro de nichos (como no poder pastoral), formatando-o a partir de uma lógica pastoral-cristã-repressora que estabelece a confissão como poder central na produção dos saberes. Com a transição para um poder mais centralizado, para além do poder soberano, o poder estatal reafirma a importância de se reprimir e produzir o corpo social, de acordo com as propostas produtivas e econômicas. As quais se tornam cada vez mais urgentes com a consolidação do Capitalismo e da viabilização dos indivíduos para sustentar os sistemas de produção. Não basta regulamentar, encapsular a subjetividade do sujeito, necessita-se, também, preparar e docilizar seu corpo para o perfeito aproveitamento de sua compleição braçal e sua produtividade política e econômica. A sexualidade se torna inteligivelmente uma questão de contenção não apenas no que tange à necessidade da higienização do ambiente

familiar, mas também de uma captura das virtualidades sexuais que, se não devidamente tratadas e medicalizadas, podem dizimar o entorno social em um processo vertiginoso de degenerescência. Deste modo, a sexualidade se intensifica como um problema de salubridade pública. Tal como Foucault explicita na aula de 17 de março de 1976, do curso *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976):

A extrema valorização médica da sexualidade no século XIX teve, assim creio, seu princípio nessa posição privilegiada da sexualidade entre organismo e população, entre corpo e fenômenos globais. Daí também a ideia médica segundo a qual a sexualidade, quando é indisciplinada e irregular, tem sempre duas ordens de efeitos: um sobre o corpo indisciplinado que é imediatamente punido por todas as doenças individuais que o devasso sexual atrai sobre si. Uma criança que se masturba demais será muito doente a vida toda: punição disciplinar no plano do corpo. Mas, ao mesmo tempo, uma sexualidade devassa, pervertida, etc., tem efeitos no plano da população, uma vez que se supõe que aquele que foi devasso sexualmente tem uma hereditariedade, uma descendência que, ela também, vai ser perturbada, e isso durante gerações e gerações, na sétima geração, da sétima da sétima (FOUCAULT, 2010b, p. 212).

É exatamente nessa tapeçaria da sexualidade, principalmente no que concerne a sexualidade da criança, que se inscreverá todo o projeto de mapeamento do corpo sexualizado infantil o qual, eventualmente, se tornará um corpo sexual adulto. Para além da vigilância familiar que, atua primariamente no comando da contenção das “sexualidades periféricas” do eixo parental, a corporeidade sexual da criança iniciará um processo de tentativa de rastreamento de uma inteligibilidade sexual. Então, se é explícito que o comportamento infantil, desenvolve esse “conhecimento precoce” referente à própria sexualidade, deste modo, esta subjetivação precisará ser resguardada, estudada, medicalizada, patologizada e sua origem investigada na Modernidade (século XVIII e início do século XIX). Pelo fato de que este processo de racionalização da sexualidade humana, a qual inicia seu procedimento genuíno de conhecimento na infância, precisará ser regulamentado para o controle de anomalias, controle do desejo, observância do instinto humano (sempre propenso a ultrapassar barreiras), assim como medidas salutaras de contenção. Nunca houve tanto interesse, seja médico ou pedagógico, sobre a sexualidade do que quando se trata dos primórdios da sexualidade do sujeito, onde se encontra em estado bruto na vulnerabilidade da infância. É quando o corpo se torna esse receptáculo de possibilidades, em correspondência à sexualidade, as quais remontam à história de descobertas sexuais do indivíduo: “A sociedade ‘burguesa’ do século XIX e sem dúvida a nossa, ainda, é uma sociedade de perversão explosiva e fragmentada” (FOUCAULT,

2013a, p. 54). As quais revelam suas vivências, sua constituição familiar, suas experiências infantis e escolares, seu quadro clínico também.

A sexualidade, residindo na superfície abstrata do corpo, dessa forma, torna-se um possível campo de possibilidades de ressonância de toda a conduta sexual presente, assim como futura, a qual o ser humano manifesta e poderá manifestar. Como explica Foucault (2013a, p. 52), em um trecho de *A Vontade de Saber*:

Engajadas no corpo, transformadas em caráter profundo dos indivíduos, as extravagâncias sexuais sobrepõem-se à tecnologia da saúde e do patológico. E, inversamente, a partir do momento em que passam a ser “coisa” médica ou medicalizável, como lesão, disfunção ou sintoma, é que vão ser surpreendidas no fundo do organismo ou sobre a superfície da pele ou entre todos os signos do comportamento. O poder que, assim toma a seu cargo a sexualidade, assume como um dever roçar os corpos; acaricia-os com os olhos; intensifica regiões; eletriza superfícies; dramatiza momentos conturbados. Açambarca o corpo sexual. Há, sem dúvida, aumento da eficácia e extensão do domínio sob controle, mas também sensualização do poder e benefício de prazer.

Esse paradoxo (acerca da proibição e do estímulo do discurso sobre a sexualidade), correspondente a um “supersaber” da sexualidade, organiza-se como um eficiente projeto de higienização da mesma ao dissipar um discurso lacônico sobre as práticas do sexo, a partir da definição de sexualidade. Ou seja, sempre procurar saber mais e falar o máximo possível desta “tônica moderada”, representada pela sexualidade, de comunicar-se incansavelmente sobre a “instituição sexual”, estampada no corpo conceitual da noção de sexualidade.

## 2.6 A *scientia sexualis* e a *ars erotica*

Em *A Vontade de Saber*, epistemologicamente, Foucault propõe um estudo da sexualidade a partir de duas vias as quais correspondem ao modo como ela é debatida globalmente: a *scientia sexualis* (Ocidente) e a *ars erotica* (Oriente)<sup>36</sup>. A

---

<sup>36</sup> Em maio de 1978, em uma entrevista intitulada *Sexualidade e Política*, concedida no Japão, Foucault contrapõe as noções de *scientia sexualis* e *ars erotica* a partir da análise do filme do diretor japonês Nagisa Oshima “O Império dos Sentidos” de 1976. O filme em questão causou frisson por retratar um casal que vive suas respectivas sexualidades de forma plena e sem precedentes, intensificando ambas da forma mais intensa possível. Por se tratar de um conteúdo explícito, Foucault comenta que a película em questão causou controvérsia na França por mostrar a personagem feminina do filme como protagonista na realidade sexual do casal e, de forma preponderante, dominadora e “castrando” o sexo do homem. O Filósofo Francês afirma que, analisando a *ars erotica* que embasa o filme, isso resultou em um desconforto no território francês pelo fato da sexualidade no Ocidente ser declaradamente científica e reposicionada como um discurso atravessado pela Literatura, pela Psiquiatria, pela Psicanálise, assim como pela educação. Portanto, não se aborda a sexualidade no Ocidente com uma premissa nos moldes da sexualidade como uma pulsão, um

*scientia sexualis*, a qual conheceu o seu apogeu no século XIX, firma-se no "princípio de racionalização do sexo", de propor um sistema de compreensão lógico quanto à questão da sexualidade. Ou seja, a inteligibilização das práticas sexuais: "O sexo, ao longo de todo o século XIX, parece inscrever-se em dois registros de saber: uma biologia da reprodução desenvolvida sob uma ótica científica/normativa e uma medicina de sexo que obedece a regras diversas" (FOUCAULT, 2013a, p. 63). Em outros termos:

A "sexualidade" é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*. As características fundamentais a essa sexualidade não traduzem uma representação mais ou menos confundida pela ideologia, ou um desconhecimento induzido pelas interdições; correspondem às exigências funcionais do discurso que deve produzir sua verdade (FOUCAULT, 2013a, p. 78).

Este estudo científico, quanto às práticas sexuais, estipula um discurso intelectualizado do sexo a partir de práticas médicas, psiquiátricas e também uma profunda análise que se concentra na projeção linguística da sexualidade: como um princípio inteligível a ser compartimentado pelas Ciências Biológicas e Humanas. Na outra extremidade, a *ars erotica* desloca-se como uma possibilidade de se assimilar o sexo a partir de uma série de práticas que pretendem oportunizar e extrair o máximo do prazer das atividades sexuais. Isto é, a potencialização dos prazeres e o reconhecimento do desejo sexual humano: "Na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é por referência a uma lei absoluta do permitido e do proibido" (FOUCAULT, 2013a, p. 65). Sendo o oposto da *scientia sexualis*, que possui um critério de higienização e de racionalização da sexualidade, a *ars erotica* busca uma experimentação do sexo tendo o prazer como "ponto de ancoragem". Direcionando, dessa forma, para a intensificação das práticas que o proporcionam (o prazer), assim como a externalização do desejo e a maximização deste, uma espécie de "arte do prazer". Em termos simples, o tratamento dos impulsos sexuais e dos desejos da carne pelo

---

acontecimento biológico, ou seja, em sua característica mais instintiva e primitiva. Foucault dialoga sobre a interessante sinopse que o longa-metragem japonês aborda, de como a sexualidade no Mundo Oriental é concebida a partir de uma experiência, de uma maximização dos prazeres. Dessa maneira, a vontade é obtida na análise das práticas sexuais enquanto processo empírico e revelador da vida humana. Foucault (2014c, p. 27) comenta: "Para os franceses, o sexo do homem é literalmente o atributo do homem; os homens se identificam com seu sexo, e mantêm relações absolutamente privilegiadas com ele. Este é um fato incontestável. Assim, as mulheres se beneficiam do sexo masculino unicamente no caso em que esse direito lhes é concedido pelos homens, seja porque eles o emprestam ou porque o impõem a elas; daí a ideia de que o gozo masculino está em primeiro plano e de que ele é essencial."

enfoque da libido e de sua experiência como um “reconhecimento de si mesmo”<sup>37</sup>, ocorre que:

*Scientia sexualis* contra *ars erotica*: sem dúvida. Não obstante, é preciso notar que a *ars erotica* não desapareceu completamente da civilização ocidental; nem mesmo ficou sempre ausente do movimento pelo qual se procurou produzir a ciência sexual. Existiu, na confissão cristã, e sobretudo na direção espiritual e no exame de consciência, na procura da união espiritual e do amor de Deus, toda uma série de procedimentos que se aparentam com uma arte erótica: orientação, pelo mestre, ao longo de uma via de iniciação, intensificação das experiências até em seus componentes físicos, majoração dos efeitos através do discurso que os acompanha (FOUCAULT, 2013a, p. 80).

A oposição correlacionada por Foucault entre a *scientia sexualis* e a *ars erotica* corresponde, deste modo, a uma vontade de saber, ou seja, a produção da verdade que é obtida. Bem como alicerçada na investigação que se faz da sexualidade, de suas práticas, de uma medicalização (na ciência sexual) e de um engrandecimento do prazer a partir da fruição do instinto sexual em seu contexto mais primitivo e básico (*ars erotica*). Não se pode negar a intenção, nos dois casos, do trabalho realizado na demanda pelo prazer da verdade, pois, extraíndo-se saberes das práticas que dissecam e que remontam a um discurso referente à

---

<sup>37</sup> Nos volumes seguintes ao primeiro tomo de *História da Sexualidade, A Vontade de Saber*, lançados em 1984: *Uso dos Prazeres e Cuidado de Si*, Foucault retorna à Antiguidade Grega para abordar o tema das práticas sexuais e do exercício relacionado a estas que ele intitulou de *aphrodisia*, ou, as “obras do amor”, “as práticas de Afrodite”. Esse conceito foi primeiramente abordado no curso de 1980-1981 *Subjetividade e Verdade*: a noção de *aphrodisia* trata da maximização e do excesso do prazer no cotidiano grego antigo. Foucault remonta a figuras notáveis como Sócrates, Platão e Aristóteles para compor sua tese sobre a estruturação do comportamento sexual grego a partir da potencialização do prazer, expondo na *chresis* a forma como o exercício e a atribuição de papéis sexuais moldavam as vidas dos componentes da *polis* grega. O cuidado de si, como Foucault explica no resumo do curso *Subjetividade e Verdade* (1997, p. 107-115), é um “prolongamento do conceito de governamentalidade” (REVEL, 2011, p. 138) e se fundamenta em uma autoconstituição do ser por si próprio, na maneira como Judith Revel expõe o cuidado de si, denotando sua característica de composição de uma identidade única e singularizada a partir das técnicas de um conhecimento de si, ela pressupõe a evocação de um *ethos* pela possibilidade que o indivíduo possui de encontrar subterfúgios para poder constituir a si mesmo de forma original. Foucault expõe em *O Uso dos Prazeres* sobre a apropriação disseminada pela moral cristã na “punição da carne” e na “ocultação da sexualidade” à medida que recoloca o sexo em uma “redoma cristianizada”, ortodoxa e biológica. O cuidado de si, então, seria uma tentativa de “romper as amarras” que a moral cristã recoloca sobre o indivíduo fazendo-o suprimir seus desejos, tornando sua sexualidade um mecanismo de autorretenção e de autoconcepção moralmente repressiva. Como um “governo de si próprio”, o cuidado de si também intercala um “governo sobre os outros”, pois era dessa forma que se podia governar bem uma cidade pressupondo que o soberano sabia cuidar bem de si próprio, daí então sua importância para a compreensão estrutural e política da Sociedade Grega Antiga. Em *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982), o autor traz a figura do Sócrates como o grande precursor do ideal do cuidado de si, como um indivíduo que instiga os outros, interpelando-os, sobre os cuidados que mantém com suas mentes, almas e corpos. Como Foucault (2012a, p. 83) expressa em *O Uso dos Prazeres*: “A relação com os desejos e com os prazeres é concebida como uma relação de batalha: é necessário se colocar, em relação a eles, na posição e no papel do adversário, tanto no modelo do soldado de combate, como no modelo do lutador em um concurso”.

sexualidade, obtém-se a forma de um saber e, como resultado, a verdade. No texto *A Casa dos Loucos*, de 1975, afirmou-se acerca da verdade:

Pode-se, portanto, supor em nossa civilização, e no decorrer dos séculos, toda uma tecnologia da verdade que a prática científica e o discurso filosófico pouco a pouco desqualificaram, recobriram e caçaram. A verdade não é da ordem daquilo que é, mas do que ocorre: acontecimento. Ela não é constatada, mas suscitada: produção em um lugar apofântico [...] Desse acontecimento assim produzido ao indivíduo que o espreitava e que foi surpreendido por ele, a relação não é do objeto ao sujeito de conhecimento, é uma relação ambígua, reversível, belicosa, de mestria, de dominação, de vitória: uma relação de poder (FOUCAULT, 2014d, p. 310-311).

A vontade de saber localiza-se exatamente no prazer, no fetiche da empreitada pela verdade e a institucionalização do sexo como uma primitividade a ser isolada, estudada, medicalizada, racionalizada, invertida, biologizada e exposta como uma discursividade concernente a uma inteligibilidade. A qual subjaz o indivíduo em seu mais imutável estado de subjetivação, de desejo, de confissão e de pertencimento social. A sexualidade constitui-se como uma sistematicidade que ocasiona a viabilização de uma higienização política e produtiva da racionalidade humana. Com fins de ambientar o indivíduo na “espiral social e econômica” (a qual o refreia): “E, no caso específico da sexualidade, constituir uma ‘economia política’ de uma vontade de saber” (FOUCAULT, 2013a, p. 83). Em um fragmento da aula inaugural de Foucault no *Collège de France*, sob o título de *A Ordem do Discurso*, o teórico comenta acerca do caráter inteligível e insidioso do discurso na produção subjetiva do indivíduo:

O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si (FOUCAULT, 2013e, p. 46).

O discurso é uma das maneiras de se disseminar a sexualidade na categoria de um signo capaz de solidificar uma linguagem sobre a conduta, o comportamento, o instinto, o prazer e as múltiplas formas do indivíduo subjetivar suas práticas sexuais. De todo o modo, o discurso institui regras, normas, técnicas disciplinares que, em correspondência ao estudo da sexualidade, fomentam a estrutura de controle, de censura e embaraço quanto à sexualidade e à constituição do sexo. Assim como, os efeitos destas atividades no corpo humano e em seu pensamento.

## 2.7 As patologias sexuais e o saber-poder da Medicina e da Psiquiatria

Sobre as tecnologias que constituem os saberes sobre a sexualidade, no campo da patologia, Foucault disserta que a histeria (no século XIX) instituiu uma formulação patológica defendida por médicos e psiquiatras como um arquétipo de diagnóstico sobre a sexualidade feminina. Onde se percebe, neste momento, a sexualidade da mulher no reconhecimento de uma medicalização de uma doença, tendo como base a histeria, no requerimento de uma imprecação do corpo feminino e da sexualidade subjugada da mulher: “O corpo da mulher foi analisado como estando completamente saturado de sexualidade” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 225).

No início da obra *O Nascimento da Clínica*, de 1963, Foucault alude ao caso de uma mulher que sofria de histeria e foi analisada incansavelmente pelos médicos da época, sendo submetida a métodos que pudessem “expurgar” a doença sexual que a acometia. No referente caso, a mulher foi tratada da seguinte maneira: “Em meados do século XVIII, Pomme tratou e curou uma histérica fazendo-a tomar ‘banhos de 10 a 12 horas por dia, durante 10 meses’ [...]” (FOUCAULT, 2015a, p. 7)

<sup>38</sup>.

A histeria representou, então, um dos grandes pilares epistemológicos no estudo referente à sexualidade, racionalizando o corpo histérico feminino, a sexualidade da mulher, no atributo de uma medicalização. Pode-se compreender aqui a temática da sexualidade sendo interpelada como uma problemática médica, um efeito de uma patologia que se origina e se fundamenta no corpo individual. Neste caso, o da mulher, a qual precisa ser hospitalizada, tratada, medicada e patologizada: “Foi aquilo que trouxe o corpo da mulher para os discursos analíticos da medicina, através destes discursos médicos, a saúde da mulher e a saúde da população, são unidos na mesma conjunção de saber, de poder e de materialidade do corpo” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 225). Essa foi uma das formas possíveis de se constituir a sexualidade ante a manifestação de uma possível portadora de

---

<sup>38</sup> O relato que Foucault (2015a, p. 7) evoca de Pomme é apresentado da seguinte forma: “Ao término desta cura contra o ressecamento do sistema nervoso e do calor que o conservava, Pomme viu ‘porções membranosas semelhantes a pedaços de pergaminho molhado... se desprenderem com pequenas dores e diariamente saírem na urina, o ureter do lado direito se despojar por sua vez e sair por inteiro pela mesma via’. O mesmo ocorreu ‘com os intestinos, que, em outro momento, se despojaram de sua túnica interna, que vimos sair pelo reto. O esôfago, a traqueia-artéria e a língua também se despojaram e a doente lançara vários pedaços por meio do vômito ou de expectoração”.

doenças que se desenvolvem no interior do corpo individual e que precisam ser controlados. Articulado, deste modo, uma higienização na tentativa de extirpar o patógeno que possui o mesmo e desestabiliza-o biologicamente. Portanto, a sexualidade tratada sob a premissa da doença, da insalubridade e das inferências biológicas. Ou seja, um processo de individualização do complexo físico, a partir do estudo de sua estrutura patológica, como Foucault (2000, p. 66) pontua no livro *Doença Mental e Psicologia*<sup>39</sup> de 1954:

Finalmente, a doença pode atingir o homem na esfera individual onde se desdobra a experiência de seu corpo próprio. O corpo deixa, então, de ser o centro de referência em torno do qual os caminhos do mundo abrem suas possibilidades. Ao mesmo tempo a presença do corpo no horizonte da consciência altera-se.

Pode-se adentrar, nesse momento, na questão do protagonismo da Psiquiatria<sup>40</sup> (também no que se relaciona à psiquiatrização dos prazeres) não na categoria de uma instância terapêutica, mas no modo de uma iminência da higiene pública e da necessidade de se assear o espaço social. Para a melhoria do convívio e da relação entre os indivíduos e, como desfecho, dos sistemas de poder: “O fracasso no cuidado com a sexualidade poderia levar a um perigoso declínio da saúde da célula familiar e de todo o corpo social” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 226). Foucault direciona para a passagem que acontece do corpo social-político conceituado sob a referência teórica de Hobbes, de “um poder jurídico”, para este mesmo complexo físico que socializa, indaga, agora, sob o reflexo da Psiquiatria<sup>41</sup>,

<sup>39</sup> Didier Eribon que escreveu a biografia *Michel Foucault (1926-1984)*, publicada em 1989, explica que este livro sofreu uma grande mudança quando foi lançado (em 1954) tendo sido intitulado, primeiramente, de *Doença Mental e Personalidade*, demonstrando o descontentamento de Foucault com a publicação e proibindo que ele fosse relançado. Em 1962, como afirma Eribon, o autor o modificou e o rebatizou de *Doença Mental e Psicologia*: “Foucault não permite que se reedite esse livro. E em 1962, após a publicação de *Folie et déraison*, lhe dá uma nova versão intitulada *Maladie mentale et psychologie* (Doença mental e psicologia). Uma versão em que modifica todo o final.” (ERIBON, 1990, p. 83)

<sup>40</sup> O dossiê realizado por Foucault e por sua equipe que originou a obra *Eu Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, publicada em 1973, revela a história do rapaz de 20 anos que assassinou seus parentes sob o pretexto de libertar seu pai de um casamento fracassado que o entristecia. Esse acontecimento é um exemplo sobre o processo de salubridade sofrido pelo personagem em questão (Rivière) e a maneira como sua vida foi analisada pela polícia, pela psiquiatria, pelo poder jurídico a fim de constituir um perfil que pudesse comprovar que ele possuía, desde os primórdios de sua existência, assim como em sua ancestralidade, características que indicavam um comportamento psicopático e anômalo. Num trecho do livro Foucault (2013f, p. 163-164) comenta: “Rivière é originário de uma família em que a alienação mental é hereditária. O irmão de sua mãe morreu alienado, depois de ter apresentado, durante toda a vida, vários dos mesmos atos de loucura que vamos brevemente assinalar em seu sobrinho, como, entre outros, o horror pelas mulheres. Dois de seus primos irmãos apresentaram numerosos e habituais sintomas de loucura”.

<sup>41</sup> É na obra *Os Anormais* que Foucault tratará dos psiquiatras que, não apenas se emanciparam da Medicina, mas que também transcenderam sua especialidade como vínculo de higiene pública, neste

como projeto sanitário e purificador do corpo social-biológico. A patologização da corporeidade civil é oportunizada pela ascensão da psiquiatria, no fim do século XVIII, e designa um novo paradigma: o médico como titular do controle social com fins de higienização e de manutenção do espaço público. Na pretensão de evitar uma tragédia biológica e cívica e, também, como uma entidade jurídica capaz de absorver, em seu ofício, duplamente, os núcleos da biologia e do poder jurídico. Isto é, no exercício tecnológico de correção e de conservação do *corpus* social, ou seja, a condição de uma higiene sócio-biológica-moral. Tal como Foucault (2014c, p. 9) afirma no texto *A Evolução da Noção de “Indivíduo Perigoso” na Psiquiatria Legal do Século XIX*, de 1978:

O “corpo” social deixa de ser simples metáfora jurídico-política (como a que encontramos no *Leviatã*) para surgir como uma realidade biológica e um campo de intervenção médica. O médico deve ser então o técnico do corpo social, e a medicina, uma higiene pública. A psiquiatria, nas viradas dos séculos XVIII e XIX, conseguiu sua autonomia e se revestiu de tanto prestígio pelo fato de ter podido se inscrever no âmbito de uma medicina concebida como reação aos perigos inerentes corpo social.

A medicalização do corpo social, e a resultante no corpo do indivíduo, possibilitam a interação das Ciências Biológicas, neste caso a Medicina e, precisamente, a Psiquiatria, nos entremeios da realidade materializada e sociológica do sujeito, descrevendo seus modos de vida, seus hábitos de higiene, suas condutas comportamentais e mentais, assim como, sua sexualidade. A possibilidade de medicalizar e de patologizar a sexualidade alavanca as relações de poder a um novo nível, isto é, de conexão com as aparelhagens do poder. Pois, dessa forma, intensifica-se a ideia de que a Medicina não possui conclusivamente, em todo o período de sua existência, um princípio terapêutico<sup>42</sup>. A Medicina, nesse viés, é

---

momento, no fim do século XVIII, a psiquiatria é autoelevada a uma ciência independente da Medicina. Do mesmo modo que Foucault (2010a, p. 137) determina na aula de 12 de fevereiro de 1975: “Mas, ao mesmo tempo, que, temos essa abertura quase indefinida, que permite que a psiquiatria se torne a jurisdição médica de qualquer conduta, a referência a esse eixo voluntário-involuntário vai possibilitar um novo tipo de congeminção com a medicina orgânica. Entre os alienistas, o que assinalava que a psiquiatria era uma ciência médica é que ela obedecia aos mesmos critérios formais: nosografia, sintomatologia, classificação, taxonomia”.

<sup>42</sup> Em sua única obra (de 1963), dedicada à literatura (também escrita a partir dos vieses da Filosofia e da Psicologia), *Raymond Roussel*, antes de comentar a obra literária de Roussel que nomeia a obra, *Raymond Roussel (1877-1933)*, ele descreve o processo de higienização pelo qual o artista em questão foi submetido. Ensaísta, romancista e um dos precursores do surrealismo, Roussel sofreu um processo de higienização devido a seu uso abusivo de drogas e, também, pelo fato de ser homossexual. Considerado um gênio após a sua morte, Roussel foi alçado à categoria de prodígio pelo primor e vanguarda de sua obra, densa e provocadora. Foucault (1999, p. 147) descreve o autor francês poeticamente e denotando seus transtornos patológicos físicos e mentais: “A angústia do significativo, é isso o que faz do sofrimento de Roussel a solitária revelação do que há de mais

projetada como uma manobra, uma tecnologia capaz de interpor vias de acesso ao corpo da sociedade e ao corpo do indivíduo propiciando a atuação dos capilares do poder em todas as suas instâncias<sup>43</sup>. Desse modo, de maneira imediata, constata-se que não há âmbito ou pessoa na sociedade que consiga fugir ou resistir às amarras do poder e de suas mecanizações de alcance sobre-humano e irrecusáveis. No trecho de uma entrevista concedida no ano de 1975, nomeada de *Hospícios. Sexualidade. Prisões*, disponibilizada no volume VII da coleção *Ditos e Escritos*, Foucault (2011b, p. 311), caracteriza o poder de maneira a expô-lo como um “fetiche”, um produtor de desejo e facilitador do prazer<sup>44</sup>:

O aparelho psiquiátrico não foi feito para curar, mas para exercer um poder determinado sobre uma certa categoria de indivíduos. A análise, porém, não deve se deter aqui. Ela deve mostrar que o poder é ainda muito mais péfido do que isso: ele não consiste apenas em reprimir – impedir, opor obstáculos, punir -, mas penetra ainda mais profundamente do que isso ao criar o desejo, ao provocar o prazer, produzindo saber.

Após essa investigação da Psiquiatria e de sua particularidade social/sanitária é preciso, simultaneamente, refletir sobre como Foucault apreende a concepção do corpo do indivíduo que se fraciona de duas formas: a análise a partir do prisma marxiano do “corpo para o trabalho” e a reapropriação do corpo por meio da sexualidade, no modo como expressa Castro<sup>45</sup>. O reconhecimento de si próprio, de sua identidade sexual, para além da esfera reprodutiva focada na heteronormatividade (solidificação do *status quo*), possibilita a reflexão de outras

---

próximo em nossa linguagem. Que faz da doença desse homem nosso problema. E que nos permite falar dele a partir de sua linguagem”.

<sup>43</sup> Em uma clara tentativa de diagnosticar o problema da liberdade que acomete a aparente inacessibilidade das relações de poder, Paul Veyne (2011, p. 168) pondera: “Em parte alguma podemos escapar às relações de poder: em compensação, sempre podemos, e em toda a parte, modificá-las; pois o poder é uma relação bilateral; ele faz par com a obediência, que somos livres (sim, livres) para conceder mais ou menos com resistência”.

<sup>44</sup> Nesta mesma entrevista, Foucault faz uma contundente crítica a Freud com relação à negação de um poder de natureza unilateralmente excludente e punitivo. Ele disserta: “Nesse sentido, é muito difícil livrar-se do poder, pois, se sua função se limitasse a excluir, impedir ou punir, como um supereu freudiano, uma tomada de consciência seria suficiente para suprimir os seus efeitos, ou ainda subvertê-lo. Penso que o poder não se contenta em funcionar como um supereu freudiano. Ele não se limita a reprimir, a demarcar o acesso à realidade, a impedir a formulação de um discurso: o poder trabalha o corpo, penetra no comportamento, mistura-se com o desejo e o prazer” (FOUCAULT, 2011b, p. 311). O autor também desenvolve uma outra crítica a Freud no curso *A Sociedade Punitiva*, na aula de 28 de março de 1973, sobre a análise da sociedade sob o aspecto do desejo, isto é, Foucault coloca que investigar o *corpus* social apenas sob esta perspectiva epistemológica causa um tipo de “opacidade social”: “Creio que se dá facilmente opacidade ao campo social quando se consideram nele apenas a produção e o desejo, a economia e o inconsciente; há, na verdade, toda uma margem que é transparente à análise e pode ser descoberta quando se estudam as estratégias de poder” (FOUCAULT, 2015c, p. 214).

<sup>45</sup> Conferir o verbete “Sexualidade” no *Vocabulário de Foucault* do mesmo autor (2016, p. 398-403).

possibilidades de orientações (como a lésbica, bissexual, homossexual, neutra, panssexual).

## 2.8 A higienização burguesa e o corpo supliciado (vigiado)

A apreensão correspondente à consideração de Marx do “corpo para o trabalho” afirma que a estrutura física, na premissa proletária, tem uma função estrita para a produção e para a consolidação do sistema de produção, isto é, pode ser “aproveitado” na centralidade dessa ideia de “corpo máquina”. Concepção esta defendida pelo Capitalismo. No outro extremo, encontra-se a ideia de reapropriação do corpo individual com fundamento na sexualidade, a qual vai de embate a esta defesa de um corpo determinado como força de trabalho<sup>46</sup>:

Mas, a partir do momento em que o poder produziu esse efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, da saúde contra a economia, do prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo porque ele é atacado (FOUCAULT, 2014a, p. 235).

A sexualidade desempenha a função de transpor o corpo para uma instância de individualidade e de subjetivação a fim de designar uma identidade própria para o sujeito e ainda assim adquirir um saber desta ação. Porém, ao mesmo tempo, que a sexualidade permite essa “retomada do corpo individual”, também se torna suplantada pelas instâncias de controle das instituições (nomeadas por Foucault com o título de “instituições de sequestro”)<sup>47</sup> e das práticas que reapropriam para si o discurso do que “deve ser dito” a respeito da sexualidade: a escola, o hospital, a prisão, a fábrica, o manicômio, a Psiquiatria, a Medicina. Todos estes são terrenos que desenvolvem em seus centros epistemológicos o “discurso da verdade”

<sup>46</sup> No verbete *Sexualidade* (2016, p. 398-403), Castro descreve as duas formas de concepção do corpo: como “força de trabalho” e a sexualidade como “reapropriação”. Um dado importante levantado pelo autor é como essa “retomada do corpo individual”, por meio da subjetivação pela sexualidade, permitiu a legitimação de muitas lutas pelos direitos das mulheres e dos homossexuais, por exemplo. É compreensível, então, porque o pensamento de Foucault é incessantemente evocado por várias correntes (tal como o Feminismo) para a legitimação de seus respectivos discursos.

<sup>47</sup> Foucault refere-se às chamadas “instituições de sequestro”, também, na “Quinta Conferência” proferida na UFRJ-BRASIL, em maio de 1973, que resultou na obra *A Verdade e as Formas Jurídicas* (2013g, p. 103-123). As instituições de sequestro (neste caso a fábrica, a escola, a prisão, entre outras) são recintos que “sequestram o indivíduo” assenhorando-se de seu tempo e impulsionando-o a uma superprodução em massa, evitando assim a ociosidade. Estes lugares tem a função-mor de tornar exponencial não apenas o tempo, mas também a força física do indivíduo, obrigando-o a seguir regras, horários, diminuindo, reduzindo sua liberdade.

referente à sexualidade e existem, porque são formas de intermediar as relações de poder entre o Estado e os indivíduos. Os quais residem na sociedade, também como uma preocupação da burguesia no tratamento do corpo individual e das possíveis insalubridades do proletário, como demonstrado nas conferências de *A Verdade e As Formas Jurídicas*:

A razão é que o patronato não suportava a devassidão operária, a sexualidade operária. Pode-se perguntar, igualmente, porque os hospitais, psiquiátricos ou não, que são feitos para curar o comportamento sexual, a atividade sexual é proibida. Pode-se invocar um certo número de razões de higiene. Elas são, no entanto, marginais com relação a uma espécie de decisão geral, fundamental, universal que um hospital, psiquiátrico ou não, deve se encarregar não só da função particular que exerce sobre os indivíduos, mas também da totalidade de sua existência. Por que nas escolas não se ensina somente a ler, mas se obrigam as pessoas a se lavar? Existe aqui uma espécie de polimorfismo, de polivalência; de indiscrição, de não-discrição, de sincretismo dessa função de controle da existência (FOUCAULT, 2013g, p. 117)

Um importante exercício de higienização pode ser vislumbrado na forma como a burguesia “manejava” o corpo do proletário: em uma primeira abordagem, possui uma preocupação direcionada para a vinculação de seu tempo de trabalho ao uso excessivo de sua força visando a uma produção superestimada. É imprescindível verificar que o corpo do indivíduo, no rastreamento de “corpomáquina”, não tem sua singularidade esquadrihada e investigada a fim de possibilitar sua individualização. Com a preocupação direcionada à sexualidade do indivíduo que trabalha, há uma precaução com sua higienização física e sexual para evitar a contaminação e a disseminação de doenças e, como consequência, do desperdício de sua força e de seu tempo de trabalho, pelo fato de que a produção não pode nunca cessar, e deve ser quantitativa:

A partir de um momento, os problemas de mão de obra colocados de outra forma, teve-se a necessidade de proteger, o mais tempo possível, os operários empregados e percebeu-se que valia mais fazer um operário trabalhar intensamente, durante oito, nove, 10 horas, do que matá-lo, fazendo o trabalhar 14, 15, 16 horas. O material humano, constituído pela classe operária, foi, pouco a pouco, considerado como uma fonte preciosa, de que não era necessário abusar (FOUCAULT, 2010d, p. 163).

Apoiada nessa acepção que Foucault realiza sobre a higienização no corpo de cada proletário que em um campo primário (a transformação do corpo do proletário a partir da higiene deste) revela a forma como a burguesia arrebatava este organismo. Extraíndo, nesta ação, o máximo possível de sua força e energia, para depois reaproveitá-lo a partir de suas funcionalidades, preservando-as. E firmando,

dessa maneira, uma espécie de “segurança do trabalho”, assente em uma salubridade do corpo individual do operário com extensão em sua qualidade.

Pode-se opor, então, a concepção da técnica utilizada nos regimes de soberania do suplício do corpo, pois em um regime de soberania, o corpo que é singular “flutua” na superfície da sociedade. Ou seja, não possui qualquer tipo de relevância estatal, política, ou econômica: o “proprietário” deste corpo é o rei que pode vir a fragmentá-lo, despedaçá-lo, pulverizá-lo, supliciá-lo publicamente e exterminar qualquer traço de humanidade que este pudesse possuir (também na tentativa de se evitar que crimes fossem cometidos na comunidade dos súditos do rei). Com o exercício do exame, da vigilância, influenciada pelo panoptismo de Jeremy Bentham<sup>48</sup>, com o imediatismo da ascendência das práticas disciplinares e das instituições de sequestro, o corpo singularizado passa a ser somático. Isto é, assujeitado, monetizado, disciplinado e habilitado para produzir, bem como para amparar os pilares econômicos do campo sociológico e o poder político que transpõe este corpo para o interior da aparelhagem estatal. Tem-se, dessa maneira, um corpo dócil, útil e disciplinado, capaz de concentrar em si próprio a mecânica social subsidiada pela norma e pela sociedade de normalização<sup>49</sup>. Num trecho de *Vigiar e Punir*, de 1975, Foucault expressa (2013b, p. 66):

É preciso sem dúvida aproximar dessa literatura as “emoções de cadafalso” onde se defrontavam através do corpo do supliciado o poder que condenava e o povo que era testemunha, participante, a vítima eventual e “eminente” daquela execução. A sequência de uma cerimônia que

<sup>48</sup> Jeremy Bentham (1748-1832) é uma figura recorrente e essencial para a compreensão do pensamento de Foucault no que tange aos seus estudos durante a década de 1970, em especial com relação aos seus conteúdos sobre a loucura, a prisão e a sexualidade. Bentham formulou uma categoria de domínio e de vigilância intitulada *Panóptico*, uma construção arquitetônica que permitiria vigiar um conjunto de celas ao seu redor e saber exatamente o que cada encarcerado poderia estar fazendo. Entretanto, os presidiários nunca teriam a certeza de que estariam ou não sendo vigiados, por uma hipotética presença na torre principal da construção, que se encontraria no centro dela. Essa apreensão teórica permite a Foucault evocar, como participante do exame, na tentativa de se extrair saberes dos vigiados, por meio da constante observação dos emparedados. O autor também afirma que a disciplinarização, na Modernidade, acontece na lógica do panoptismo engendrada por Bentham. Em *A Verdade e as Formas Jurídicas* Foucault (2013g, p. 88) argumenta: “O *Panopticon* é a utopia de uma sociedade e de um tipo de poder que é, no fundo, a sociedade que atualmente conhecemos – utopia que efetivamente se realizou. Este tipo de poder pode perfeitamente receber o nome de panoptismo. Vivemos em uma sociedade do panoptismo”.

<sup>49</sup> A sociedade de normalização encontrasse na classe de uma sociedade que disciplina, que dispõe de uma norma e que age no processo de normatização de seus indivíduos com a atuação de práticas que possam extrair saberes e estabelecer regimes de verdade na sociedade. Foucault designa a Sociedade Moderna como uma “sociedade de normalização”, como exposto no curso *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976). Esse tipo de sociedade potencializa a vida biológica do ser humano a partir do poder regulamentar (biológico) e o lança no interior do *corpus* social para que solidifique as bases produtivas e econômicas da sociedade. O Regime Nazista, instaurado em 1933, é um dos exemplos utilizados por Foucault para exemplificar a ideia de uma sociedade que normaliza, segundo o estudo engendrado na aula de 17 de março de 1976 (2010b, p. 201-222).

canalizava mal as relações de poder que pretendia ritualizar. Foi invadido por uma massa de discursos, que continuava o mesmo confronto; a proclamação póstuma dos crimes justificava a justiça, mas também glorificava o criminoso. Por isso os reformadores do sistema penal logo pediram a supressão dos folhetins. Por isso houve, no meio do povo, um tão grande interesse por aquilo que desempenhava um pouco o papel da epopeia menor e cotidiana das ilegalidades. Por isso eles perderam importância à medida que se modificou a função política da ilegalidade popular.

Pode-se constatar a necessidade de ritualização da punição sofrida pelo sujeito, pois este, ao cometer delitos, provoca a instabilidade social. Dessa forma, seu castigo deveria ser público e inibir as outras pessoas de cometê-lo, no modo de uma teatralização do suplício. Da mesma maneira que isso também reforçava o poder transcendental e absoluto do rei quanto ao corpo individual. A partir dessa perspectiva, Foucault buscou demonstrar a displicência com a qual a soberania tratava o corpo do ser humano, pois não havia aperfeiçoamento deste referido corpo no regime de soberania. Por isso, há a necessidade de se pensar, foucaultianamente, a estratégia das práticas e das instituições na preservação do corpo individual e, conseqüentemente, social, para fins econômicos e políticos. Um exercício genuíno de poder, de domínio e de promulgação de novas sanções de controle do indivíduo, por meio de seu corpo. Enclausurando, dessa forma, sua subjetividade, limitando sua liberdade e prescrevendo um "jogo de verdade" (regime de verificação) perante sua sexualidade, ou seja, o acesso definitivo às virtualidades do indivíduo. O poder disciplinar, nesta ótica, age na operação de classificar o indivíduo a partir da ação sobrepujada sobre o seu corpo na competência de uma docilização, de obediência de regras, de higiene corporal e de alargamento da força de trabalho. Como Foucault (2010b, p. 153) expõe na obra em *Em Defesa da Sociedade*, na aula de 25 de fevereiro de 1976:

No fundo, em todos esses empreendimentos dos quais lhes falei, eu lhes citei dois exemplos, tratava-se de quatro coisas: seleção, normalização, hierarquização e centralização. São essas as quatro operações que podemos ver em andamento num estudo um pouco detalhado daquilo que é denominado o poder disciplinar.

Este excerto confirma a necessidade da disciplina que, segundo a compreensão foucaultiana, possui cinco condutas substanciais para um perfeito funcionamento de sua tecnologia. Na aula de 25 de janeiro de 1978, do curso *Segurança, Território População*, Foucault escreve acerca da disciplina: "Ela normaliza (decompõe), ela classifica, ela sequencializa, ela procedimentaliza e, por fim, ela demarca" (FOUCAULT, 2008b, p. 74-75) o corpo, a vida e a subjetividade do

indivíduo. O poder disciplinar, na sociedade de normalização, opera na concepção de um “filtro” que assegura a “seleção” dos indivíduos no campo social, excluindo as pessoas que não se ajustam à norma social vigente. Isso também pode ser observado na figura do anormal presente na sociedade, sendo este o indivíduo que é, e ao mesmo tempo, que nutre em si a peculiaridade da anomalia. Pois, transgredir a regra, a norma.

## 2.9 O personagem do anormal, a loucura e a sexualidade

O personagem do anormal representou, na obra de Foucault, uma temática importante para a concepção do entendimento das regulações do *status quo* e sobre a importância da norma. Esta entendida pelo autor como um dispositivo catalisador e decisivo na manutenção da normatividade social, assim como um dos códigos de rastreamento que descortinam uma verdade sobre o sujeito. A loucura, a título de exemplo, representou um dos âmbitos de maior interesse de Foucault, e por isso, submetidos ao estudo das idiosincrasias perpetradas pela sociedade de normalização. Da mesma forma que o imprudente sexual, tomado de fetiches e de anormalidades sexuais<sup>50</sup>, as quais envolvem seu corpo de pústulas e de impurezas. A loucura, então, revela o que há de mais anormal na sociedade, ou seja, a resistência quanto às normas epistemológicas e morais. Na mesma medida, também, os discursos que insistem em sustentar verdades absolutas e uma desrazão a qual testa todas as ciências revelando a impossibilidade do ser humano de racionalizar qualquer tipo de comportamento, bem como de pensamento. Em *História da Loucura*, de 1961, Foucault (2013d, p. 84) discorre:

É possível resumir essas experiências dizendo que elas todas dizem respeito à sexualidade em suas relações com a organização da família burguesa, seja na profanação em seus relacionamentos com a nova concepção do sagrado e dos ritos religiosos, seja na “libertinagem”, isto é,

---

<sup>50</sup> Um fato interessante mencionado por Foucault em *Os Anormais* é a masturbação como um dos grandes “segredos universais” que remontam a toda uma história de des pudor, de censura e de ocultamento na referida Sociedade Ocidental. Ao lado do monstro e do incorrigível, o masturbador, ou onanista, representa um dos três grandes anormais da Modernidade. Seus comportamentos são tão marcantes que estes reatualizaram os ditames da Medicina, da Psiquiatria e da Ciência Criminal. O masturbador, a partir dessa perspectiva, como personagem considerado tal como um tipo de anômalo, pois não refreia seus instintos sexuais e, dessa forma, compromete a reprodução biológica por desgastar sua força física e sexual com um tipo de “prazer futilizado”, é um dos prevaletentes anormais o qual Foucault detém a sua pesquisa. Sobre a masturbação como segredo universal e os três grandes monstros da anormalidade da Modernidade, conferir a aula de 22 de janeiro de 1975 do curso *Os Anormais* (FOUCAULT, 2010a, p. 47-68).

nas novas relações que começam a se instaurar entre o pensamento livre e o sistema de paixões. Esses três domínios de experiências constituem com a loucura, no espaço do internamento, um mundo homogêneo que é aquele onde a alienação mental assumirá o sentido que lhe conhecemos. Ao final do século XVIII, tornar-se-á evidente – uma dessas evidências não formuladas – que certas formas de pensamento “libertino”, como a de Sade, tem algo a ver com o delírio e a loucura; admitir-se-á de um modo igualmente fácil que magia, alquimia, práticas de profanação ou ainda certas formas de sexualidade mantêm um parentesco com o desatino e a doença mental.

Nota-se a intersecção que era fixada entre a loucura e a sexualidade, realocando a desrazão na conjuntura das imprudências advindas do comportamento sexual pervertido, e que descrevia um parecer sobre a personalidade do indivíduo. Isto é, o resultado de sua sexualidade indevidamente administrada o subjugava a uma condição de desregramento extremo e prejudicial. Pode-se pensar, então, que a Medicina e a Psiquiatria integram, ambas, o trabalho de controle e de higienização massiva na tentativa de salubrir a sexualidade e, como consequência, a saúde do indivíduo, ocasionando uma “limpeza” capaz de aniquilar qualquer vestígio de anomalia sexual no sujeito: “O sexo é a ficção histórica que fornece o elo entre as ciências biológicas e as práticas normativas de biopoder” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 234). Do quê, é preciso ter esclarecimento de que o discurso da sexualidade, como Foucault expõe no primeiro volume de *A História da Sexualidade*, vinculava-se estritamente à família burguesa, pelo fato de que esta não possuía tradição e nobreza. Ela precisava, então, de alguma forma, sobressair-se no espaço social dominado pela grande hierarquia soberana das famílias da nobreza de sangue. Então, o discurso de prevenção da sexualidade direciona-se de maneira centralizada ao corpo social pertencente à família burguesa, à educação dos filhos, à saúde do casal monogâmico que ocupava o quarto dos pais. Passa-se, nessa instância, à completa e diária vigia dos corpos e das atitudes que ocorriam no cotidiano da família burguesa como Foucault (2010a, p. 216) expõe: “A família aristocrática e burguesa, até meados do século XVIII, era essencialmente uma espécie de conjunto relacional, feixe de relações de ascendência, descendência, colateralidade, parentesco, primogenitura e aliança”.

É essencial pontuar que os primeiros cuidados da família burguesa remeteram-se à sexualidade da criança, vigiando-a, investigando o seu comportamento, pois “estudando”, observando à criança, podia-se pressupor todo um conjunto de possíveis anomalias sexuais no futuro adulto. Na esfera sexual

burguesa, a sexualidade da criança tornou-se o "ponto-chave" para toda uma preservação e resguardo do corpo infantil, da mesma forma que o corpo adulto e, finalmente, do corpo social, isto é, o ensejo se precaver do "mal da degenerescência":

A célula familiar, assim como foi valorizada durante o século XVIII, permitiu que, em suas duas dimensões principais – o eixo marido-mulher e o eixo pais-filhos - se desenvolvessem os principais elementos do dispositivo de sexualidade (o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos e, em menor proporção, sem dúvida, a especificação dos perversos). Não se deve entender a família, em sua forma contemporânea, como uma estrutura social, econômica e política da aliança, que exclua a sexualidade ou pelo menos a refreie, atenuando tanto quanto possível e só retenha dela as funções úteis. Seu papel, ao contrário, é o de fixá-la e constituir seu suporte permanente [...] A família é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança (FOUCAULT, 2013a, p. 119).

A família consubstancia, então, uma das propostas de concretude da moderação que o dispositivo de sexualidade tem como argumento estipulando uma higienização no íntimo da família, atingindo todo o seu entorno (pais, filhos, irmãos, empregados, etc.). Reiterando, a preocupação com a sexualidade das classes menos favorecidas não foi escamoteada pelo dispositivo de sexualidade. Tendo esse grupo, eventualmente, também sido afetado pela higienização orientada pela tecnologia contida no dispositivo que administra a sexualidade. Entretanto, o cuidado que é disseminado para este ordenamento, na classe operária, assim como dos grupos mais empobrecidos, é a otimização do tempo e da força braçal. Há, constantemente, uma preocupação com o que a ociosidade e a vagabundagem podem provocar em referência a má utilização do tempo e da energia corporal. As fábricas e as escolas, exemplarmente, são áreas envolvidas na manipulação do discurso para o resguardo e para a contenção da própria sexualidade: "A teoria da repressão, que pouco a pouco vai recobrir todo o dispositivo de sexualidade, dando-lhe o sentido de uma interdição generalizada, tem aí seu ponto de origem" (FOUCAULT, 2013a, p. 140).

Quando se trata da sexualidade, nos escritos de Foucault, não se versa necessariamente acerca do instinto, do impulso sexual, mas de uma tecnologia política e de hierarquização. A qual assujeita o indivíduo, aprisiona sua subjetividade e restringe sua liberdade impondo-lhe uma técnica de autocontenção exercida pelo próprio sujeito com a internalização dos discursos vigentes sobre a periculosidade da sexualidade insalubre. A sexualidade, em contraponto a ideia de um tabu

relacionado a uma base teórica proibitiva proposta por Sigmund Freud<sup>51</sup>, por exemplo, é uma forma de se apreender o sexo em sua armação epistemologicamente legalizada e liberada pelas ciências que higienizam (Medicina e Psiquiatria) e que permitem tratar o comportamento sexual não mais pela característica preponderante da repressão da sexualidade como hipótese unilateralmente repressiva. Pelo fato de que a sexualidade permite tratar o sexo e explaná-lo para além do regramento moral cristão incutido na sociedade. Citando Foucault em uma conferência denominada *Sexualidade e Poder*, ocorrida no Japão em 1978, sobre sua proposta de trabalho com base na sexualidade:

Eis a aposta do trabalho que pretendo realizar, que não é de forma alguma um trabalho autopsicanalítico, mas que tenta retomar o problema da sexualidade, ou melhor, do saber sobre a sexualidade a partir não do desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo, mas da superprodução de saber social e cultural, o saber coletivo sobre a sexualidade (FOUCAULT, 2014c, p. 59).

O intuito do constructo epistemológico da sexualidade não é esvaziar por completo o discurso referente ao sexo e às suas práticas, as quais permeiam o comportamento humano, os impulsos e o instinto sexual, assim como as taras. Mas, discutir de uma forma regulamentada e especificada sobre o sexo a partir da subjetividade humana e a caracterização do corpo individual e da importância pré-estabelecida a este corpo quando este transpassa a função do “corpo para o trabalho”: “Como o corpo foi considerado o lugar da sexualidade, esta não pode mais ser ignorada, forçando a Ciência, a saber, nos menores detalhes, todos os segredos biológicos e psíquicos que o corpo guarda dentro de si” (DREYFUS;

---

<sup>51</sup> Na obra *Totem e Tabu* (1913), Sigmund Freud, analisa as tribos australianas para explicar a noção de totem, concebendo este como o simulacro representativo da ordem de uma tribo, como um xamã, ou um animal que possa representar a singularidade de uma tribo em questão e o tabu, classificando o mesmo como um atemporal conceito de proibição que rege as relações das tribos e atinge, secundariamente, a civilização no intuito de impor regras morais em relação à sexualidade, ao desejo e ao comportamento. Inclusive, Freud compara a noção de tabu com a concepção de “imperativo categórico”, teorizada por Kant. O tabu é uma forma categórica de se impor barreiras ao comportamento e na subjetividade dos seres humanos, com fundamentação em um conceito, do qual não se sabe a verdadeira origem e estruturação (acredita-se que o termo tabu tenha origem na Polinésia como afirma Freud). É possível, então, aproximar a sexualidade argumentada por Foucault na forma de dispositivo e a formulação de tabu estipulada por Freud como categorias de proibição, contenção e prevenção de riscos para as comunidades tribais estudadas no livro de Freud e a Sociedade Moderna sobrecarregada de códigos morais que regem a vida, e neste caso, a sexualidade dos indivíduos que vivem nela. O tabu pode ser entendido, também, como um princípio de higienização que é secular. Para maiores explicações, ler os dois primeiros capítulos da obra intitulados: “O horror ao incesto” (2013, p. 37-57) e “O Tabu e a Ambivalência dos Sentimentos” (2013, p. 58-125) de Freud. O incesto, como denota o psicanalista, é uma conduta proibida e punível em determinadas comunidades tribais australianas como um ato que desestabiliza a harmonia social contida em um determinado recinto tribal, em muitos casos, é punível com a morte.

RABINOW, 2013, p. 228). A sexualidade permite expor o sexo de um modo cognoscível, que possa ser consumido e demasiadamente discutido na sociedade na forma de um “assunto sinuoso”. É a partir desse diagnóstico que se poderá excluir os indivíduos que são dissonantes da norma (ou regramento moral). E, da mesma maneira, será possível, paradoxalmente, mantê-los reclusos pelas extremidades do espaço social, materializando, de maneira excepcional, os princípios conflitantes e controversos que organizam o *status quo*. Foucault previu este movimento antagônico no curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber*, precisamente na aula de 10 de março de 1971, alegando que: “Não é porque o espaço social se constituiu e se fechou em si que o criminoso foi excluído dele; e sim a possibilidade de exclusão dos indivíduos é um dos elementos de sua formação” (FOUCAULT, 2014b, p. 162).

É nesta medida que a psiquiatrização dos prazeres é aprimorada como uma premissa medular na compreensão da sexualidade que, apresentada neste capítulo, dividi-se em três classes: 1) Análise da histerização do corpo da mulher; 2) Pedagogização da sexualidade infantil; e, enfim, 3) Socialização das condutas procriadoras. A sexualidade, a partir das práticas que lhe são particulares, as quais lhe submeteram no século XVIII, consolidaram-se no século XIX, inscrevendo-a nos moldes sociais, econômicos, geográficos, antropológicos, psiquiátricos, médicos e biológicos. Ainda no século XIX, o instinto sexual rastreia a sexualidade a um nível de entendimento e de controle subjetivo superior. Permitindo, neste nível, buscar na interioridade sexual inexplorada do indivíduo as causas de suas possíveis perversidades, loucuras, anomalias e desejos sexuais sórdidos. Desejos estes, capazes de solapar toda a sustentação social e política que mantém intactos os padrões de sobrevivência identitária, social e cotidiana da sociedade: “Todo o comportamento pode, agora, ser classificado através de uma escala de normalização e patologização desse misterioso instinto sexual” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 227). A burguesia, então, encontra-se tentada (e obrigada) a proteger sua identidade civil e monetária produzindo um estatuto com fins de proteger o seu sangue e preservar sua custosa “escalada” na pirâmide social, porque, é a sexualidade que será relançada num arcabouço inteiramente novo, o da repressão:

Um pouco como a burguesia, no fim do século XVIII, opusera o sangue valoroso dos nobres, seu próprio corpo e sua sexualidade preciosa, no fim do século XIX ela vai procurar redefinir a especificidade da sua sexualidade

em face da dos outros, retomá-la diferencialmente, traçar uma linha de demarcação que singulariza e protege o seu corpo. Esta linha não será mais a que instaura a sexualidade, mas uma outra que, ao contrário, serve-lhe de barreira; o que fará a diferença será a interdição, ou pelo menos a maneira como se exerce o rigor com que é imposta (FOUCAULT, 2013a, p. 140).

O *status quo*, então, ilustra vitoriosamente a sua perpétua empreitada de controle coletivo do corpo social e do corpo do indivíduo, tornando-o apto para existir e vivenciar toda a relação de convívio e da espetacularização do sistema que possui a alcunha de sociedade. Entretanto, para além da análise repressiva que subjaz o estudo da sexualidade, torna-se necessário investigar todos os objetos que representam a sua conjuntura: o sexo, o prazer, o instinto, o exame de consciência e a sua relação com a Literatura, por exemplo. Dessa forma, é possível observar que, no que tange ao diferencial dos estudos de Foucault concernentes à sexualidade, os mesmos tangenciam-se a partir de uma abordagem a qual visa entender as práticas sexuais, a subjetividade prevalente nestas, como que transcendendo as teorias repressivas. Isto é, Foucault pensa a sexualidade tal como uma modalidade de reflexão do corpo na forma de um refúgio dos segredos, os quais integram o interior inexplorável dos sentimentos humanos.

### 3 O PRAZER E O PODER

No primeiro capítulo, “O Poder, a Sexualidade e a Higienização”, foi demonstrada a estrutura teórica, a qual descreveu as bases que sustentam (e favorecem) a manutenção e a “aplicação” da sexualidade na sociedade. Sendo esta circundada pelos sistemas de poder (escola, quartel, hospício, etc.), resultando na sua higienização. Em outros termos, de um discurso inteligível que passou a circular na sociedade na expectativa de controlar e de extrair saberes dos indivíduos que constituem o espaçamento social. Concebendo, dessa forma, um sujeito possuidor de uma sexualidade como uma técnica inteligível e acessível.

Este segundo capítulo visa, então, a demonstrar como a problematização dos prazeres, e a psiquiatrização destes, tal como o preponderante discurso religioso instalou na sexualidade o artifício de “temática repressiva” e consagrou um dos maiores mitos do espaço social: “a insalubridade do sexo”. A qual foi instaurada com determinado sucesso no século XIX com a ascensão econômica da burguesia. Intercalada juntamente à “insalubridade moral”: “Na época atual todas essas instituições – fábrica, escola, hospital psiquiátrico, hospital, prisão – têm por finalidade não excluir, mas, ao contrário, fixar os indivíduos” (FOUCAULT, 2013g, p. 113) na sociedade com seus corpos devidamente higienizados. Para tal teorização, nesta abordagem o conceito de prazer em Foucault é estudado e correlacionado com a sua respectiva noção de poder. Pois, esta intersecção possibilita refletir sobre como a Psiquiatria, a Medicina e a Psicanálise, da mesma que a forma a Literatura (especificamente a obra de Sade), atuaram no projeto de medicalização do prazer e de contenção de sua ação no indivíduo, assim como de sua interpretação, resultando em um processo de higiene pública nos séculos XVIII e XIX e de estudo literário.

#### 3.1 A carne e a subjetividade

Existem, então, três problemáticas elementares em Foucault desenvolvidas em sua obra que concebem sua análise sobre as questões pertencentes ao seu estudo do prazer, do instinto e a forma como o indivíduo interpreta estes objetos. Reiterando, há uma distinção fundamental entre a noção de sexo e de sexualidade

foucaultianos, mas, de maneira precedente a estes, a própria tematização do sexo (e da própria sexualidade), correlaciona-se aos mesmos a noção da carne e do desejo em seu "estado puro" (primitivamente falando). A culpabilização do desejo é o advento alicerçador no tocante à compreensão da carne como princípio revelador da sexualidade do indivíduo. Como Foucault (2010a, p. 174) sintetizou: “Essa qualificação do corpo como carne, que é ao mesmo tempo uma desqualificação do critério como carne; essa culpabilização do corpo pela carne, que é ao mesmo tempo uma possibilidade de discurso e de investigação analítica do corpo”. A carne, na Filosofia de Foucault, é um problema, pois, o conceito em questão, carece de sustentabilidade teórica, ou epistemológica, devido à impossibilidade de se estabelecer um “marco histórico” do surgimento do controle do desejo sexual<sup>52</sup> e da coibição do “corpo de desejo”, isto é, a carne. Foucault (2014d, p. 115), explica no texto *O Combate da Castidade* de 1982:

Em troca, o advento do Cristianismo, em geral, como princípio imperioso de uma outra moral sexual, ruptura maciça com aquelas que o precederam, quase não se deixa perceber. Como diz P. Brown<sup>53</sup>, sobre o Cristianismo na leitura da Antiguidade como um todo, é difícil estabelecer a cartografia do divisor de águas.

O que é preciso ressaltar é a importância de se compreender que o regramento concernente ao desejo sexual e às práticas sexuais antecede a própria teoria acerca da sexualidade. Ou seja, assim como essa “composição repressiva”<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Foucault não intenta conceituar uma teoria acerca do tópico do desejo, entretanto, institui um momento determinante sobre o conteúdo epistemológico deste conceito o qual estabelece-se no questionamento substancial acerca do sujeito que se autointerpela: “O que eu desejo?”. Pergunta esta instaurada a partir da ascensão do Cristianismo como dinamizador da análise subjetiva referente à carne, a qual irreversivelmente questiona o indivíduo em relação a sua própria constituição como “sujeito de desejo”. De acordo com Edgardo Castro (2016, p. 105), “A experiência moderna da sexualidade e a experiência cristã da carne são duas figuras históricas dominadas pelo homem de desejo.” Na Antiguidade, precisamente na Grécia Antiga, o processo de subjetivação correspondente ao desejo, ao estudo dos atos sexuais, é denominado de *aphrodisia*. Para uma análise mais complementar, acessar o verbete “Desejo” no *Vocabulário de Foucault* (CASTRO, 2016, p. 104-106).

<sup>53</sup> Peter Brown é um historiador irlandês que, aos 32 anos, foi considerado o maior estudioso de santo Agostinho da Contemporaneidade. Possui uma longa obra sobre História Antiga e Medieval e dezenas de escritos que versam sobre a questão da sexualidade, principalmente no viés da Antiguidade e da Cristandade.

<sup>54</sup> Certamente uma das bases teóricas que mais influenciaram o trabalho de Foucault, sobre a problemática da sexualidade, foi a obra do autor alemão Hebert Marcuse (1898-1979), partícipe da prestigiada Escola de Frankfurt. A temática da repressão não foi, de forma alguma, instaurada modernamente pela Filosofia de Foucault, tendo Marcuse estruturado sua noção repressiva da sexualidade a partir das teorias desenvolvidas por Sigmund Freud, dessa forma, antecedendo o trabalho de Foucault em *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber* de 1976. Em sua obra *Eros e Civilização*, de 1955, Marcuse propõe uma análise filosófica do trabalho epistemológico realizado por Freud. A noção de repressão, atualizada conjuntamente à mecânica da civilização, compõe parte da tese que Marcuse defende sobre o instinto sexual que é constantemente sublocado para garantir, de forma preponderante, a força trabalhista de maneira a sustentar a base econômica

da sexualidade, não foi inaugurada com o Cristianismo que, de toda a forma, patenteou e popularizou o sexo como realidade institucionalmente repressiva e biológica, suspendendo o conteúdo e a subjetividade, ambos contidos no núcleo da questão do prazer, do corpo do indivíduo, como receptáculo do prazer por meio de uma “política do corpo”: “A partir dos séculos XVII e XVIII, o corpo foi utilizado, quadriculado, encerrado, restringido como força de trabalho” (CASTRO, 2016, p. 402). Especificamente, Foucault institui o direcionamento da contenção e da coibição sexual com base nas figuras de Cassiano<sup>55</sup> e de Tertuliano<sup>56</sup> o que, conseqüentemente, intercepta a inter-relação entre subjetividade e verdade. A direção de consciência, a confissão, a expurgação dos desejos nocivos e dos pensamentos nefastos a uma figura confiável e cristianizada, como a figura do próprio confessor, estabelece o vínculo entre a extração de uma verdade sobre a subjetivação sexual, a qual é vivenciada pelo indivíduo. Ao mesmo tempo em que retém a sua capacidade de expressar seu instinto sexual e ser solapado pela “maldade intrínseca” dos desejos que povoam a carne. Por meio de um comentário sobre um dos agentes transformadores da relação “subjetividade e verdade”, Tertuliano, Foucault o vincula com a produção de subjetividade do sujeito e o poder político e individual que edificou o Cristianismo. Em uma passagem da aula de 6 de

---

da sociedade. Pode-se compreender, então, marcusianamente, que a categoria de repressão está intimamente ligada ao processo civilizatório. Como o próprio Marcuse revela, na primeira parte de *Eros e Civilização*, intitulada “Sob o Domínio do Princípio de Realidade” (1981, p. 31-119), no Capítulo I, “A Tendência Oculta da Psicanálise” (1981, p. 33-40), a repressão é um fenômeno essencialmente histórico: “Se a ausência de repressão é o arquétipo de liberdade, então a civilização é a luta contra essa liberdade” (MARCUSE, 1981, p. 36).

<sup>55</sup> João Cassiano (360-435 d.C.) foi um teólogo cristão do período Patrístico. Ele também foi monge de Marselha na atual França. É o autor que Foucault toma como base em seu texto *O Combate da Castidade* (2014d, p. 102-115), esmiuçando sua obra *Institutions*. Cassiano escreveu uma espécie de “manual” de regramentos morais para o efetivo controle dos desejos do corpo e da instintividade pungente do indivíduo. Foucault (2014d, p. 103) pronuncia-se sobre autor medieval comentando: “Cassiano completa o quadro dos oito espíritos do mal com reagrupamentos internos. Estabelece pares de vícios que tem em si relações particulares de ‘parentesco’ de ‘afinidade’: orgulho e vaidade, preguiça e acédia, avareza e cólera. A fornicação faz par com a gula”.

<sup>56</sup> Tertuliano (160-220 d.C.) foi um dos principais autores das primeiras fases do Cristianismo, sendo também uma das referências das quais Foucault se utiliza, em muitos de seus escritos, durante os anos 1980 (Exemplo: *Do Governo dos Vivos* (1979-1980), ministrado de janeiro à março de 1980, sendo o primeiro curso da nova década de seu trabalho no *Collège de France*). Foucault refere-se a Tertuliano como um dos grandes precursores e ressignificadores da relação entre “subjetividade e verdade”, momento este designado, a partir dos séculos I e II, tendo na figura de Tertuliano uma considerável referência na Crístandade. Da mesma forma, que um importante polemista acerca dos ditames da direção de consciência e de princípios correlativos à salvação, ao batismo e da relação entre o indivíduo e a religião, bem como as ideias figurativas de Deus e do Diabo. Foucault (2014c, p. 115) expressa na aula de 13 de fevereiro de 1980 (2014c, p. 105-129) do supracitado curso *Do Governo dos Vivos*, sobre Tertuliano afirmando: “É em Tertuliano que aparece pela primeira vez, creio eu, a ideia (que ele formula, aliás) de que o tempo do batismo é o tempo do risco, é o tempo do perigo. Uma dramaticidade de luta, não mais dramaticidade pedagógica da iluminação progressiva”.

fevereiro de 1980, do curso *Do Governo dos Vivos* (1979-1980), Foucault (2014c, p. 98-99) comenta:

A força do Cristianismo, creio eu, é uma das razões pelas quais ele foi o que foi e teve a ascendência que sabemos, é que ele foi capaz, em particular graças às obras como a de Tertuliano, de combinar os três modelos, o velho modelo dos dois caminhos que vocês encontram na *Didakhé*, o modelo da queda, que se encontra, claro, na Bíblia, e o modelo da nódoa que foi, creio eu, muito singularmente elaborado por Tertuliano. E o Cristianismo, como moral, funcionou de acordo com os sistemas de apoios que havia entre esses três modelos fundamentais: dos dois caminhos, da queda e da nódoa. Creio que os outros grandes sistemas éticos que o Ocidente produziu se encaixariam numa mesma análise [...] Afinal de contas, o Marxismo é a mesma coisa. Vocês têm o modelo da queda, da alienação e da desalienação.

A motivação de Tertuliano em demarcar os “perigos” que atentam contra a vida cristã exemplificam aspectos das incertezas que cercam a noção da carne, bem como da experiência individual do corpo repleto de desejos instintivos (os quais necessitam ser limitados). Na forma como Nietzsche (2001, p. 141) formulou em sua obra *A Gaia Ciência*, de 1882, onde escreveu: “Ao vermos uma nova imagem, imediatamente a construímos com ajuda de todas as experiências que tivemos, conforme o grau de nossa retidão e equidade. Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível”. Isto é, deste modo, a carne, no Mundo Ocidental, legitima-se como uma experiência moral incontestável da Cristandade e da vivência individual de cada sujeito, amparada por toda uma série de métodos que a recolocaram como um processo necessário à investigação dos desejos humanos. Pois, a carne, o corpo desejante do indivíduo, desvela os segredos da subjetividade humana. Assim como, das verdades que habitam a natureza sexual de cada sujeito, intuindo a forma de um regime, sendo este propriamente designado da carne: “O ato sexual não inquieta porque revela o mal, mas sim porque perturba e ameaça a relação do indivíduo consigo mesmo e a sua constituição como sujeito moral” (FOUCAULT, 2012a, p. 172). A cristianização da carne e, de forma conjunta, a exaltação da sexualidade como motivação a ser restringida, datada e atualizada como “instinto desgovernado” a ser combatida pela própria Cristandade, firma, assim, um dos momentos mais notáveis na noção repressiva evidenciada na História Moderna e Contemporânea. A originalidade do Cristianismo encontra-se, como Foucault argumenta no texto *Prefácio à Transgressão*, de 1963, uma homenagem foucaultiana a obra do autor Georges

Bataille<sup>57</sup>, na expressividade com a qual a Cristandade abordou a sexualidade, como um constructo divinamente encoberto, de especulação negativa e pernicioso:

Jamais, no entanto, a sexualidade teve um sentido mais imediatamente natural e sem dúvida talvez só tenha conhecido uma tão grande “felicidade de expressão” no mundo cristão dos corpos decaídos e do pecado. Toda uma mística e toda uma espiritualidade o provam que elas não podiam absolutamente dividir as formas contínuas do desejo, da embriaguez, da penetração, do êxtase e do extravasamento que faz desfalecer: todos esses movimentos pareciam conduzir, sem interrupção nem limite, ao âmago do amor divino do qual eles eram o último extravasamento e o manancial (FOUCAULT, 2015b, p. 28).

Muito antes da ascensão cristã e do controle moralizado dos desejos e da instintividade do sujeito, Foucault constatou que este tipo de ordenamento limitante, correspondente à carne, a essência primitiva do desejo sexual individual, esteve presente desde os primórdios da Antiguidade. Observando este tipo de conduta nos filósofos antigos tais como: os Estoicos (Epiteto, Musônios Rufo), os filósofos latinos, romanos (Sêneca, Luciano) também, sempre houve uma arregimentação arquitetada para o gerenciamento das práticas sexuais a fim de estabelecer fronteiras entre o permitido e o interdito. Uma natureza de moderação do comportamento sexual do sujeito expedido pelas forças políticas, religiosas e cívicas das corporações estatais, da população em geral, isto é, um arquétipo declaradamente moralizante: “A monogamia, a fidelidade e a procriação figuram entre as principais, e talvez as únicas justificativas do ato sexual, um ato que, nessas mesmas condições, permanece intrinsecamente impuro” (FOUCAULT, 2014d, p. 96). Sobre o prelúdio dos processos de moralização sexual e do prazer, no texto *Sexualidade e Solidão*, de 1981, Foucault (2014d, p. 96) elucida:

Creio que a maioria dentre nós tende a atribuir esse modelo quer ao Cristianismo, quer à sociedade cristã moderna tal como ela se desenvolveu sob a influência da moral capitalista ou da moral burguesa. Mas fiquei surpreso ao verificar, quando comecei a estudá-lo, que esse modelo se encontrava na literatura latina e helenística. São as mesmas ideias, as mesmas palavras e, às vezes, a mesma referência ao elefante<sup>58</sup>. Efetivamente os filósofos pagãos dos séculos que precederam e se

<sup>57</sup> Georges Bataille (1897-1962) foi um escritor francês, o qual representou uma das grandes referências teóricas na obra de Foucault. Seus escritos, no tocante a temas como o erotismo, a transgressão, influenciaram Foucault em seus estudos, principalmente no que tange a uma abordagem filosófica de assuntos como o erótico e a própria sexualidade. O texto *Prefácio à Transgressão* (2015b, p. 28-47), presente no terceiro volume da coleção *Ditos e Escritos*, é uma homenagem de Foucault à obra de Bataille e a importância “transgressiva” de sua escrita para a própria concepção foucaultiana referente à sexualidade, ao prazer, à carne e à transgressividade imbuída na referente constituição da sexualidade como teoria racionalizada e epistemológica.

<sup>58</sup> O exemplo do elefante é evocado por Foucault no texto *Sexualidade e Solidão* (2014d, p. 91-101), pelo fato de que este possui uma vida inteiramente monogâmica: ele acaba relacionando-se apenas com uma parceira, durante toda a sua existência.

seguiram à morte de Cristo propuseram uma ética sexual que, embora fosse em parte nova, era, no entanto, bastante semelhante ao que é tido como a Ética Cristã.

Então, deste modo, a repressão da sexualidade e a suspensão do desejo da carne não tiveram sua gênese iniciada na Cristandade, mas, anteriormente, na Civilização Antiga, isto é, nos processos civilizatórios e morais presentes na constituição tradicional e cívica de cada grupo social no Ocidente: gregos e romanos, por exemplo.

Analisando a repressão da sexualidade conjuntamente com as relações de poder no pensamento de Foucault, pode-se estabelecer uma espécie de multiplicidade dos jogos de poder, do poder tanto político como estatal. A confissão, a Pastoral Cristã, a elaboração do Estado propriamente dito, as bases desses micro e macropoderes, foram inauguradas na constituição do processo civilizatório e moralizante na Antiguidade. Materializando, dessa forma, limites para as condutas sexuais e para o comportamento individual, contribuindo, assim, não para o aniquilamento destas, porém, como demonstrado no Capítulo I, sobre a proibidade do assunto concernente à sexualidade. Assim como, ao sexo, e, neste objeto epistemológico, a carne, foram ambos principiados como componentes limitadores em referência à conduta sexual: “O que a pastoral cristã organizou como carne está se tornando, no século XVIII, um objeto médico” (FOUCAULT, 2010a, p. 191). Encadeando este regramento milenar sobre os limites sancionados da carne, do corpo que deseja, com o poder medical, com a patologização e a racionalização da morte como perigo inerente à higiene pública (nos séculos XVIII e XIX), Foucault (2010a, p. 191) explica na aula de 26 de fevereiro de 1975, do curso *Os Anormais*:

Foi na medida em que herdou esse domínio da carne, recortado e organizado pelo poder eclesiástico, foi na medida em que se tornou, a pedido da própria Igreja, herdeira e herdeira parcial, que a medicina pode começar a se tornar um controle higiênico e com pretensões científicas da sexualidade.

O que é possibilitado conceber, com a futura ascendência da Medicina como tecnologia da higiene pública, assim como a concepção da sexualidade e, simultaneamente, a problematização da carne, é que estes são princípios substanciais para a compreensão da moralização do sexo e, de maneira consecutiva, da patologização da sexualidade (como demonstrado no Capítulo I). A carne, em um estudo mais nuclear, é determinada (na forma médica, religiosa, educacional), como a rede permeável por onde é arranjada toda a fantasia da

sexualidade e do corpo individual (que deseja e é saturado de instinto). A sexualidade, pois: "Diz respeito aos prazeres privados e ocultos, aos excessos perigosos para o corpo, às fantasias secretas; passou a ser considerada como a própria essência do ser humano individual e o núcleo da identidade pessoal" (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 224). É na carne que se encontra a verdade imbuída no indivíduo sobre a constituição de sua subjetividade, acerca do que enclausura sua mente e, manifestamente, é externada no campo sociológico e o coloca sob a soberania da censura, do castigo, do escalonamento de seu comportamento, o qual tende a desvirtuar-se pela incapacidade que o próprio sujeito encontra em "minar" seus referidos instintos. O modo como é abordado (o sujeito), na abrangência de uma categoria, esta ressonância deriva do mapeamento de seu prazer, de sua carne sexualizada. Ou seja, por meio do domínio das instâncias de poder e das relações de poder pré-estabelecidas que, coercitivamente, obrigam o indivíduo a reprovar e a denotar sua sexualidade (no espaço social) politicamente apropriada pelas estruturas de poder: "A sexualidade se constitui como um domínio de conhecimento com base nas relações de poder que a instituíram como um objeto possível de conhecimento" (CASTRO, 2016, p. 399).

Em Foucault, a questão da carne também incorpora-se em relação à tese do suplício, da marca de soberania e de flagelação que concretizam, ambas, uma espécie de economia do poder e de domínio dessa mesma carne. Diferentemente do corpo, o qual possui inteiramente uma projeção política e estatal (o corpo individual, ou o *corpus* social), a carne tem sua análise motivada pelo ímpeto de descoberta e de racionalização da subjetividade do indivíduo. Subjetividade esta, fantasiosamente representada pela lógica cristã de controle da carne. Tal como uma parecnça, o corpo e a carne, ou seja, em território social, político e econômico, são um e outro passíveis de racionalização. As dimensões destes (o corpo e a carne) são intercambiáveis nos jogos de poder, e o corpo é o abrigo (e concomitantemente efeito) das engrenagens que sustentam as estruturas de poder, como Foucault (2006, p. 70) ilustra na aula de 21 de novembro de 1973, do curso *O Poder Psiquiátrico*:

Na verdade, o indivíduo é o resultado de algo que lhe é anterior e que é esse mecanismo, todos esses procedimentos que vinculam o poder político ao corpo. É porque o corpo "subjetivizado", isto é, porque a função-sujeito fixou-se nele, é porque ele foi psicologizado, porque foi normalizado, é por causa disso que apareceu algo como o indivíduo, a propósito do qual se pode falar, se pode elaborar discursos, se pode fundar ciências.

Quando Foucault retoma a Cassiano, no texto *O Combate da Castidade*, assim como a figura de Tertuliano, ele tem a pretensão de demarcar historicamente o controle da sexualidade.

Cassiano, da mesma forma que Tertuliano, integrou o campo relativo à direção de consciência, uma questão desenvolvida por Foucault em seus estudos nos anos 1980: “A passagem pela cultura antiga permitiu a Foucault, por conseguinte, desenvolver sua análise do poder fora do campo do conhecimento no sentido estrito” (REVEL, 2011, p. 137).

### 3.2 A direção de consciência e o sujeito

A "direção de consciência" é um artefato cristão que posiciona o indivíduo no caminho da salvação, da purificação da alma, um atributo capaz de recolocar o sujeito na “trincheira contra a conspurcação” do corpo, como também da alma. Conjuntamente à direção de consciência, fundamenta-se o exame de consciência, a listagem das faltas, a “assepsia” destas, a ressonância dos desejos, das impurezas residentes na alma<sup>59</sup>: “O exame de consciência é, portanto, prospectivo. É preparatório para uma boa noite de sono. O exame do dia constitui, de certo modo, uma peça indispensável no regime da vida” (FOUCAULT, 2014c, p. 219). Para tal efeito, é indispensável que haja a devoção do indivíduo a ser direcionado, e a de seu diretor de consciência, na luta monumental contra a sobreposição dos prazeres da carne no corpo do sujeito. Direcionar a consciência, direcionar os próprios hábitos, evitar pensamentos impuros, estreitar os movimentos e os desejos do instinto, este

---

<sup>59</sup> Quando Foucault desenvolve sua análise sobre a direção de consciência, imediatamente ele interliga seu pensamento à Filosofia de santo Agostinho (354-430), um referencial teórico importante no que tange à teoria do direcionamento da consciência na investigação foucaultiana sobre o assunto. No texto *O Combate à Castidade*, Foucault (2014d, p. 107) cita Agostinho ao aproximá-lo do conjunto de regras para o controle do desejo sexual de Cassiano ao comentar: “Ocorre frequentemente a seguir que apenas os dois primeiros termos sejam retidos – a fornicção, designando todas as faltas sexuais em geral, e o adultério, aquelas que transgridem a obrigação de fidelidade no casamento”. Em sua obra *Confissões* (redigida entre o ano 397 e o ano 400), Agostinho refere-se a quatro perturbações que interceptam e confundem a alma, dentre elas, o desejo sexual: “Reparei que me apoio na memória quando afirmo que são quatro as perturbações da alma: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Qualquer que seja o raciocínio que possa fazer, dividindo cada uma delas pelas espécies dos seus gêneros e definindo-as, aí encontro o que dizer e declaro-o depois. Mas não me altero com nenhuma daquelas perturbações, quando as relembro com a memória. Ainda antes de eu as recordar e revolver, já lá estavam. Por isso consegui, mediante a lembrança, arrancá-las dali” (AGOSTINHO, 2015, p. 246). A alma para Foucault se expressaria, segundo seus estudos, como a subjetividade projetada no corpo do sujeito na lógica cristianizada.

sempre suscetível à transgressão avassaladora, são alguns segmentos que circunscrevem o trabalho do indivíduo na direção de consciência. Ao discutir sobre o “manual de combate da castidade” de Cassiano, Foucault (2014d, p. 103) disserta:

Cassiano acentua o fato de que os vícios não são independentes uns dos outros, embora cada indivíduo possa ser atacado, de maneira mais particular, por um ou por outro. Um vetor casual liga novamente um ao outro: começa com a gula, nasce com o corpo e acende a fornicação; a seguir esse primeiro par engendra a avareza, entendida como apego aos bens terrestres; a qual da origem às rivalidades, às disputas e à cólera, de onde se produz o abatimento da tristeza, que provoca o total desgosto pela vida monástica, e a luxúria.

Retomando o dispositivo de sexualidade, analogamente ao tratado da direção de consciência investigado por Foucault, pode-se conceber a relação que há entre a sexualidade que é interposta entre a noção de vício e também de virtude. Em outros termos, em uma análise de higiene pública, uma “má sexualidade”, isto é, perigosamente administrada, dissemina não apenas patologias e problemas com a higienização populacional ou a estatal, mas facilita o desenvolvimento individualizado das perversões do instinto (igualmente insalubres como nos casos de promiscuidade). O que se pode aferir é a projeção das más condutas sociais, as quais se constituem em um primeiro plano do campo subjetivo do sujeito. Quando objetivadas no plano social, elas desenvolvem problemas que são envolvidos pelo processo biopolítico. Nesta ocasião, o dispositivo de sexualidade aparece como uma das formulações da biopolítica. Recapitulando, é possível reconhecer que, no procedimento burguês de controle da sexualidade, a “higienização burguesa”, eventualmente, alçou-se como o resultado deste direcionamento de consciência iniciado nos primeiros séculos cristãos, desembocando, futuramente, na engenharia burguesa de controle e de higiene massiva da sexualidade proletária. O que pode se observar, a partir dos estudos foucaultianos correlacionados à criminalidade, à loucura e ao acentuado interesse burguês pelas formas de repressão, dominação, docilização e produção de saberes, de maneira determinante, são as estruturas que sustêm o poder produtivo. Foucault (2010b, p. 29) estabeleceu uma crítica ao ensino burguês, em seu curso *Em Defesa da Sociedade*, pontualmente na aula de 14 de janeiro de 1976:

A burguesia não se interessa pelos loucos, mas pelo poder que se incide sobre os loucos; a burguesia não se interessa pela sexualidade da criança, mas pelo sistema de poder que controla a sexualidade da criança. A burguesia não dá a menor importância aos delinquentes, à punição ou à reinserção deles, que não tem economicamente muito interesse. Em compensação, do conjunto dos mecanismos pelos quais o delinquente é

controlado, seguido, punido, reformado, resulta, para burguesia, um interesse que funciona no interior do sistema econômico-político geral.

Retornando à análise sobre os processos de contenção de Cassiano, é interessante notar como o domínio da sexualidade de outrem ocorre sempre, em primeira instância, por meio de uma interpelação de um sujeito externo sobre o referido indivíduo, o qual é questionado sobre sua realidade sexual. Nessa perspectiva, a relação estabelecida entre a burguesia e o proletário comprova essa subjetivação que apenas é dirigida (em primeira instância) de si para si próprio, como uma resultante do processo repressivo erigido por um “componente superior”. Em correlação com o Cristianismo, este mesmo “componente” conseqüentemente: “Se torna, então, um comovente romance metafísico de amor no qual a divindade e a humanidade se apaixonam uma pela outra, e o nó da intriga era o sacrifício involuntário para resgatar aqueles que acreditaram nele” (VEYNE, 2011, p. 109). Ou seja, na relação médico-paciente, professor-aluno, general-soldado, o “controle de si” é primeiramente atravessado por uma coerção que perpassa a própria dimensão individual do sujeito. Pelo fato de que conhecer a si mesmo, sua “verdadeira sexualidade” nesta ocasião, implica em um perigoso risco de perda de comando interino sobre o corpo do sujeito: “A direção das almas poderá se tornar tanto mais alusiva, por conseguinte tanto mais silenciosa, quanto mais vigoroso o policiamento do corpo” (FOUCAULT, 2010a, p. 202).

Por isso, então, a importância do direcionamento de consciência que revela sua eficácia na superfície da carne, a “tábua de inscrição” do exercício divino e social da contenção do instinto e do prazer: “Através de uma dietética que deve determinar quando é útil e quando é nocivo praticar os prazeres, vê-se esboçar uma tendência geral para uma economia restritiva” (FOUCAULT, 2012a, p. 150). Pois, o prazer também se aproxima do conhecimento, ou seja, o prazer é uma experiência. Quando o indivíduo explora sua própria sexualidade, visando o conhecimento do que lhe proporciona prazer, como na arquitetônica referencial à noção da *ars erotica*<sup>60</sup>. E tal experimentação, necessita de uma estratégia de domínio absoluto, isto é, do dispositivo de sexualidade:

O que se passou desde o século XVII pode ser decifrado do seguinte modo: o dispositivo de sexualidade, que se desenvolvera primeiro nas margens das instituições familiares (na direção espiritual, na pedagogia), vai se

---

<sup>60</sup> Sobre a distinção entre a *scientia sexualis* e a *ars erotica*, acessar o primeiro capítulo desta dissertação “O Poder, a Sexualidade e a Higiênização” (p. 43-46).

recentrar pouco a pouco na família: o que ele podia comportar de estranho, de irreduzível, de perigoso, talvez, para o dispositivo de aliança – a consciência desse perigo se manifesta nas críticas tão frequentemente dirigidas contra a indiscrição dos diretores espirituais, em todo o debate, um pouco mais tardio, sobre a educação pública ou privada, institucional ou familiar das crianças – é tomado em consideração pela família – uma família reorganizada, com laços mais estreitos, intensificada com relação às antigas funções que exercia no dispositivo de aliança (FOUCAULT, 2013a, p. 121).

A família, novamente, reaparece como a partícula a qual suplanta a direção de consciência no decorrer da Modernidade, cumprindo o papel proposto inicialmente por autores como Tertuliano e Cassiano. O núcleo familiar tem, agora, a tarefa de direcionar os membros familiares e suas respectivas consciências (principalmente) no que tange à vigia dos filhos. A masturbação, o adultério, a fornicação, a poluição noturna, tais ações representam as principais disposições da anormalidade que contornam a frágil cápsula que envolve a sexualidade do indivíduo.<sup>61</sup> A intenção da monogamia familiar, matrimonial e heterossexualizada, é a de um mecanismo estratégico e poderoso por meio do dispositivo de sexualidade, superpondo a biologia da reprodução ao prazer inócuo e interior presentificado no corpo e na carne do sujeito.

A direção de consciência, na personificação do imaginário entre um mestre e um discípulo, possui uma atuação mais centrada na virtualidade da existência do indivíduo, do que propriamente em sua cadeia corpórea. É interessante refletir sobre esta espécie de direcionamento, pois ele efetivamente objetiva-se na vertente do corpo individual, demonstrando que a direção de consciência instrumentaliza-se por meio de um raciocínio lógico na subjetividade individualizada: “A subjetivação do homem ocidental é cristã, não é greco-romana” (FOUCAULT, 2014c, p. 215). A confissão dos desejos, das taras, das perversões contidas nos fluídos liberados durante o sono, a autenticidade de uma verdade que indica exatamente os parâmetros demarcatórios e territoriais nos quais se localiza a sexualidade humana.

---

<sup>61</sup> Gaston Bachelard (1884-1962) é, de maneira determinante, um dos mais notáveis referenciais teóricos que inspiraram a obra de Foucault. Filósofo Francês, Bachelard possuiu uma vasta formação, não apenas em Filosofia, mas como também em Matemática, Física e Química, sendo um autêntico representante da chamada “Filosofia da Ciência”. Em seu livro *A Psicanálise do Fogo*, de 1938, um trabalho de ordem literária e psicanalítica, o autor dissecou o misticismo do fogo em suas correlações com as Ciências, a sexualidade, a Psicologia, a identidade de gênero e a Literatura, estabelecendo-o como o elemento padrão de fusão, não apenas dos corpos, mas também como da alma e do desejo sexual. No capítulo IV, intitulado “O Fogo Sexualizado” (2008, p. 65-87), ele (BACHELARD 2008, p. 65) afirma: “Se a conquista do fogo é, primitivamente, uma ‘conquista’ sexual, não devemos nos surpreender com que o fogo tenha permanecido sexualizado, por tanto tempo e tão vigorosamente. Há nisso um tema de valorização que perturba profundamente as pesquisas objetivas sobre o fogo.”

Do ponto de vista jurídico, a direção de consciência estabelece uma forma de lei que coage o indivíduo a obedecê-la. A dramaticidade é o adjetivo que caracteriza a expurgação dos pecados, assim como dos “demônios da alma”, solidificada pela direção de consciência. Deste modo, é de caráter emergencial que o sujeito profira quais são os pecados que corroem a sua alma. Atividade esta, realizada sob o guia de um diretor de consciência em questão, pois, assim, ela será devidamente salva, e, o mesmo (o sujeito que tem sua consciência direcionada) não deve, em hipótese alguma, subestimar o recurso da penitência<sup>62</sup>. Na aula de 20 de fevereiro de 1980, do curso *Do Governo dos Vivos*, Foucault (2014c, p. 146-147) afirma:

E, claro, necessitamos para isso de provas constantes de verdade. Necessitamos incessantemente autenticar o que somos. Necessitamos nos vigiar, fazer vir a nós a verdade mesma e oferecer aos que nos veem, aos que nos vigiam, aos que nos julgam e que nos guiam, temos, portanto, de oferecer aos pastores a verdade do que somos. Vocês estão vendo que se incrusta aí, ainda mais solidamente que nas concepções de Tertuliano, a ideia de que se deve haver, nessa relação entre a subjetividade e a verdade, dois tipos de relações bem diferentes que é preciso encadear uma à outra, mas que não se deve confundir, como se constituíssem uma só e mesma coisa: a relação com a verdade que nos é prometida pelo batismo e a relação com a verdade de nós mesmos, que temos de produzir a cada instante, em referência a duas coisas: por um lado a morte, por outro lado a presença do outro.

Um outro exemplo reproduzido por Foucault para exemplificar o direcionamento de consciência está no curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982), dedicado à análise do cuidado de si<sup>63</sup>. O texto *Alcibíades*<sup>64</sup> de Platão, no qual

<sup>62</sup> É necessário diferenciar a penitência, a qual é estudada por Foucault no exercício da direção de consciência, como uma exigência vital ao processo de expurgação da culpa e dos pecados, em referência à lógica Cristã penitencial. Em relação à penitência que afeta o corpo social, na projeção do livro *Vigiar e Punir*, a qual possui um viés inteiramente político, ou seja, uma racionalização da prática penitencial, ele escreveu (FOUCAULT, 2013b, p. 78): “O verdadeiro objetivo da reforma [penitencial], e isso desde suas formulações mais gerais, não é tanto fundar um novo direito de punir a partir de princípios mais equitativos; mas estabelecer uma nova ‘economia’ do poder de castigar, assegurar uma melhor distribuição dele, fazer com que não fique mais concentrado demais em alguns pontos privilegiados, nem partilhado demais em instâncias que se opõem; que seja repartido em circuitos homogêneos que possam ser exercidos em toda parte, de maneira nua e até o mais fino grão do corpo social”.

<sup>63</sup> Edgardo Castro propõe a seguinte reflexão sobre o tema correspondente ao verbete do cuidado de si (CASTRO, 2016, p. 95): “Encontramos uma relação circular entre o conhecimento de si, ou o conhecimento da verdade e o cuidado de si mesmo: não é possível conhecer a verdade nem conhecer-se a si mesmo sem a purificação de si mesmo, do coração”. Acerca de mais informações, acessar o termo “Cuidado de Si” (*Idem*, 2016, p. 92-96) no *Vocabulário de Foucault*.

<sup>64</sup> Alcibíades (450 a.C-404 a.C) foi um eminente general e político ateniense. Órfão, ele foi educado por Péricles, sendo sobrinho deste. Foi criado entre os dirigentes da democracia ateniense. Um dos textos base estudado por Foucault, em *A Hermenêutica do Sujeito*, é um dos Diálogos (o próprio diálogo *Alcibíades*) escritos por Platão, o qual o autor francês utilizou para compor dois de seus cursos ministrados nos anos 1980: *O Governo de Si e dos Outros* e *A Coragem da Verdade*. A autora Salma Tannus Muchail, responsável pela tradução do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, no Brasil, conjuntamente com Márcio Alves da Fonseca, escreveu um livro (*Foucault, Mestre do Cuidado:*

o autor grego descreve a história de Sócrates e seu empenho no encaminhamento de Alcibíades, o personagem-título, para a vida política: “É porque ela não está dirigida para o bom objeto ou alvo. Donde a necessidade de uma certa arte, ou em todo caso, de uma certa técnica, uma certa maneira conveniente de escutar” (FOUCAULT, 2010c, p. 301). O que se mostra intrigante é a forma como Sócrates suspende (completamente) seus desejos secretos pelo personagem de Alcibíades, a fim de conduzi-lo a ascensão da vida política. Basicamente, a história se concentra na beleza estonteante de Alcibíades, o que despertou em sua existência o interesse de muitos pretendentes. Contudo, quanto mais ele envelhecia, menos atenção recebia de possíveis pretendentes. Torna-se, então, a ocasião perfeita para que Sócrates se aproximasse do tão almejado rapaz no intuito de incentivá-lo a cuidar de si mesmo: “Coabitas, meu caro, com a pior espécie de ignorância, o que tua conversação te demonstrou, ou melhor, tu a ti mesmo. Por isso, atiras-te à política antes de haveres te instruído” (PLATÃO, 2007, p. 258). A circunstância essencial deste encontro é a instrução necessária à inserção de Alcibíades à vida política por meio dos ensinamentos de Sócrates. Da mesma forma que o jovem rapaz é estimulado a cuidar de si próprio, e, apenas o Filósofo em referencial (neste caso Sócrates) reconhece essa urgência da qual a figura de Alcibíades demonstra precisar de amparo.

Para além de uma simplificada tese de repressão sexual, há a organicidade de uma direção para a figura de Alcibíades, para a eventual condução e o planejamento de sua vida. Deste modo, o cuidado de si estabelece-se como uma premissa basilar: “De muito bom grado; mas será preciso que investiguemos juntos o melhor modo de nos aperfeiçoarmos, porque tudo o que eu vier a dizer a respeito da educação não se aplica menos a mim do que a ti” (PLATÃO, 2007, p. 266). Logo, esse ensinamento é concretizado unicamente na medida em que Sócrates sobrepõe sua tarefa social e pedagógica ao seu desejo sexual interiorizado na pessoa de Alcibíades. A relação de poder entre Sócrates e Alcibíades tangencia a essencialidade da direção de consciência e, de modo correlato, da supressão dos

---

Textos sobre A Hermenêutica do Sujeito, 2011) com a colaboração de outros autores acerca da tradução dos conceitos mais importantes elencados por Foucault no curso ministrado de janeiro a março de 1982. Um dos capítulos concerne à forma como Foucault abordou o texto platônico *Alcibíades* em sua obra intitulado: “Capítulo II: Da Promessa à Embriaguez: A Propósito da Leitura Foucaultiana do *Alcibíades* de Platão” (MUCHAIL, 2011, p. 23-41).

desejos sexuais. Foucault materializa esse exemplo do texto platônico na aula de 27 de janeiro de 1982, de *A Hermenêutica do Sujeito*<sup>65</sup>, explicando:

Isso significa que, no texto de Platão, na intervenção de Sócrates, o cuidado de si estava completamente distinto do cuidado do corpo, isto é, da dietética, do cuidado dos bens, isto é, da econômica, e do cuidado do amor, isto é, da erótica. Pois bem, vemos que agora, ao contrário, estes três domínios (dietética, econômica, erótica) são reintegrados, mas como superfície de reflexão: ocasião, de certo modo, para o próprio eu experimentar-se, exercer-se, desenvolver a prática de si mesmo que é sua regra de existência e seu objetivo. A dietética, a econômica e a erótica aparecem como os domínios de aplicação da prática de si (FOUCAULT, 2010c, p. 146-147).

A materialidade, no exemplo do *Alcibíades* de Platão, estabelece a tese de Foucault sobre a relação intrínseca entre o prazer e o poder, isto é, a repressão existente entre o instinto e o poder político enquadrado na prática de Sócrates ao conduzir o personagem-título do diálogo platônico. A omissão esclarecida (o desejo, neste caso) de Sócrates demonstra o jogo político entre o governar a si mesmo e o governar aos outros<sup>66</sup>: “O pensamento político, não sob o aspecto do contrato fundamental, mas sob o aspecto da racionalização da ação política, a filosofia como conselho” (FOUCAULT, 2010e, p. 197). O Filósofo (Sócrates), isolando suas emoções, seu instinto sexual, por causa de um intuito que perpassa os próprios almejos, ou seja, a pedagogização de Alcibíades. Isso reafirma a repressão que o indivíduo exerce sobre si próprio acerca de seu princípio de prazer, no território social e político que o captura justificando a intenção produtiva do poder a circunscrever o sujeito. A necessidade de repressão do instinto, do prazer, é capital para a estabilidade do campo social e político (e Sócrates parece ter convicção desse pensamento) aplicando seu temperamento na instrução de Alcibíades: “Trata-

<sup>65</sup> Sêneca (4 a.C-65 d.C.), um dos mais célebres filósofos do Império Romano, é amplamente citado por Foucault no decorrer do curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Foucault atenta para a relação do mesmo com Marco Aurélio (121-180), quando atuou como conselheiro dele, no Governo. Na aula de 20 de janeiro de 1982 (2010c, p. 75-112), do mesmo curso, Foucault examina o relacionamento entre Sêneca e Serenus, e a troca de cartas que os mesmos realizaram, nas quais Serenus pede a Sêneca conselhos acerca do cuidado da alma, fazendo com que este último opere como uma espécie de “médico da alma”. Nota-se, assim, o papel do Filósofo Romano como “direcionador de consciência”. Sobre a relação de ambos, Foucault (2010c, p. 81) escreveu: “Nas práticas de tipo individual, tomemos a relação entre Sêneca e Serenus, quando Serenus consultando Sêneca no começo do *De Tranquillitate* escreve – supostamente ele ou talvez ele mesmo – uma carta a Sêneca na qual relata seu estado de alma e pede a Sêneca que lhe dê conselhos, emita um diagnóstico e faça para ele, de certa maneira, o papel de médico da alma.”

<sup>66</sup> O *Governo de Si e dos Outros* (1982-1983) é o curso em que Foucault dedicou-se a investigar a temática referente ao governo de si, na premissa das técnicas de si próprio e, como resultado, do governo dos outros. É neste curso, também, no qual o autor averigua a questão no que concerne à *parresía*, para além de um “franco-falar”, mas como uma potencial estratégia política sobre o direito a externar a verdade no campo sociológico.

se de mostrar não como o sexo foi mantido à distância, mas como se organizou essa grande história que vincula, nas nossas sociedades, o sexo e o sujeito” (FOUCAULT, 1997, p. 112). Absorto pelo estudo da interpretação subjetiva da sexualidade do indivíduo, e da direção de consciência cristã, Foucault realiza uma importante distinção entre a prática ascética, o ascetismo e a ascese. Estas distinções correspondem à literatura da Antiguidade sobre a direção de consciência (assim como o “cuidado de si”), a abstinência e a problemática cristã da carne. Então, na aula de 17 de março de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, é feita a seguinte diferenciação:

Gostaria de evitar, por um lado, empregar a palavra “ascetismo” que, como sabemos, tem conotações muito particulares e se refere a uma atitude de renúncia, de mortificação, etc.; e não é disso que se trata, não de um ascetismo. Gostaria também de evitar um pouco a palavra “ascese”, que se reporta quer a um exercício particular, quer ao comprometimento do indivíduo com uma série de exercícios dos quais ele poderá esperar ou o seu perdão, ou sua purificação, ou sua salvação, ou uma experiência espiritual qualquer, etc. [...] Ascética, isto é, o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico ou religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido (FOUCAULT, 2010c, p. 374).

Novamente, a relação entre mestre e discípulo, diretor e direcionado, é validada por Foucault no aparato conceitual proporcionado pelo escrito de Platão, vislumbrando uma oportunidade de constituição da identidade do sujeito: “Portanto, resta pensar o sujeito como um objeto historicamente constituído com base em determinações que lhe são exteriores” (REVEL, 2011, p. 146). Por meio das práticas de temperança, controle, repressão, autorrepressão, respaldada por toda uma racionalidade subjetiva, política, social e sexual na relação “consciência e direção”, uma metodologia declaradamente higienista. Na aula de 24 de fevereiro de 1982, de *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2010c, p. 275) se demonstra conclusivo, afirmando:

A única unidade de que somos capazes e que podemos nos fundar naquilo que somos, a identidade do sujeito que podemos e devemos ser em relação a nós mesmos, é somente aquela que somos enquanto sujeitos razoáveis, isto é, nada mais que uma parte da razão que preside o mundo. Consequentemente, se olharmos abaixo de nós, ou antes, olharmos a nós mesmos de cima para baixo, nada mais somos que uma série de elementos distintos uns dos outros: elementos materiais, instantes descontínuos. Mas, se tentarmos nos apreender como princípio razoável e racional, perceberemos, então, que nada mais somos senão parte de algo que é a razão presidindo o mundo inteiro.

Interseccionando a identidade do sujeito, conjuntamente ao dispositivo de sexualidade, pode-se pensar a possibilidade de uma razoabilidade de um sujeito que tem sua identidade firmada em um processo de racionalização. A partir do próprio aparato conceitual, o qual subsidia o conceito de dispositivo foucaultiano, entre uma polaridade discursiva e outra não-discursiva: “Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e relações de saber” (AGAMBEN, 2009, p. 29). O procedimento de direcionamento de consciência, de repressão sexual a partir da supressão da carne, consolida-se como uma estratégia seguramente discursiva. É esta razoabilidade, a qual é engenhosamente pensada no processo de produção de um indivíduo, de um poder que viabiliza o assujeitamento, a dominação e a transformação, que torna esse mesmo sujeito enquadrado em uma estrutura possível de sustentar a base econômica da sociedade. Dessa maneira, a direção de consciência pode ser expressada como uma primeira caracterização, mais propriamente uma hipótese do que modernamente concebeu-se como o dispositivo de sexualidade nos finais do século XVIII, tendo o seu auge no século XIX, com o controle burguês sexual/repressivo. Há, deste modo, a seguinte formulação: a direção de consciência/confissão/poder pastoral/Estado como a base argumentativa que proporciona a ação do dispositivo de sexualidade.

No curso *Nascimento da Biopolítica*, propriamente na aula de 17 de janeiro de 1979, Foucault (2008a, p. 48) determina o “terreno de apoio” onde se circunscreve a sexualidade como poder político atuante no processo histórico civilizatório:

Do mesmo modo, estudar a genealogia do objeto “sexualidade” através de um certo número de instituições queria dizer tentar identificar, em coisas como as práticas da confissão, a direção de consciência, o relatório médico, etc., o momento em que se fez a troca e o cruzamento entre certa jurisdição das relações sexuais, que definem o que é permitido e o que é proibido, e a verificação do desejo, que é aquilo em que se manifesta atualmente a armadura fundamental do objeto “sexualidade”.

Este arsenal teórico proposto por Foucault em *Nascimento da Biopolítica* permite pensar como as instâncias de poder, não só a Medicina e a Psiquiatria, mas como a tática religiosa e ortodoxa fundamentada na prática da direção de consciência, conceberam a sexualidade. Deste modo, é possível constatar que as vertentes do que concerne ao “proibido e ao permitido”, assim como ao “puro e o impuro”, concentram-se, ambas, na base conceitual estruturada por esses mesmos sistemas de poder. Isto é, uma racionalização produzida a fim de constituir uma verdade original sobre o processo de inteligibilização da sexualidade exercido pelo

sujeito. Os especialistas da direção de consciência, então, teriam a incumbência de tratar do abstrato do indivíduo, ou seja, sua subjetividade: “O que o Cristianismo inventou, o que ele introduziu, creio, na Cultura Antiga, é o princípio de verificação de si mediante uma hermenêutica do pensamento” (FOUCAULT, 2014i, p. 168)<sup>67</sup>. Como contraponto as práticas médicas e psiquiátricas, estas responsáveis pela higienização do corpo físico e suas patologias. Constituindo, dessa forma, toda uma economia do corpo sexual humano.

### 3.3 O prazer e o instinto: a medicalização e a psiquiatrização

O prazer, alinhado ao poder, desfragmenta-se no indivíduo como puramente instinto e pulsão sexual, para ser abordado como método de controle e exploração subjetiva dele: “Foucault fala dos modos de subjetivação como modos de objetivação do sujeito, isto é, modos em que o sujeito aparece como objeto de uma determinada relação de conhecimento e de poder” (CASTRO, 2016, p. 408). É no prazer que se encontra a verdadeira faceta oculta do indivíduo: na qual se idealizam suas mais profundas fantasias, taras, perversões sexuais, as quais devem ser imediatamente racionalizadas pelas estruturas de poder. Tais como a Medicina, a Psiquiatria, a Psicanálise, ou seja, as “instâncias de delimitação”<sup>68</sup> (FOUCAULT, 2012b, p. 51). Isso porque, encobrindo o prazer, tem-se a possibilidade de obter o máximo de representação médica e psiquiátrica sobre o indivíduo, “minando” o campo de absorção de sua própria sexualidade e de seu desejo. Novamente, a carne é projetada como o objeto a ser analisado, traçado, patologizado, psiquiatrizado, delineado e exposto à autoridade política, na referência de uma tentativa de controlar um dos aspectos mais básicos e remotos do indivíduo: sua instintividade. Como Foucault (2010a, p. 244) destaca, na aula de 12 de março de 1975, de *Os Anormais*: “O instinto sexual extravasa, e extravasa naturalmente, de

<sup>67</sup> Texto da tradução em espanhol do curso de 1981 *Obrar Mal, Decir La verdad*: “Lo que invento el cristianismo, lo que introdujo, creo, en la cultura antigua, es el principio de verificación de sí mediante una hermenéutica del pensamiento.”

<sup>68</sup> As instâncias de delimitação são abordadas por Foucault na obra *A Arqueologia do Saber*, de 1969, onde o autor as designa como polarizações obtidas a partir dos processos de subjetivação e da produção de saberes realizados pela Medicina, por exemplo. Dessa maneira, a loucura, a criminalidade, a sexualidade, também podem ser consideradas instâncias de delimitação. A Medicina, tal como Foucault expõe, é uma categoria de instância de delimitação: a demarcação ocorre a partir dos conceitos de doente e do saudável, como exemplificação. Para mais informações, acessar o segundo capítulo de *A Arqueologia do Saber* intitulado “As Regularidades Discursivas” (2012b, p. 23-83), precisamente no segundo subcapítulo intitulado “A Formação dos Objetos” (2012b, p. 49-66).

seu fim natural. Em outras palavras, ele é, em relação à cópula, normalmente excessivo e parcialmente marginal.” No capítulo II, da Primeira Parte do livro *Doença Mental e Psicologia*, denominada “A Doença e a Evolução”, Foucault (2000, p. 28) redigiu:

Ligada às primeiras atividades eróticas, ao refinamento das reações de equilíbrio, e ao reconhecimento de si no espelho, constitui-se uma experiência de “corpo próprio”. A afetividade desenvolve então como tema maior a afirmação ou a reivindicação da integridade corporal; o narcisismo torna-se uma estrutura da sexualidade, e o corpo próprio um objeto sexual privilegiado.

O domínio estratégico das Ciências da Saúde recrudescer, ainda mais, o sentido de que o prazer não é passível de ser analisado, unilateralmente, como puro desejo, como “manifestação clássica” da carne: “A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo” (FOUCAULT, 2014d, p. 70). A ressignificação do prazer, em termos médicos e higienistas, colaboram para eleger os meandros que dividem a “boa sexualidade” de uma “má sexualidade”. Não se trata mais, exclusivamente, do controle exercido pelo Cristianismo, isto é, como o princípio soberano do direcionamento de consciência e de credibilidade que emana do processo de confissão. Dessa forma, progride-se de uma precisa higienização virtualizada (em relação ao que não é visivelmente perceptível no ser humano) da sexualidade do indivíduo, do inalcançável corporeamente, para um regime asséptico, de cunho público, populacional, fisicamente acessível às “impurezas” do corpo social (epidemia de doenças, crescimento demográfico disparado). Ou seja, impurezas estas que habitam o cerne do corpo do indivíduo e que, outrora, os médicos e os psiquiatras as entendiam como inacessíveis, pois este abriga, ou tecnicamente abrigava, os segredos da subjetividade do sujeito<sup>69</sup>, dessa maneira: “O saber médico justifica um poder, esse poder põe em ação o saber e todo um dispositivo de leis, de direitos, de regulamentações, de práticas, e institucionaliza o

<sup>69</sup> Na conferência proferida na Universidade de Tóquio, em 20 de maio de 1978, *Sexualidade e Poder* (2014d, p. 55-75), Foucault desenvolveu um extenso debate sobre a produção histórica que caracteriza a noção de sexualidade. Constituindo esta “linha do tempo” acerca da estruturação do tema da sexualidade, Foucault intencionava entabular um “marco histórico” que englobasse noções como: o desejo, a monogamia, a direção de consciência e a empreitada do Cristianismo como formador da sexualidade em seu tom propriamente repressivo, objetificador e expondo a carne ao entorno da coibição do instinto e do desejo erótico: “Creio que a técnica de interiorização, a técnica de tomada da consciência, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do cristianismo a história da sexualidade”, entendeu ele (FOUCAULT, 2014d, p. 70).

todo como sendo a própria verdade” (VEYNE, 2011, p. 55). O objetivo lógico e racional do poder-saber é a separação valorativa entre “o bem e o mal”, “o doente do sadio”, o “louco do não-louco”. Dito outramente, são as instâncias de delimitação necessárias à sustentação do *status quo*. A partir desta tese, Foucault (2011a, p. 41) enuncia uma crítica, na aula de 8 de fevereiro de 1984 do curso do *Collège de France, A Coragem da Verdade* (1983-1984), a qual suscita este delineamento baseado em juízos de valor:

O verdadeiro não pode ser dito numa cidade e numa estrutura política senão a partir da marcação, da manutenção e da institucionalização de uma escansão essencial entre os bons e os maus. É somente na medida em que essa escansão ética essencial entre os bons e os maus toma efetivamente sua forma, seu lugar, define sua manifestação no interior do campo político, que a verdade pode ser dita. E, podendo a verdade ser dita, o bem da cidade (o que é útil e salutar para ela) pode ter seus efeitos.

Ao se tratar da proposição dos juízos de valor facilitados pelos processos de subjetivação das Ciências Humanas, assim como da Saúde, coniventes a ação do poder político excludente, migratório e transformador, é fundamental abordar a interrogação sobre a morte. Entretanto, a pergunta que se instala é a seguinte: por que associar o problema do prazer com o da morte?

A resposta é de que ambos estão, de certa forma, interligados. Muito se associou o contorno primitivo, e também nocivo, do prazer, e a impossibilidade de seu escalonamento e de controle pleno em relação à problemática constante no interior deste tópico. Por um lado, sua virtualidade impede um acesso integral às vertentes que inundam as idealizações médicas e psiquiátricas sobre o assunto. Porque, desse modo, o prazer revela o que há de mais primordial, oculto, indecifrável, inclassificável, e também incompreensível, no comportamento humano.

#### 3.4 O prazer, a questão da morte e a individualização

O instinto pressupõe o que há mais de auspicioso e incerto na invisibilidade da subjetividade humana, de sua fantasia. Dessa forma, aludir à questão do prazer com a da morte implica em um discernimento que despertou o interesse médico e psiquiátrico de associar a incontinência do indivíduo em razão de seu instinto. Assim como, a atribuição biológica e física comportada pelo objeto incômodo da morte: “A degeneração é, no próprio princípio da vida, a necessidade da morte que lhe é indissociável e a mais geral possibilidade da doença” (FOUCAULT, 2015a, p. 174).

A aura destrutiva e implacável do prazer expõe a incomensurabilidade do instinto humano, seu potencial patológico, e ao mesmo tempo insalubre, o qual propulSIONA-se a arruinar a ordem pública, social e política. Pelo fato de que o prazer individual não pode ser rastreado, tal como uma mera patologia. Essa, então, necessita, ser protegida do descomedido poder avassalador da primitividade do prazer e do desejo que revestem o indivíduo. Deste modo, a morte parece ser concebida, pelos especialistas do século XVIII e XIX, como a “verdade inconveniente” a ser, se não evitada, pelo menos, fisiologicamente, evitada ao máximo possível. A morte tornou-se um processo de individualização do sujeito, como Foucault (2015a, p. 175) propõe em um trecho do capítulo IX “O Visível e o Invisível” de *O Nascimento da Clínica*:

Durante séculos, a medicina procurou o modo de articulação que poderia definir as relações da doença com a vida. Só a intervenção de um terceiro termo pôde dar a seu encontro, sua coexistência e suas interferências uma forma que fosse fundada, ao mesmo tempo, em possibilidade conceitual e na plenitude percebida; este terceiro termo é a morte. A partir dela, a doença toma corpo em um espaço que coincide com o organismo; ela segue suas linhas e a recorta; organiza-se seguindo sua geometria geral; inclina-se também para suas singularidades. A partir do momento em que a morte foi tomada em um órgão técnico e conceitual, a doença pôde ser, ao mesmo tempo, especializada e individualizada. Espaço e indivíduo, duas estruturas associadas que derivam necessariamente de uma percepção portadora da morte.

A morte, como técnica individualizante, equiparada à sexualidade, ambas constituem dois processos vitais à compreensão da patologização do prazer e do instinto sexual no ser humano. Se o prazer pode ser concebido como um sistema inteligível, no qual o indivíduo reconhece a verdade que envolve seu desejo sexual, a morte ou a possibilidade dela, será o resultado desta conduta danosa capaz de dissuadir o sujeito a atravessar as barreiras perniciosas da anormalidade<sup>70</sup>. De tal forma, a anormalidade também é projetada pelas estruturas médica e psiquiátrica como uma categoria individualizante, porque ela ultrapassa o eixo da normalidade que transcreve o sujeito na escala do equilíbrio social e político no *corpus* social: “A personagem do médico está hoje profundamente integrada à sociedade, na qual ela representa não apenas o duplo papel do comerciante e do conhecedor, mas do

---

<sup>70</sup> Em *A Vida do Espírito: O Pensar, O Querer, o Julgar* (1978) exatamente na primeira parte (O Pensar), Hannah Arendt (1906-1975) esboça uma interessante reflexão acerca da anormalidade como processo individualizante, escrevendo: “As paixões e as emoções da nossa alma não estão apenas restritas ao corpo, mas parecem ter as mesmas funções de sustentação da vida e da preservação de nossos órgãos internos, com os quais compartilham a circunstância de que apenas a desordem e a anormalidade podem individualizá-los” (ARENDR, 2008, p. 52).

perito, quase do magistrado” (FOUCAULT, 2012c, p. 78)<sup>71</sup>. Então, a loucura, a criminalidade, a sexualidade, como instâncias de delimitação, transformam-se em agentes demarcatórios do que Foucault pronunciou na aula de 8 de fevereiro, no curso *A Coragem da Verdade* como os “bons e os maus” da esfera política da cidade. Dessa maneira, retomando, a “boa” e a “má” sexualidade, as quais são amplamente necessárias à manutenção do *status quo* e das classificações valorativas que expõem os indivíduos como aptos e não aptos, ou de um modo mais rudimentar, entre os normais e os anormais. Por isso, então, a importância de se conceber a atuação não apenas repressiva, mas também como produtiva do poder. Assim como, a projeção da sexualidade como um constructo epistemológico que não é, discursivamente, uma ocorrência decisivamente repressiva.

A sexualidade é o agrupamento de possibilidades que institui a oportunidade de mobilidade do assunto relacionado ao sexo, à carne, ao prazer, ao instinto. Em vias da medicalidade, da psiquiatrização, da política, bem como da geografia: “Essas ciências afirmam uma externalidade privilegiada, mas, na realidade, participam do desdobramento do poder” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 238). É por esse constructo da sexualidade que o discurso repressivo, a linguagem Cristã da direção da consciência e da confissão, atingem o indivíduo e a população, na base de um controle que, à medida que reprime, apropriadamente produz. Esta produção ocasiona um indivíduo assujeitado, fisicamente modelado, tendo seu corpo atravessado pela multiplicidade do poder, na concretização do dispositivo de sexualidade. A loucura, o crime, a perversão sexual, a intersexualidade<sup>72</sup>, a homossexualidade, a mendicância, o roubo, a ociosidade, todos estes mecanismos regulam uma parte dos receptores que instituem o processo de individualização. Em *Loucura, Uma Questão de Poder*, texto de 1974, o qual consta no oitavo volume da coleção *Ditos e Escritos*, Foucault (2012d, p. 22) disserta sobre a influência do procedimento individualizante Moderno e o tópico do poder:

Acredito que, hoje, a individualidade seja completamente controlada pelo poder e que, no fundo, sejamos individualizados pelo próprio poder. Em outras palavras: não penso de modo algum que a individualização se oponha ao poder, mas, ao contrário, diria que nossa individualidade, a identidade obrigatória de cada um é o efeito de um instrumento do poder, o que este último mais teme, ou seja, a força e a violência dos grupos. Ele

<sup>71</sup> Esta citação provém da entrevista *Sobre o Internamento Penitenciário* (2012c, p. 67-78), concedida em outubro de 1973, na França, por Foucault, presente no quarto volume (“Estratégia, Poder-Saber”) da compilação *Ditos e Escritos*.

<sup>72</sup> Este é a terminologia que substituiu a desinência patológica sob o título de “hermafroditismo”.

tenta neutralizá-las por meio das técnicas de individualização, que começaram a ser empregadas desde o século XVII pela hierarquização nas escolas e, no século XVIII, por meio do registro das descrições físicas e das mudanças de endereço.

A observância do fragmento textual acima recrudescer a ideia foucaultiana de duplo exercício entre o método de individualização e a ação do poder. Desse modo, a estrutura de individualização é coextensiva à atuação do poder.

Regressando à conduta médica e psiquiátrica, é de conhecimento geral que estas áreas instrumentalizaram o assujeitamento do ser humano com base em uma dinâmica da vigia, assim como da observação. Não há como impedir esta metodologia disciplinar, tal como foi pronunciado por Foucault, nas conferências de *A Verdade e as Formas Jurídicas*: “Vivemos em uma sociedade onde reina o panoptismo” (2013g, p. 88), um campo sociológico circunscrito pela autenticação do comportamento do outro. Assim como o controle visual que relata e permite a discursividade da instrumentalidade do corpo individual em território político. É necessário pensar na conduta médica, no modo de avaliação de um determinado caso de patologia, ou de desregramento biológico na análise do sujeito: “A figura do hospital explica a maneira pela qual, a partir do início do século XIX, o poder passa a gerenciar a vida (sob a forma de biopoderes)” (REVEL, 2011, p. 67). Assim, é possível pensar na abordagem panóptica exercida pela Medicina, pela Psiquiatria, da mesma maneira que a Psicanálise, na tentativa de contornar a constituição do desejo e da carne do sujeito. Porquanto, o instinto humano é um território de zonas obscuras, nunca exploradas, e que servem de recanto, em correspondência ao formato das confidências sobre a estrutura erótica e da libido humana. No modo como Freud (2013, p. 125) clarifica em *Totem e Tabu*: “A necessidade sexual não é capaz de unir os seres humanos do mesmo modo que as exigências de autoconservação; a satisfação sexual é antes um assunto privado do indivíduo”.

Na investigação de Foucault, a sexualidade transcende o espaço privado, reinicia sua residência no espaço público e é submetida ao julgamento da epistemologia, da política, da jurisdição, do poder médico e psiquiátrico. Designando uma espécie de implantação teórica capaz de ser concatenada com a loucura, o crime, a vagabundagem e com o fundamento da anormalidade sexual e malignidade física. No capítulo intitulado “O Mundo Correccional”, da obra *História da Loucura*, Foucault (2013d, p. 107) estabelece uma relação entre o desatino e a sexualidade

(em consonância com a religião e a moral), idealizando uma fronteira histórica acerca dessa correspondência:

Anexando ao domínio do desatino, ao lado da loucura, as proibições sexuais, os interditos religiosos, as liberdades do pensamento e do coração, o Classicismo formava uma experiência moral do desatino que serve, no fundo, de solo para nosso conhecimento “científico” da doença mental. Através desse distanciamento, através dessa dessacralização, a loucura atinge uma aparência de neutralidade comprometida, dado que só é alcançada nos propósitos iniciais de uma condenação.

Não se mostra um erro, então, desenvolver uma correlação entre a sexualidade, privilegiando a questão do prazer, com a loucura e as mais variadas concepções do senso comum sobre estes assuntos, da mesma forma que as designações jurídica e politicamente racionalizadas sobre estes processos subjetivos. O nexos entre a sinuosidade do prazer, como prática nociva do indivíduo ou em sua face primitiva é, de modo essencial, um potente artifício para estabelecer os meandros que estipulam o uso indevido da energia física na realização dos prazeres sexuais. Analisando de maneira conjunta à necessidade do corpo individual para o trabalho, como Marx escreveu, Foucault ponderou sobre a possibilidade da sexualidade, como constructo histórico, ser manipulada pelas estruturas de poder e reverberar em qualquer ângulo do campo social. Não apenas nas fábricas, mas também nas residências, na domesticidade das escolas e dos quartéis gerais. E também nos hospitais e nas mais variadas instâncias de sequestro: “Um grande mecanismo de transformação: como fazer do tempo e do corpo dos homens, da vida dos homens, algo que seja força produtiva” (FOUCAULT, 2013g, p. 120). Certamente, não se especulou tanto acerca do instinto e da excentricidade da sexualidade do que nos âmbitos de ação do poder medical. Pode-se, enfim, idealizar o instinto como patológico, como vetor de um iminente padecimento, de uma moléstia, a qual é emulada e transmutada no prazer. O prazer, então, é o reconhecimento que o indivíduo tem de seu próprio instinto, do processo de subjetivação medicalizado deste mesmo instinto, portanto, devem, ambos, serem singularizados. Foucault (2010a, p. 267-268), na aula de 19 de março de 1975, do curso *Os Anormais*, esclarece esse distanciamento, em termos patologizantes, no tocante ao instinto e ao prazer:

Em compensação, o instinto, para funcionar como mecânica patológica deve, necessariamente, ser emancipado do prazer, porque, se há prazer, o instinto não é mais automático. O instinto acompanhado do prazer é necessariamente reconhecido, registrado pelo sujeito como sendo capaz de provocar um prazer. Portanto, ele entra naturalmente num cálculo e não se

pode, por conseguinte, considerar como processo patológico o movimento, mesmo que violento, do instinto, a partir do momento em que ele é acompanhado de prazer. A patologização do instinto exclui o prazer. Quanto à imbecilidade, ela era patologizada, por sua vez, ora como consequência final de uma evolução delirante ou demente, ora, ao contrário, como uma espécie de inércia fundamental do instinto [...] Doravante, o instinto pode perfeitamente ser um elemento patológico, sem deixar de ser portador de prazer.

A substancialidade do questionamento do instinto, a partir da esfera médica e hospitalar, e conseqüentemente da problematização médica da sexualidade, institui uma nova demanda: a evolução do sistema hospitalar no amparo às doenças, isto é, no processo de cura destas. Ou seja, há o transcurso do hospital, o qual, em primeira instância, solucionava uma demanda vital em referência à higiene pública, para neste segmento atuar como um princípio terapêutico.

### 3.5 O papel do hospital e a política disciplinar do corpo infantil

Foucault (2014a, p. 171) define um marco histórico do hospital como um sistema de cura no texto na conferência de 1974, *O Nascimento do Hospital*, incluída na compilação *Microfísica do Poder*, escrevendo: “A consciência de que o hospital pode e deve ser um instrumento destinado a curar aparece claramente em torno de 1780 e é assinalada por uma nova prática: a visita e a observação sistemática e comparada dos hospitais”. Esta “inovação” dialoga sistematicamente com a análise da doença como advento individualizador que, interseccionada à questão da morte, estabelece um novo princípio de estudo e de investigação do corpo biológico do indivíduo. Cada caso transforma-se em um legítimo e particular caso, tornando o sujeito individualizado perante todo um conjunto de doenças possíveis. Este mapeamento foi um dos estudos desenvolvidos por Foucault nas obras *Doença Mental e Psicologia* e *O Nascimento da Clínica*: “A estrutura perceptiva e epistemológica que fundamenta a anatomia clínica, e toda a medicina que dela deriva, é a da invisível invisibilidade” (FOUCAULT, 2015a, p. 183). Sendo também discutido em trabalhos posteriores, como os cursos *O Poder Psiquiátrico* e *Os Anormais*.

Muito antes da ascensão dos estudos freudianos sobre os problemas que estruturavam a sexualidade humana tais como: seus complexos edipianos, períodos de infantilização sexual, estes demasiadamente analisados pelo autor, a

sexualidade, antecipadamente ao seu formato de dispositivo, constituiu um objeto médico preciso e suscetível de análise psiquiátrica. Posteriormente, psíquica. Metamorfoseando-se de uma simples classe, a qual necessitava de higienização pública, para um verdadeiro composto múltiplo que parecia manifestar uma análise clínica, uma racionalização medicalizadora e hospitalar: “É a introdução dos mecanismos disciplinares no espaço confuso do hospital que vai possibilitar sua medicalização” (FOUCAULT, 2014a, p. 182). Um dos muitos fatores que motivadamente reposicionaram o hospital como “residência terapêutica” foi a sexualidade e suas especificidades. As quais careciam de controle e de rastreamento médico. Os hospitais psiquiátricos, os manicômios, os tratamentos amplificados sobre os masturbadores, as mulheres histéricas, os homossexuais, personificaram o “jogo médico e terapêutico” que ocasionou à sexualidade parte de sua configuração medicamentosa. Na aula de 12 de dezembro de 1973, a qual consta no curso *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2006, p. 155) notabiliza o poder medicalizador que se alia ao poder vigilante da família:

O controle de postura, dos gestos, da maneira de se comportar, o controle da sexualidade, os instrumentos que impedem a masturbação, etc., tudo isso penetra na família por uma disciplinarização que se desenrola no decorrer do século XIX e que terá por efeito que a sexualidade da criança tornar-se-á finalmente o objeto de saber, no interior da própria família, por essa disciplinarização. E, com isso, a criança vai se tornar o alvo central da intervenção psiquiátrica.

A higiene pública, a classificação da população entre abastados e empobrecidos foram alguns métodos estabelecidos no que tange ao mapeamento do indivíduo, enquanto na esfera de população com a conquista burguesa do poder econômico. A Medicina e a Psiquiatria, a partir dessa transformação, adquiriram, ambas, uma espécie de duplo papel: o de higienizadoras e de terapias intensivas de cura. E o hospital oportunizou o processo de ambientação e de atuação destas nas categorias populacionais e estatais: “Através do exame, a individualidade torna-se um elemento pertinente para o exercício do poder” (FOUCAULT, 2014a, p. 182). A grande inovação do aparato médico e psiquiátrico, Moderna e Contemporaneamente analisando, é a viabilidade de aglutinar a sexualidade com noções como: a loucura e a criminalidade, por exemplo, e o iminente superdesenvolvimento da indústria farmacêutica. Em 23 de janeiro de 1974, na penúltima aula do mês de janeiro, do curso *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2006, p. 320) reflete sobre estas intersecções:

Existe com certeza um certo número de razões, mais creio que uma das razões é esta: é que se trata não tanto de demonstrar que todo criminoso é um possível louco, mas de demonstrar - o que era muito mais grave, porém muito mais importante para o poder psiquiátrico - que todo o louco é um possível criminoso. E a determinação, a vinculação de uma loucura a um crime e, no limite, da loucura a todo o crime era o meio de fundar o poder psiquiátrico, não em termos de verdade, pois precisamente não é de verdade que se trata, mas em termos de perigo: estamos aqui para proteger a sociedade, já que no âmago de toda a loucura está inscrita a possibilidade de um crime.

Ao vincular o argumento da sexualidade, da loucura, juntamente ao da criminalidade, Foucault desnuda o “medo” do perigo social o qual recobre a sexualidade: “Um mesmo dispositivo que constitui esses objetos, loucura, carne, sexo, ciências físicas, governamentalidade, faz do eu de cada um certo sujeito. A física faz o físico” (VEYNE, 2011, p. 179). Podendo esta (a sexualidade) ser defendida como uma dimensão na qual qualquer um, um médico pode perceber, também, a oportunidade do crime e do indivíduo louco, a sexualidade ademais acaba por ser circunscrita como detentora dos perigos sociais interligados à insalubridade, às manias sexuais (homossexualidade, masturbação, etc.) e a todo o tipo de indiscrição que afete diretamente o espaço social e político. Direcionando à família, assim como à criança, a degenerescência é um princípio o qual provoca receio por permitir pensar a contingência de uma hereditariedade da má conduta sexual e suas progressivas pústulas: “A loucura do desejo, as mortes insensatas, as mais irracionais paixões são sabedoria e razão porque pertencem à esfera da natureza” (FOUCAULT, 2013d, p. 525).

Um indivíduo familiar, o qual, na própria infância, demonstra os desatinos de sua sexualidade prematuramente antecipada (ou em desenvolvimento), permite o inquietante vislumbre de um futuro sujeito que, segundos os especialistas (médicos, psiquiatras, educadores, padres), acessará as alas psiquiátricas dos hospitais, ou mesmo o encarceramento prisional. Dessa forma, a degenerescência é uma nocividade que necessita de um imediato estudo e controle súbito, nos moldes do pensamento sanitarista em meados do século XIX. Concebe-se, então, um dos momentos mais importantes da estruturação do dispositivo de sexualidade: a produção do indivíduo degenerado. Uma forma genuína de estabelecer a separação entre o sucesso e o não-sucesso da higienização incrustada pelo apelo estratégico do dispositivo de domínio sexual/político/moral/biológico/médico: “A medicina das perversões e os programas de eugenia foram, na tecnologia do sexo, as duas

grandes inovações da segunda metade do século XIX” (FOUCAULT, 2013a, p. 129). No quarto capítulo de *História da Sexualidade*, Vol. I: *A Vontade de Saber*, consagrado ao “Dispositivo de Sexualidade”, Foucault (2013a, p. 130) escreve sobre a tecnologia que envolve a compreensão da degenerescência:

O conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência constitui o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo. E não se imagine que se tratava apenas, de uma teoria médica cientificamente insuficiente e abusivamente moralizadora. Sua superfície de dispersão foi ampla e profunda a sua implantação. A psiquiatria, mais a jurisprudência, a medicina legal, as instâncias do controle social, a vigilância das crianças perigosas, ou em perigo, funcionaram durante muito tempo “pela degenerescência”, pelo sistema hereditariedade-perversão. Toda uma prática social, cuja forma ao mesmo tempo exagerada e coerente foi o racismo de Estado, deu a essa tecnologia do sexo um poder temível e longínquos efeitos.

Atribui-se, então, aos pais, aos ascendentes familiares a “responsabilidade biológica” (FOUCAULT, 2013a, p. 129) pela instabilidade do comportamento sexual infantil que, em um futuro próximo, externará os mais problemáticos desvios de ordem sexual. Cabe à família, então, responsabilizar-se em vigiar, examinar, governar a criança, rigorosamente o seu corpo, para evitar o processo assolador de degeneração sexual. Em um texto denominado *A Política da Saúde no Século XVIII*, datado de 1976, Foucault (2014a, p. 305) escreve acerca da esfera familiar: “A família não deve ser apenas uma teia de relações que se inscreve em um estatuto social, em um sistema de parentesco, em um mecanismo de transmissão de bens.” E complementa: “Deve-se tornar um meio físico denso, saturado, permanente, contínuo, que envolva, mantenha e favoreça o corpo da criança” (FOUCAULT, 2014a, p. 305). O núcleo familiar, reiterando, assume a função substancial de aplicação metodológica do dispositivo de sexualidade diretamente no corpo da criança. Pelo fato de que, uma corporeidade sexual descompensada, degenerada, gerará gastos no presente e no futuro e, destrutivamente, defasagem da economia social. Mais uma vez, o que está “em jogo”, é a produtividade do indivíduo, a qual é imprescindível à sustentação da base econômica da sociedade: “Não se trata de obter corpos que façam o que se deseja, mas que funcionem como se quer, com as técnicas, a rapidez e a eficácia que se pretende deles” (CASTRO, 2016, p. 89).

O controle da degenerescência é um processo de higienização da sexualidade ímpar que se inicia nos primórdios da infância, resultando num indivíduo adulto capaz de conter sua impulsividade sexual, suas taras, seus desejos, sem desperdício de sua energia física, indispensável à produção. Da mesma forma que

sua integridade moral e física, tão básicas à organização dos pilares sociais, políticos, econômicos, morais e religiosos: “A constituição do sujeito corresponde à de suas maneiras: ele se comporta e se vê como vassalo fiel, súdito leal, bom cidadão, etc.” (VEYNE, 2011, p. 179). Deste modo, o prazer, destinado a ser refreado (politicamente) pelo poder, isto é, sendo o prazer a reação original do domínio proibitivo do instinto, na qual este é submetido, então, à vontade do outro. É nessa perspectiva que se concretiza o protagonismo da ação do poder sobre o prazer, entre a família e a criança, entre o indivíduo e o Estado, entre o pastor e o seu rebanho. A partir deste arcabouço teórico, Foucault (2014c, p. 209) pronuncia, em *Do Governo dos Vivos*, na aula de 12 de março de 1980:

O poder político me quer em meu lugar e me imporá a sua vontade, queira eu ou não. A única coisa que posso dizer é que eu quis, se é que houve isso num momento dado, um contrato social durante o qual eu pude dizer: quero que alguém queira em meu lugar. Na direção, não há contrato social, porque não há cessão de uma parte de vontade a outro. Há o seguinte: há alguém que guia a minha vontade, que quer que a minha vontade queira isto ou aquilo. Eu não cedo minha vontade, continuo a querer, continuo a querer até o fim, mas a querer ponto por ponto e a cada instante o que o outro quer que eu queira. As duas vontades permanecem continuamente presentes. Uma não desaparece em benefício da outra. As duas vontades coexistem, mas coexistem tendo um vínculo entre si, em que uma não substitui a outra, em que uma não limita a outra.

A complexidade das relações de poder, uma disputa de forças onde se nivelam duas espécies de vontades e de objetivos entre indivíduos, estabelece a importância do esclarecimento quanto à atuação do poder político na vivência dos seres humanos na sociedade: “Afim de contas, a essência da nossa vida consiste no funcionamento político da sociedade a qual nos encontramos” (FOUCAULT, 2014h, p. 46). A importância, segundo Foucault, direciona-se na confrontação de ideias e desejos entre duas partes, como por exemplo, a relação entre general e soldado. Sem sombra de dúvida, há a superposição de um poder político exercido por um lado que acaba se justapondo a outro. O que caracteriza esta relação de poder, em específico, é a possibilidade que cada categoria tem de externalizar sua vontade sem necessariamente aniquilá-la, adequando-se ao contrato estabelecido no âmbito social o que, em termos filosóficos, pode garantir a estabilidade do espaçamento sociológico.

### 3.6 A Literatura e a obra de Sade

Concernente à questão da direção de consciência, da temática fantasiosa na qual é abordada a noção do prazer, assim como a da medicalização que classifica o instinto em um tom de monstruosidade, a sexualidade na esfera literária deve também ser ilustrada. Foucault escreveu muitos textos acerca da Literatura na concepção do Mundo Ocidental, transpondo para as páginas grande parte dos segredos do espírito humano, revelando uma inventividade oculta, como ele pronuncia na obra *Raymond Roussel*, de 1963: “Só a palavra enraíza o visível nas coisas” (FOUCAULT, 1999, p. 104). Nas amarras do poder, a Literatura<sup>73</sup> foi concebida de maneira a ser contrastada como marginal, como periférica, pois, de alguma forma, evocava da escuridão os discursos marginalizados dos sujeitos ostracizados na sociedade, diretamente para o âmago social: “No castelo onde se encerra o herói de Sade, nos conventos, florestas e subterrâneos, onde prossegue indefinidamente a agonia de suas vítimas, parece à primeira vista que a natureza pode desenvolver-se com toda a liberdade” (FOUCAULT, 2013d, p. 525).

Quando se trata do tópico do prazer em Foucault, diretamente vincula-se esse tema com o da Literatura e seus estudos referentes à obra do Marquês de Sade<sup>74</sup>, uma de suas mais explícitas inspirações. Segundo Foucault, Sade<sup>75</sup> tinha a compreensão de transformar sua própria produção literária em um instrumento

---

<sup>73</sup> No primeiro volume da coleção *Ditos e Escritos - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*, há um texto denominado *A Loucura e a Sociedade* (2014e, p. 259-267), datado do ano de 1970, no qual Foucault realiza uma espécie de intersecção entre a escrita transgressiva da Literatura com a compreensão do espaço social e o tema dos excluídos, em especial sobre o objeto da loucura. Em um fragmento do referido texto, pode-se ler: “Para tomar um segundo exemplo, até o século XIX, a literatura era fortemente institucionalizada para poder sustentar a moral da sociedade ou para divertir as pessoas. Ora, nos dias de hoje, a fala da literatura libertou-se de tudo isso e se tornou totalmente anárquica. Quer dizer que há uma curiosa afinidade entre a literatura e a loucura. A literatura não está obrigada às regras da linguagem cotidiana.” (FOUCAULT, 2014e, p. 263).

<sup>74</sup> Donathien Alphonse François de Sade, popularmente conhecido como “Marquês de Sade” (1740-1814), foi um reconhecido aristocrata francês e escritor libertino. Sade escandalizou a sociedade francesa da época com suas obras repletas de críticas sociais, nas quais as personificava por meio do sexo, da exploração do desejo, dos fetiches, onde desferia críticas contra a aristocracia francesa, ao clero e à monarquia. Tornando-se uma espécie de “Inimigo da França”. Sua produção literária possui um cunho político pungente e muito esclarecido na construção de seus personagens. Algumas de suas obras mais famosas são: *Justine*, *Juliette* e *Salò ou Os 120 Dias de Sodoma*. Esta última obra foi escrita durante seu encarceramento na Bastilha, tendo seu manuscrito sido encontrado e mantido em sigilo (devido ao cáustico conteúdo da obra) e publicado posteriormente. O cineasta italiano Pier Paolo Pasolini (1922-1975) transformou o livro de Sade em um filme (lançado em 1975) com a mesmo tom de polêmica.

<sup>75</sup> Sobre a relevância da obra de Sade nas análises de Foucault, consultar o verbete sobre o mesmo no *Dicionário de Foucault* de Edgardo Castro (2016, p. 395-396).

político subversivo, o que denotava uma sociedade moralmente adoecida e arcaica: “Na realidade, Sade, por suas origens, pertence integralmente ao século XVIII, a saber, à aristocracia e ao legado do feudalismo” (FOUCAULT, 2014e, p. 237). Sade também foi uma figura notável durante o período da Revolução Francesa (1789-1799)<sup>76</sup>. O prazer, na obra de Sade, era o “ponto de amarração”, isto é, onde havia o encontro do regramento social com a experiência individual da própria sexualidade: “Os ciúmes, as querelas, as cenas ou propostas de amor são absolutamente proibidos: tudo isso prejudica a libertinagem, e só se deve ocupar dela” (SADE, 2001, p. 91). De maneira que ele acreditava ser libertadora, o prazer era a “fuga” dos ditames da normatividade social e do conservadorismo sexual. Em um curioso esboço, presente na obra *As Palavras e As Coisas*, de 1966, Foucault (2007, p. 292) compõe um elogio à obra sadeana e à sua vanguarda, conclamando:

Sade atinge a extremidade do discurso e do pensamento clássicos. Reina exatamente em seu limite. A partir dele, a violência, a vida e a morte, o desejo, a sexualidade vão estender, por sob a representação, uma imensa camada de sombra, que nós agora tentamos retomar como podemos, em nosso discurso, em nossa liberdade, em nosso pensamento. Mas nosso pensamento é tão curto, nossa liberdade tão submissa, nosso discurso tão repisado que é preciso nos darmos conta de que, no fundo, essa sombra subterrânea é um poço de dificuldades. As prosperidades de *Juliette* são sempre mais solitárias. E não têm termo.

As obras literárias de Sade eram verdadeiros “Barris de Pólvora”, em decorrência de seu conteúdo fortemente influenciado pelo sexo, pelos fetiches, sendo estes concatenados à crítica política certamente direcionada à monarquia, ao clero e à aristocracia francesa: “Sade vincula a análise exaustiva do sexo aos mecanismos exasperados do antigo poder de soberania e aos velhos prestígios inteiramente mantidos do sangue; este corre ao longo de todo o prazer, sangue do suplício e do poder absoluto, da casta que se respeita e se derrama” (FOUCAULT, 2013a, p. 162). Esta era a forma desenvolvida por Sade, o autor, de externar a hipocrisia e o conservadorismo demasiado das estruturas de poder dominantes na França. Foucault atenta para a importância dos escritos sadeanos, pela exposição perspicaz do autor francês em relação aos problemas enfrentados por seu país no fim da Modernidade: “Haverá, pois, casas destinadas à libertinagem das mulheres sob a proteção do governo, como as destinadas à libertinagem dos homens” (SADE, 2001, p. 73). E Sade (2001, p. 73-74) finaliza: “Nelas serão fornecidos todos os

---

<sup>76</sup> O Marquês de Sade esteve preso diversas vezes, durante a Revolução Francesa, sendo inclusive, aprisionado pelo próprio Napoleão Bonaparte (1769-1821). Foi neste período de cárcere, na Prisão da Bastilha, que Sade escreveu muitas de suas obras mais conhecidas.

indivíduos de um sexo que eles possam desejar; quanto mais frequentarem essas casas, mais serão estimadas”. A análise política da sociedade francesa realizada por Sade, por meio da fetichização do sexo, representa uma de suas abordagens mais incendiárias que escandalizaram e marcaram o fim do século XVIII e início do século XIX.

A Literatura, como exemplifica Foucault, a partir da obra de Sade, possui a propriedade de retirar da marginalidade certos discursos que destoam da prática racionalizada e lógica da epistemologia e do positivismo: “Sade e os primeiros eugenistas são contemporâneos desta passagem da ‘sanguinidade’ para a ‘sexualidade’” (FOUCAULT, 2013a, p. 161). Conjuntamente com a tônica do prazer, a Literatura permite a compreensão deste na vivência diária do indivíduo sem o apelo sobrecarregado das estruturas de poder.

É importante ressaltar que, Tertuliano e Cassiano, escreverem literaturas acerca da contenção do instinto, do prazer e dos desejos da carne (com base nos preceitos de coordenação e regência desta). Em contraposição a estas espécies de literaturas cristianizadas, a obra de Sade surge como uma “marca de ruptura” na literatura Cristã: “Então, como Sade redigiu sua obra na prisão e, além disso, fundou-a sobre uma necessidade interior, ele é o fundador da literatura moderna” (FOUCAULT, 2014e, p. 237). Sade manifestou, em sua obra literária, a transgressão natural do prazer em contrapartida à medicalização deste (como uma anomalia do instinto). Opondo-se, também, da mesma forma, à leitura cristianizada do prazer, da necessidade de domínio deste e dos desejos da carne. Deste modo, a obra de Sade permite uma livre “mobilidade” da experiência do prazer na superfície do corpo individual. Em sua literatura, Sade procurou abordar o prazer sem os obstáculos sociais, morais e políticos, os quais o transformam em um condicionamento estratégico simplista do dispositivo de sexualidade. Nesse contexto, Foucault (2007, p. 289) em *As Palavras e As Coisas*, escreveu:

Essa reviravolta é contemporânea de Sade. Ou, antes, essa obra incansável manifesta o precário equilíbrio entre a lei sem lei do desejo e a ordenação metódica de uma representação discursiva. A ordem do discurso encontra aí seu Limite e sua Lei; mas tem ainda a força de permanecer co-extensiva àquilo mesmo que a rege. Aí reside, sem dúvida, o princípio desta “libertinagem”, que foi a última do mundo ocidental (após ela começa a idade da sexualidade): o libertino é aquele que, obedecendo a todas as fantasias do desejo e a cada um de seus furores, pode, mas também deve esclarecer o menor de seus movimentos por uma representação lúcida e voluntariamente operada.

A representatividade libertina, que é emanada da figura de Sade, como Foucault a entendeu, demarca a incomensurabilidade que o corpo dos desejos humanos desnuda de transgressor: “O homem só se torna natureza para si mesmo na medida em que é capaz de loucura. Esta, como passagem espontânea para a objetividade” (FOUCAULT, 2013d, p. 518). O prazer, em seu próprio âmago, é transgressivo, pois revela as nuances inteligíveis das práticas da carne, ambientadas no desejo, as quais permitem ao indivíduo conhecer os segredos que habitam sua corporeidade politicamente governada.

A Literatura, então, possibilita um modo de fuga do prazer sem as limitações sociais, da mesma maneira que políticas, para, diretamente, redirecionar o indivíduo em correspondência a sua primitividade instintiva: “A literatura e a loucura, hoje em dia, pois bem, elas têm um horizonte comum, uma espécie de junção que é a linha dos signos” (FOUCAULT, 2016a, p. 70)<sup>77</sup>. Determinado espaço propício, correspondente ao ambiente onde o prazer se realiza quando é libertado a partir da experiência física da sexualidade, do estímulo da carne. Dessa forma, Foucault demonstra a articulação das estruturas de poder em criar atmosferas biológicas, organizadas pelas práticas do biopoder: “Ao identificar cientificamente as anomalias, as tecnologias do biopoder estão na posição perfeita para supervisioná-las e administrá-las” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 257). Evidenciando o perigo da subjetividade estimulada proposta pela Literatura. Essas atmosferas biológicas referem-se à economia do corpo individual, as quais Foucault (2013h, p. 269) denuncia em seu texto *Crescer e Multiplicar*, de 1970: “Deve-se dizer que o ser vivo é, de início e antes de tudo, um sistema hereditário: que a sexualidade, o nascimento e a morte dos indivíduos não passam de maneiras veladas de transmitir a hereditariedade”.

Em contraposição à liberdade oportunizada pela escrita literária, há o procedimento padrão da reprodução biológica difundida na conjugalidade matrimonial, esta defendida pela Cristandade. Este é o diferencial que a Literatura insiste em incrustar na subjetividade humana: uma alternativa para o “uso do prazer”

---

<sup>77</sup> O livro *A Grande Estrangeira* é uma série de textos que compilam conferências de Foucault (de 1963 a 1970) sobre o tema da Literatura. Neste livro, o autor discute sobre a importância da Literatura como crítica social e sua vinculação com a loucura, retomando diversos autores que o inspiraram como: Hölderlin, Blanchot, Artaud, Roussel, Shakespeare e o supracitado Sade. A última conferência, ministrada em março de 1970, na Universidade de Buffalo (nos Estados Unidos), foi totalmente dedicada à obra de Sade sob o título de “Conferências Sobre Sade” (FOUCAULT, 2016a, p. 137-199).

para além da prática reprodutiva, ou, o prazer suplantado pela perspectiva cristã de administração da carne. O controle moral sexual estabelece um perfil autêntico do sexo, de aspecto uno, universal e incontestável. No modo como Foucault (2014d, p. 83. grifo do autor ) expressa em seu texto *O Verdadeiro Sexo*, de 1980:

Mas se a natureza, por suas fantasias ou acidentes, pode “enganar” o observador e esconder durante um certo tempo o verdadeiro sexo, pode-se desconfiar que os indivíduos dissimulam a consciência profunda de seu verdadeiro sexo, e se aproveitam de algumas bizarras anatômicas para servir-se de seu próprio corpo como se ele fora de um outro sexo. Em suma, as fantasmagorias da natureza podem servir aos abusos da libertinagem. Daí o interesse *moral* do diagnóstico médico do verdadeiro sexo.

Recapitulando o discurso da Literatura, esta tem em si uma propensão, segundo Foucault, faz emanar o indivíduo marginal e pervertido o qual reside nos confins da sociedade. A Literatura<sup>78</sup> também propicia a evocação da libertinagem (cotejada a esta) inerente em cada sujeito, a qual é inteiramente dominada pelos aparatos sociais, médicos e religiosos que dificultam a estabilização deste tipo de comportamento: “Que jamais se duvide que as religiões são o berço do despotismo. O primeiro déspota foi um padre: o primeiro rei e o primeiro imperador de Roma” (SADE, 2001, p. 62). Dessa maneira, a Literatura também permite a manifestação do denominado “ser humano anormal”, em contraposição ao poder medical, religioso/cristão e estatal que patenteia essa configuração de anormalidade: “A difusão da normalização funciona através da criação de anormalidades que ela deve, então, tratar e reformar” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 257). E ainda, a anormalidade é alçada como resultante do processo de verificação intencional da prática médica, quando esta premedita conceber uma espécie unilateral de sexo (gênero, orientação, etc.). Foucault (2014e, p. 238), resgatando a figura controversa de Sade, redigiu no texto *Loucura, Literatura, Sociedade*<sup>79</sup>, de 1970:

<sup>78</sup> A pensadora francesa/búlgara Julia Kristeva, em sua primeira obra *Introdução à Semanálise*, publicada em 1969, discorre largamente sobre o papel da Literatura na constituição da linguagem, e de seus respectivos signos, na representação da vida cotidiana, na atribuição de papéis, assim como a possibilidade de transgressão a partir da escrita literária. Ela (KRISTEVA, 2012, p. 161) escreve, em um determinado momento do livro que, discutindo sobre a repercussão da prática da menipeia (uma espécie de figura de linguagem) no campo sociológico: “Construindo-se como exploração do corpo, do sonho e da linguagem, a escritura menipeana está enxertada na atualidade: a menipeia é uma espécie de jornalismo político da época. Seu discurso exterioriza os conflitos políticos e ideológicos do momento. O dialogismo de suas palavras é a filosofia prática em luta contra o idealismo e a metafísica religiosa (com a épica): constitui o pensamento social e político da época, que discute com a teologia (a lei).”

<sup>79</sup> Este texto: *Loucura, Literatura, Sociedade* (2014e, p. 232-258), presente no primeiro volume da coleção *Ditos e Escritos*, baseia-se em uma entrevista realizada por Foucault no Japão, em 12 de dezembro de 1970. O autor analisa nela uma parte de sua obra referindo-se aos trabalhos como *A*

Dito de outro modo, há um certo tipo de sistema de exclusão que perseguiu violentamente a entidade humana chamada Sade e tudo o que é sexual: a anomalia sexual, a monstruosidade sexual, em suma, perseguiu tudo o que está excluído por nossa cultura. Foi por existir esse sistema de exclusão que sua obra foi possível.

A eloquência da Literatura, em conjunto com sua tônica liberal e agressiva, demonstra a possibilidade de descomplexificar a medicalização do sexo em um ponto de vista unitário, assegurando a manifestação da multiplicidade do prazer, do sexo, da sexualidade, assim como da carne. A Literatura ultrapassa as barreiras racionalizantes do poder medicalizador e das tecnologias do poder: “Eis por que eu me interesse pela literatura, uma vez que ela é o lugar onde nossa cultura operou algumas escolhas originais” (FOUCAULT, 2014e, p. 235). Entretanto, não é suficiente para a constituição de uma norma eficaz, a qual permitiria pensar o sexo para além das barreiras médicas e biológicas (neste caso, em longo prazo), podendo, instantaneamente, apenas “burlá-las”. A Sociedade Moderna e Contemporânea é sexualmente: generificada, binária e endógena<sup>80</sup> (em relação à compartimentalização da subjetividade): “Com efeito, enquanto a possibilidade do pensamento se encerra no cerco estrito da razão, a população dos ‘desarrazoados’ é confinada entre os muros do internamento” (MUCHAIL, 2011, p. 65). Como um processo temporário de subversividade sexual e política, a Literatura demonstra sua efetividade contra o regramento social. Sua linguagem<sup>81</sup> pode materializar os sentimentos ocultos do sujeito e problematizar o poder político, no modo como Foucault exprime em *As Palavras e As Coisas*:

Com base nesse jogo essencial, o restante é efeito: a literatura se distingue cada vez mais no discurso de ideias e se encerra numa intransitividade

---

*História da Loucura e As Palavras e as Coisas*, enfatizando também suas influências literárias (de Hölderlin a Bataille). Comentando também a questão da sexualidade, antevendo o que viria a ser tornar, futuramente, a coleção *História da Sexualidade*. Quando interpelado pelo entrevistador sobre o seu interesse por literatura, Foucault (2014e, p. 237) respondeu: “A razão pela qual me interesse por literatura é a seguinte: como eu lhe disse, no século XVII, diversas disposições foram adotadas nos domínios políticos, sociais, econômicos e policiais; ora, escolha original, que resulta na exclusão do louco e da loucura, acaba sendo tratada na literatura a partir do século XIX.”

<sup>80</sup> Generificada, porque institui a produção de um gênero que designa o indivíduo no espaço social, totalizando-o na perspectiva de macho e fêmea. Binária, pois sanciona duas possibilidades de reconhecimento da própria natureza de gênero, ou seja, homem ou mulher. Endógena, pelo fato de que censura qualquer outra possibilidade de manifestação de gênero (transgeneridade, interssexualidade), ou sexual (homossexualidade, bissexualidade), no espaçamento da sociedade.

<sup>81</sup> A linguagem abordada neste contexto é a conceituada por Foucault em sua obra *Raymond Rousset*, na qual o autor escreve sobre a mesma (a linguagem), de maneira poética, acerca da representação em que esta é referenciada e refletida no mundo das coisas: “E, no entanto, esse mundo da absoluta linguagem é, num certo sentido, profundamente silencioso. Tem-se a impressão de que tudo é dito, mas que no fundo dessa linguagem alguma coisa se cala. Os rostos, os movimentos, os gestos, até mesmo os pensamentos, os hábitos secretos, as tendências do coração, são dados como signos mudos sobre um fundo de noite” (FOUCAULT, 1999, p. 98).

radical; destaca-se de todos os valores que podiam, na Idade Clássica, fazê-la circular (o gosto, o prazer, o natural, o verdadeiro) e faz nascer, no seu próprio espaço, tudo o que pode assegurar-lhe a denegação lúdica (o escandaloso, o feio, o impossível); rompe com toda a definição de “gêneros” como formas ajustadas a uma ordem de representações e torna-se uma pura e simples manifestação de uma linguagem que só tem por lei afirmar – contra todos os outros discursos – sua existência abrupta (FOUCAULT, 2007, p. 416).

Nessa abordagem, a Literatura pode ser considerada como uma estratégia de embate contra o poder político e aos entraves das estruturas de poder, pela forma como a Literatura subverte o regramento social, retirando da marginalidade alguns discursos antes desconsiderados pelo *corpus* da sociedade. Deste modo, a Literatura tem como funcionalidade viabilizar tais discursos evocando a figura do pobre, da prostituta, do desempregado, do pervertido, do libertino, da aristocracia (da nobreza de sangue às anomalias secretas dos componentes familiares). Tendo, a partir de tal perspectiva, a prática sexual como cerne, no fundamento de uma técnica de combate e rompimento com os padrões da normatividade política e social, interligando-se, também, a ideia de potencialização do prazer.

### 3.7 O prazer: um acervo de possibilidades

Pode-se, nesse momento, recapitular os momentos em que a sexualidade foi transformada em um dispositivo, desde a Antiguidade até o início do Período Contemporâneo. Há a direção de consciência como projeto que antecipa a prática confessional; a articulação da noção da carne com o poder religioso/cristão e a diferenciação com o conceito foucaultiano de corpo (político); assim como o poder medicalizador e a Literatura na concepção do prazer. Sobre a retomada do texto *Alcibíades* de Platão, é possível estabelecer o seguinte propósito teórico: cuidado de si/direção de consciência/confissão/poder pastoral/Estado.<sup>82</sup>

A direção de consciência, para sintetizar, parece ser atualizada em todos os aspectos da História do Mundo Ocidental, sendo manipulada pelas diferentes estruturas de poder (Igreja, Hospital, Estado). E como resultante, a relação entre mestre e discípulo, como prevista na relação entre Sócrates e Alcibíades, é materializada, futuramente, na relação “criança e família”, “indivíduo e Estado”.

---

<sup>82</sup> O cuidado de si é uma prática que será desenvolvida, posteriormente, isto é, no “Capítulo III”.

Logo, o “marco civil” é fundado entre a relação de poder que estabiliza um relacionamento entre um mestre e um discípulo, tanto de professor e de aluno, quanto de juiz e de réu. Dessa maneira, o receptáculo de ação e de desenvolvimento de tais relações ocorre nos modelos estruturais que perfazem o poder político que permeia à sociedade. E, obrigatoriamente, sinalizam para si o desígnio do prazer como a “experiência proibida” da vida humana, como um princípio perigoso na formação de um *ethos*: “O termo ética refere-se a todo esse domínio da constituição de si mesmo como sujeito moral” (CASTRO, 2016, p. 156). Este marco civil é elucidado por Foucault (2011c, p. 34) na tese complementar à obra *História da Loucura: Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, também de 1961:

O pensamento jurídico, desde o século XVI, estava empenhado principalmente em definir a relação do indivíduo com a forma geral do Estado, ou do indivíduo com a coisa na forma abstrata da propriedade. Eis, porém, que na segunda metade do século XVIII as interrogações se voltam para as relações de pertencimento dos indivíduos entre si na forma concreta e particular do casal, do grupo familiar, da “casa”: de que modo a sociedade civil, que a burguesia pressupõe seu fundamento e sua justificação, pode particularizar-se em unidades restritas, que nada mais emprestam do modelo feudal, mas não devem dissolver-se no momento em que ele desaparecia para sempre?

Em sua relação com o poder, o prazer é convencionado a partir do regramento moral burguês, pelo poder estatal, problematizado como interrogação que compete a tarefa ao domínio médico, psiquiátrico e psicanalítico: “É justamente a vivacidade natural do prazer, com a atração que ele exerce sobre o desejo, que leva a atividade sexual transbordar os limites fixados pela natureza” (FOUCAULT, 2012a, p. 63). Deste modo, o prazer perde seu intuito primeiro de reação experiencial ao processo de análise e de subjetivação do instinto, sendo reformulado como vertente subsequente do dispositivo de sexualidade: “É a sexualidade que dá corpo e vida às regras da aliança, saturando-as de desejo” (FOUCAULT, 2013a, p. 124). Mais uma vez, pode-se afirmar que a sexualidade é estabelecida como um procedimento de inteligibilização do indivíduo, encontrando no sexo seu “tecido de atuação” para o assujeitamento e a individualização do ser humano. O sexo é responsável por conter e resguardar as verdades e os segredos subjetivados, os quais permitem um estudo mais amplo da constituição sexual e emocional do indivíduo. O que destoa abertamente de uma análise exclusivamente repressiva. Assim, então, o indivíduo propaga, dessa forma, sua realidade sexual no espaço

social, por meio da estratégia da sexualidade como dispositivo, na maneira como Foucault (2014d, p. 84) determina no texto *O Verdadeiro Sexo*:

E depois se pode também admitir que é no sexo que se devem procurar as verdades mais secretas e profundas do indivíduo: que é nele que se pode melhor descobrir quem ele é, e aquilo que o determina: e se, durante séculos, se acreditou que era preciso esconder as coisas do sexo porque eram vergonhosas, sabe-se que é o próprio sexo que esconde as partes mais secretas do indivíduo: a estrutura de suas fantasias, as raízes do seu eu, as formas de sua relação com a realidade. No fundo do sexo, a verdade.

O modo como Foucault estuda a problematização da sexualidade, e do prazer, produzindo uma consonância com o poder, a Medicina, a Psiquiatria, a Crisandade e a Literatura, exprime, também, a intencionalidade do desejo sexual como intransigente. Em outros termos, as amarras políticas, sociais, geográficas, médicas, pedagógicas, as quais buscam conceituar a sexualidade a partir de uma problemática da contenção, pois esta contenção é a chave para o controle, a obediência e a exclusão. Acerca do procedimento excludente, no texto *Loucura e Sociedade*, de 1970, Foucault (2014e, p. 259) assevera: “Para mim, tratava-se, então, não mais de saber o que é afirmado ou valorizado em uma sociedade ou em um sistema de pensamento, mas de estudar o que é rejeitado e excluído.” Paradoxalmente, o processo de exclusão é essencial para o sucesso da atuação das estruturas individualizantes do poder, pelo fato de que: “O funcionamento desses rituais políticos de poder é exatamente o que estabelece as relações desiguais e assimétricas” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 243). Entretanto, se o prazer é o resultado da experimentação do instinto humano (o qual é primitivo), seu exercício é positivado diretamente em um embate com as estruturas de poder e de epistemologia que intentam encarcerá-lo. Isso, porque, se o prazer é uma das tecnologias que compõem a integralização do que se conhece como sexualidade, certamente ele, o prazer, não deixa de ser atravessado pelos sistemas de poder que dominam as condições biológicas e políticas que envolvem as populações. A iminente subserviência destas às mesmas estruturas: “O poder não é uma mercadoria, uma posição, uma recompensa ou uma trama; é a operação de tecnologias políticas através do corpo social” (DREYFUS, RABINOW, 2013, p. 243).

É importante retomar que não é possível haver controle nem do corpo individual, nem do corpo social, sem a eventual proposta de liberdade como uma tecnologia do poder. A multiplicidade de ambos os corpos (individual e social) é substancial para a atuação das estruturas de poder, e suas subseqüentes relações,

permitindo a mobilização dos constituintes do *corpus* social, assim como da experiência do prazer. Na aula de 5 de abril de 1978, do curso *Segurança, Território, População*, sobre esta estratégia, Foucault (2008b, p. 476) ilustra: “Vê-se agora uma situação tal que, de um lado, terá de se referir a um domínio de naturalidade que é a economia. Terá de administrar populações. Terá também de organizar um sistema jurídico de respeito às liberdades”. Este gerenciamento é esclarecido por Foucault (2015c, p. 160) na aula de 7 de março de 1973, do terceiro curso ministrado pelo autor no *Collège de France, A Sociedade Punitiva*:

O medo burguês, social e cotidiano, do modo como funcionava no início do século XIX – período de organização dos sistemas penais -, tinha como base não tanto as classes marginais e perigosas quanto à classe dos trabalhadores como foco permanente e cotidiano de imoralidade. Fosse na forma de relação que o corpo do operário mantinha com a riqueza, fosse na maneira como a força de trabalho era utilizável ao máximo, era sempre o corpo do operário em sua relação com a riqueza, com o lucro e com a lei que constituía o grande jogo em torno do qual se organizou o sistema penal. Daí a necessidade da criação de um aparato que fosse suficientemente refinado e profundo para atingir o próprio foco daquele ilegalismo: o corpo, o desejo, a necessidade do operário.

Em uma menção à sexualidade, esta, foi completamente absorvida pelas estruturas de poder, tendo sua “aura repressiva” consolidada (como demonstrado nos Capítulos I e II), a partir da ascensão econômica e social da burguesia. Curiosamente, entre os métodos de preservação da castidade, da direção de consciência, da reapropriação da carne pelo poder Cristão, foi primeiramente pelo Cristianismo, por meio dos representantes da Igreja, que a sexualidade possuiu seu ápice de investigação, exploração (das nuances do desejo) e desenvolvimento subjetivo. Claramente, para Foucault, a Psicanálise tornou exponencial o estudo da sexualidade que a investigou com base na *psique* humana e nos complexos obscuros residentes na subjetividade individual. Mas, é importante ressaltar que a repressividade obrigou os sistemas de poder a se depararem com a inevitável investigação individual dos segredos residentes no corpo de desejo humano. Dessa forma, assim como o estudo do poder foucaultiano clarifica uma produtividade, produção esta que prepara o corpo do indivíduo para a individualização e a vivência social e econômica, a sexualidade está para além de seu espectro comumente interpelado como repressivo. A sexualidade é reverenciada por Foucault como uma oportunidade de reapropriação do corpo individual em questão, para além da sistematicidade exacerbadamente produtiva.

A sexualidade, bem como o prazer, é um mecanismo poderoso e incontrolável que permite ao indivíduo conhecer nuances de si mesmo, independentemente do discurso usual das Ciências Humanas, das Ciências da Saúde, da Jurisdição e de qualquer outro sistema de controle. A sexualidade outorga ao corpo individual, conjuntamente com a experiência do prazer, a oportunidade de enfrentamento em oposição à produção econômica, o domínio burguês e policial, da mesma forma que estatal. Na maneira como Foucault (2014e, p. 252) pronunciou no texto *Loucura, Literatura, Sociedade*, sobre a repressão da sexualidade e a atuação burguesa:

A sexualidade foi reprimida notadamente a partir do século XIX, mais do que o foi em qualquer outro século. Não se deve falar dela e não se deve mais praticá-la senão segundo as modalidades definidas pela sociedade burguesa. Por isso é que ela se tornou um espaço privilegiado para a experiência do sagrado. Ultrapassar os limites da sexualidade acabou equivalendo a experimentar o sagrado.

Por conseguinte, a sexualidade, em seu conhecido molde repressivo, foi concebida, projetada, lançada e popularizada pelo poderio burguês, o qual arquitetou o regramento contemporâneo da sexualidade como “a temática última” da vida civilizada. O questionamento o qual se intensifica é o seguinte: Como se pode combater esta estrutura e exercer uma liberdade genuína, ante toda a mecânica repressiva e tecnológica dominante das instâncias de poder?

A resposta parece, então, estar a descortinar-se a partir do momento em que o indivíduo tem a conscientização de que o seu próprio corpo, este modelado a partir dos sistemas de poder (e das instituições de sequestro), possui um viés de constituição para além dos conhecidos polos de domínio da sociedade burguesa e estatal: a possibilidade de se autogerar e de providenciar um embate direto, e oportuno, em referência às inexoráveis tecnologias do poder. Promovendo essa luta por meio da mobilização política (assim como social) e do embate de forças correlacionado às superestruturas de poder.

#### 4 O DISCURSO, A DISCIPLINA E A TECNOLOGIA

No capítulo anterior, “O Prazer e o Poder”, foi abordada a necessidade de se fixar o sujeito em sociedade, retendo a sua conduta e o seu pensamento para que, à medida que ele é “recolhido”, cada grupo social busca torná-lo recluso, mantendo-o controlado no espaço social. A justificação seria a necessidade de produção e de reforço da ideia de manutenção da economia social. Assim como a articulação da questão do prazer, coadunada ao exame de consciência e a Literatura, relacionando estas teorias com a noção de poder em Foucault.

A perspectiva que envolve o discurso da sexualidade está localizada no núcleo do poder disciplinar, o qual encontra-se nas tecnologias que são encadeadas no que tange ao reconhecimento das virtualidades do corpo do indivíduo. Essa reconhecimento viabiliza o controle do organismo individual e possibilita uma previsão das possíveis peculiaridades que podem existir no complexo corpóreo do sujeito. É pelo ordenamento das virtualidades (doenças, anomalias, comportamentos) que as práticas médicas possibilitam o controle, o domínio e a restrição da sexualidade, a fim de estudá-la e de torná-la um princípio inteligível, assim como determinante da conduta individual e da subjetividade. Pois, patologizando o corpo do sujeito, a partir de sua sexualidade, inaugura-se uma instância que permite compreender e enclausurar o ser humano a partir de cada uma de suas singularidades pertinentes a sua sexualidade: perversões ou promiscuidade, por exemplo. Dessa forma, se poderia associar, com relação a uma “economia da subjetividade do sujeito”: “Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo” (FOUCAULT, 2010b, p. 209).

A estrutura do discurso, que permeia a higienização da sexualidade, exerce sobre o indivíduo a ação de descrever e impor limites a sua subjetividade, a partir do que este pode externar no pronunciamento de suas verdades. Tal situação é complexa, e seus desdobramentos não são explícitos, pois ao mesmo tempo, é fundamental para que o sujeito se mobilize no centro da sociedade, ou seja, o exercício de sua liberdade nas relações de poder. Pois, de um outro modo, não seria possível para o indivíduo deslocar-se no espectro social. Mesmo a partir de um enfrentamento genuíno (a concepção de uma identidade autêntica, por exemplo, por

meio de um ativismo político), sem o auxílio que as estruturas de poder possibilitam para o deslocamento e o embate. Estes são exercidos pelo indivíduo no interior do campo sociológico, como forma de resistência às instâncias de poder.

Neste terceiro capítulo, sob o título de “Discurso, Disciplina e Tecnologia”, se estudará o modo como o indivíduo intenta realizar um embate com as instâncias de poder que o restringem. Manifestando o papel que sua liberdade, conciliada à questão do poder, exerce na transformação e na constituição de sua própria identidade. Tendo como base, neste caso, a sua sexualidade e a oportunidade, que o processo de subjetivação contido nesta, permite ao sujeito alcançar o que se poderia chamar de verdade, concentrando-se na relação entre a subjetividade e esta mesma verdade. Tendo como alicerce suas práticas sexuais que fundamentam a forma como o ser humano reconhece a si mesmo. Dessa forma, a liberdade, o poder, a subjetividade e a verdade compõe o eixo teórico deste aparato conceitual no qual a sexualidade, como uma tecnologia, corresponde a uma das composições básicas da identidade individual.

#### 4.1 O discurso e o dispositivo

Em primeira instância, antes de desenvolver a ideia pertinente no que tange ao tópico da disciplina em Foucault, é elementar assimilar a definição de discurso na Filosofia deste. É admissível, na obra do autor, explanar o que é “discursivo” e o que é “não-discursivo”. A discursividade pode ser explicada a partir das concepções expostas por Foucault na obra *A Palavras e As Coisas* e, posteriormente, em *A Arqueologia do Saber*. A não-discursividade é fundamentada na construtividade teórica do que Foucault afirma compreender por dispositivo, o que sucede o conceito de *epistème*. Este conceito engloba apenas o que é discursivo, como a linguagem das Ciências Humanas, por exemplo: “Desse modo, pode-se pensar a descrição da *epistème*<sup>[83]</sup> como um olhar horizontal sobre os saberes” (CASTRO, 2016, p. 139). Em correspondência ao dispositivo, este analisa as práticas, isto é, o que não é

---

<sup>83</sup> Foucault (2012b, p. 231) escreve acerca do conceito de *epistème*, no livro *A Arqueologia do Saber*, como um suposto conjunto de relações escrevendo: “A *epistème* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto de relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas.”

declaradamente explicitado, atuando de maneira intersubjetiva no sujeito. Para além de um jogo de palavras, o discurso é um conjunto de regras pressupondo-se a inteligibilidade de uma verdade (epistemológica), de uma inscrição a qual possa descrever algum atributo sobre o indivíduo no sistema das Ciências Humanas: “Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática” (FOUCAULT, 2012b, p. 88). O discurso, então, pode ser determinado como uma categoria repleta de regras muito específicas e mutáveis entre si, como estabelece Foucault (2012b, p. 206), na obra *A Arqueologia do Saber*:

O discurso, pelo menos tal como é analisado pela arqueologia, isto é, no nível de sua positividade, não é uma consequência que vem alojar seu projeto na forma externa da linguagem; não é uma língua, com um sujeito para falá-la. É uma prática que tem suas próprias formas de encadeamento e de sucessão.

Para além de uma simples manifestação linguística, o discurso tem a propriedade de outorgar regras que lhe são muito íntimas, metamorfoseando na prática, no que interessa ao constructo de sexualidade, tal como uma rede de compreensões. As quais especificam o formato destas mesmas técnicas, as quais são elaboradas e firmadas no campo social da Humanidade e das Ciências. Diferentemente da norma, a qual pressupõe uma lei, ou a disciplina, à medida que a mesma possui uma estratégia individualizante, o discurso é uma prática que define os limites das denotações do campo teórico, interpondo barreiras à compreensão e à subjetividade do indivíduo. A sexualidade se vincularia ao núcleo de uma prática não-discursiva, sendo objetada como um dispositivo. A *epistémê*, dessa maneira, ancora-se a nichos discursivos singularizados como os conceitos que as Ciências Humanas podem, ou não, reivindicar em suas respectivas práticas. Como explicitado em *A Arqueologia do Saber*:

A *epistémê*, ainda como conjunto de relações entre ciências, figuras epistemológicas, positivities e práticas discursivas, permite compreender o jogo das coações e das limitações que, em um momento determinado, se impõe ao discurso: mas essa limitação não é aquela que, negativa, opõe ao conhecimento a ignorância, ao raciocínio a imaginação, à experiência já acumulada a fidelidade às aparências, e às inferências e às deduções o devaneio; a *epistème* não é o que se pode saber em uma época, tendo em conta insuficiências técnicas, hábitos mentais, ou limites colocados pela tradição; é aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências (FOUCAULT, 2012b, p. 231-232).

A partir do que foi exposto acima, é possível compreender que a *epistémê* destaca-se como uma espécie de regulação, isto é, na projeção de um método discursivo que permeia o universo epistemológico. Facilitando, assim, a exaltação dos discursos correlacionados às Ciências e às práticas do conhecimento. A *epistémê*, então, restringe-se a toda e qualquer estratégia inteiramente discursiva: “A análise do discurso assim entendida não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra a luz do dia o jogo da rarefação imposta, como um poder fundamental de afirmação” (FOUCAULT, 2013e, p. 66). De modo análogo ao dispositivo, a *epistémê* também se estende aos limites e restrições, sendo estes responsáveis por demarcar o território subjetivo, epistemológico e assimilativo do sujeito. Na tentativa de posicioná-lo como uma espécie de produção moderna transcrita pelas configurações concernentes às Ciências da Humanidade que o tangenciam. É necessário invocar, novamente, o diferencial que separa a noção de *epistémê* da noção de dispositivo, sendo incumbido a este segundo manipular e deferir as práticas não-discursivas no centro do espaçamento sociológico: “Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana tomam o lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia de poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração” (AGAMBEN, 2009, p. 33). O discurso médico, psiquiátrico, pedagógico, cristão, Psicanalítico, são exemplos dos discursos cerceadores que retratam o indivíduo em sua manifestação não-discursiva. Investigando em sua subjetividade, em sua biologia, em seus desejos, todo o “não-verbalizado” que revela a verdade sobre a face oculta de sua identidade. Em uma exposição sobre a dificuldade de se estabelecer um discurso determinante sobre a sexualidade, Foucault (2013e, p. 63) discute em *A Ordem do Discurso*, escrevendo:

Há pouco eu evocava um estudo possível: o das interdições que atingem o discurso da sexualidade. Seria difícil e abstrato, em todo o caso, empreender esse estudo sem analisar ao mesmo tempo os conjuntos dos discursos, literários, religiosos ou éticos, biológicos e médicos, jurídicos igualmente, onde se trata da sexualidade, onde se acha nomeada, descrita, metaforizada, explicada, julgada. Estamos muito longe de haver constituído um discurso unitário e regular da sexualidade; talvez não cheguemos nunca a isso e, quem sabe, não estejamos indo nessa direção. Pouco importa. As interdições não têm a mesma forma e não interferem do mesmo modo no discurso literário e no da medicina, no da psiquiatria e no da direção de consciência. E, inversamente, essas diferentes regularidades discursivas não reforçam, não contornam ou não deslocam os interditos da mesma maneira. O estudo só poderá ser feito, portanto, conforme pluralidades de séries onde interfiram interditos que, ao menos em parte, sejam diferentes de cada uma delas.

Discursivamente, retomando a questão da higienização da sexualidade, deve-se pensá-la para além de uma atitude que se reporte à sanitização dos corpos, os quais serão adequados ao campo social por meio dos planejamentos médico e psiquiátrico como “áreas de regulação”: “A ‘ordem do discurso’ própria de um período particular possui, portanto, uma função normativa e reguladora e estabelece mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas” (REVEL, 2011, p. 41). Trata-se de um tema muito mais profundo, pois é consoante ao contorno subjetivo na forma como a inteligibilidade da sexualidade é admitida no indivíduo. A estrutura da higiene, nessa abordagem, transcende o limite do eixo público, transformando as margens da subjetividade e da sexualidade do sujeito por intermédio dos exames de consciência, da confissão e da projeção dos desejos humanos. A ação da higiene não ocorre unicamente nas percepções descritas da Medicina, ou da Biologia, mas também com base na estrutura não-verbalizada que cerca o indivíduo: “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhe impomos em todo o caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade” (FOUCAULT, 2013e, p. 51). O discurso publicizado de controle de doenças, de higienização dos espaços públicos, transmuta-se em um enunciado capaz de permitir ao indivíduo a interiorização dos discursos de controle e de interdição que caracterizam a sexualidade. Dessa forma, o discurso da sexualidade interage sob duas perspectivas: uma discursiva (higiene pública) e uma não-discursiva (planificação dos desejos). Isso corresponde a uma tentativa de acoplamento da sexualidade na ordem individual, a partir de um discurso hierarquizado publicamente que nivela os confrontos entre o dito e o não-dito sobre a sexualidade. Superpondo, assim, a constituição da identidade do ser humano ao discurso restritivo que privatiza e compacta o ordenamento da sexualidade e do auto-conhecimento individual. Ou seja, relaciona-se a uma prática discursiva detentora dos processos de abordagem das estratégias do arcabouço da sexualidade. Foucault (2012b, p. 233), no capítulo “A Descrição Arqueológica”, no livro *A Arqueologia do Saber*, esclarece:

Se a sexualidade, fora de qualquer orientação para um discurso científico, não é um conjunto de objetos de que se pode falar (ou de que é proibido falar), um campo de enunciações possíveis (quer se trate de expressões líricas ou de prescrições jurídicas), um conjunto de conceitos (que podem, sem dúvida, ser apresentados sob a forma elementar de noções ou de temas), um jogo de escolhas (que pode aparecer na coerência das

condutas ou em sistemas de prescrição). Tal arqueologia, se fosse bem sucedida em sua tarefa, mostraria como as proibições, as exclusões, os limites, as valorizações, as liberdades, as transgressões da sexualidade, de todas as suas manifestações, verbais ou não, estão ligadas a uma prática discursiva determinada. Ela faria aparecer, não certamente como verdade última da sexualidade, mas como uma das dimensões segundo as quais pode ser descrita, uma certa “maneira de falar”; e essa maneira de falar mostraria como ela está inserida, não em discursos científicos, mas em um sistema de proibições e de valores.

Observando-se a partir de um viés político, estes discursos, no corpo do dispositivo, permitem a compreensão das estruturas de poder, no que se vincula ao controle e à mobilidade do indivíduo no espaço social. Como se tratam de práticas que são constituídas de uma aparelhagem não-discursiva, o alcance desta linguagem regedora e modificadora pode alcançar os indivíduos em um nível universalizado: “O dispositivo compreende igualmente instituições e práticas, quer dizer, ‘todo o social não-discursivo’” (REVEL, 2011, p. 44). Enquanto a discursividade engloba as figuras e as imagens que são materializadas nas relações das Ciências Humanas, os dispositivos, os quais são não-discursivos, imprimem uma característica que os torna únicos: a globalidade, como proposta biopolítica de controle máximo e eficaz no domínio do sujeito enquanto pertencente à ordem da população. É o sujeito que fala e que é conhecido como pertencente à esfera da população. Assim como, aquele que se dedica à constatação de sua verdade interna: “Isto quer dizer que a verdade é uma verdade que só pode se manifestar a partir de sua posição de combate, a partir da vitória buscada, de certo modo no limite da própria sobrevivência do sujeito que está falando” (FOUCAULT, 2010b, p. 45).

#### 4.2 A disciplina e o poder

Em um segundo momento, a disciplina apresenta-se, na obra de Foucault, como uma metodologia individualizante e familiar aos processos de produção de saberes na Modernidade e na Contemporaneidade. O Panóptico de Jeremy Bentham (como apresentado no Primeiro Capítulo desta Dissertação) é investigado como um momento relevante da Idade Moderna, no que tange à modelação do corpo individual enquanto estrutura a ser vigiada e assujeitada. A Psiquiatria, a Medicina, a Psicanálise, novamente, são apresentadas por Foucault como as

detentoras de um saber-poder capaz de disciplinar, encapsular o corpo do indivíduo e readaptá-lo de acordo com as urgências que o campo social reivindica.

Relacionada à sexualidade, a disciplina desenvolve um papel essencial na estabilização relacionada à contingência das práticas sexuais do indivíduo, retrabalhando suas anormalidades. Permitindo, dessa maneira, às Ciências da Saúde ascenderem em suas áreas como as possuidoras de um saber determinante: “A disciplina determina as condições que uma determinada proposição deve cumprir para entrar no campo do verdadeiro: estabelece de quais objetos se deve falar, que instrumentos conceituais ou técnicas há que utilizar.” (CASTRO, 2016, p. 111) e conclui: “E em que horizonte teórico deve inscrever-se” (*Idem*, 2016, p. 111). Ou seja, sendo capaz de extrair a verdade imbricada no centro biológico e mental referente aos meandros de sua sexualidade incógnita (em relação ao sujeito). A disciplina, para além de uma prática docilizante, detém o formato da estabilização do corpo individual propenso a seguir regras e corporificá-las no espectro social. Correlata ao discurso, a disciplina também é composta por regras que são peculiares ao seu campo de atuação, também exercendo uma exterioridade que lhe permite nortear os discursos a serem objetificados. Deste modo, a atuação da disciplina, no complexo corporal do sujeito, oportuniza sua inserção nos moldes estabelecidos pelas instâncias de poder. Na aula de 28 de novembro de 1973, do curso *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2006, p. 91) explica:

As disciplinas são técnicas de distribuição dos corpos, dos indivíduos, dos tempos, das forças de trabalho. E são essas disciplinas, precisamente com essas táticas, com o vetor temporal que elas implicam, que irromperam no saber ocidental no correr do século XVIII e que remeteram as velhas taxonomias, modelos de todas as ciências empíricas, para o campo de um saber em desuso e, em todo caso, talvez até inteira ou parcialmente desconsiderado. A tática substitui a taxonomia e, com ela, o problema do corpo, o problema do tempo, etc.

Foucault aborda a disciplina como uma fundamentação, a qual se aplica em correspondência com a gestão dos corpos, transcendendo a função do discurso que ocasiona, de forma unilateral, a separação das Ciências Humanas em tópicos específicos. Distinguindo as figuras epistemológicas que subsidiam a vivência humana. A disciplina, em sua própria formação, isto é, como tática, funciona de forma a estudar e envolver o corpo, bem como seu gerenciamento e a necessidade de inscrições (pois, são estas inscrições que produzem sua individualização). A disciplina poderia ser intitulada como um projeto não-verbal que intervém na

estrutura, a qual o discurso não consegue adentrar. Em outros termos, o corpo, a "chave" para o desenvolvimento do controle e da suplantação no jogo de relações do *status quo*, são táticas especializadas: "Se se prefere, há, sob o discurso consciente, uma gramática, determinada pelas práticas e gramáticas vizinhas, que a observação atenta do discurso revela, se consentirmos em retirar os amplos drapeados que se chamam ciência, filosofia, etc." (VEYNE, 2008, p. 252).

Existe, no estudo foucaultiano, uma diferenciação significativa entre o que se poderia nomear de dominação, de domesticação e de docilização no modo como é apresentada a estratégia de domínio do corpo do sujeito. Em uma primeira instância, o indivíduo é dominado pelo sistema de disciplinarização, sendo apreendido por essa estratégia que intenciona readaptá-lo na espacialidade social. Em segundo lugar, realiza-se a domesticação deste sujeito, por meio de seu trabalho e do controle vigente dos aparatos sociais (fábrica, prisão, escola). E, por fim, há a docilização deste mesmo corpo individual. A docilização é apresentada como o resultado deste processo de "cooptação involuntária" do sujeito: "Tática, ordenamento espacial dos homens; taxonomia, espaço disciplinar dos seres naturais; quadro econômico, movimentado regulamento das riquezas" (FOUCAULT, 2013b, p. 143). Foucault estudou esta diferenciação na obra *Vigiar e Punir*, explicando o ordenamento que classifica as relações que o ser humano desenvolve com sua exterioridade, isto é, com seu trabalho, com sua disciplinarização e com o regulamento de seu tempo e energia física:

Mas as disciplinas se tornaram, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, fórmulas gerais de dominação. Diferentes da escravidão, pois não se fundamentam numa relação de apropriação dos corpos; é até a elegância da disciplina dispensar essa relação custosa e violenta obtendo efeitos de utilidade pelo menos igualmente grandes. Diferentes também da domesticidade, que é uma relação de dominação constante, global, maciça, não analítica, ilimitada e estabelecida sob a forma da vontade singular do patrão, seu "capricho". Diferentes da vassalidade que é uma relação de submissão altamente codificada, mas longínqua e que se realiza menos sobre as operações do corpo que sobre os produtos do trabalho e as marcas rituais da obediência. Diferentes ainda do ascetismo e das "disciplinas" de tipo monástico, que têm por função realizar renúncias mais do que aumentos de utilidade e que, se implicam em obediência a outrem, têm como fim principal um aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo. (FOUCAULT, 2013b, p. 133)

A sexualidade também não é eximida de ser circundada pela manobra da disciplina. Assim como o crime, a loucura e a doença, ela também acaba por representar uma espécie de codificação que é atravessada pelo poder disciplinar. Por exemplo, o poder pastoral é caracterizado (e considerado) como uma técnica

disciplinar: “É verdade que o pastor dirige todo o rebanho, mas ele só pode dirigir na medida em que não haja uma só ovelha que lhe possa escapar” (FOUCAULT, 2008b, p. 172). Dessa forma, ele também é reconhecido por Foucault na segmentação de um método individualizante. Nesta ocasião, a sexualidade foi assinalada como discurso, como prática e como estratégia. Deste modo, pode-se projetá-la a partir de um domínio discursivo e também de um domínio não-discursivo. Em outros termos, a sexualidade científica, com base nos discursos das Ciências Humanas, da Saúde e da Literatura; e a sexualidade como técnica de rastreamento do corpo humano, isto é, a subjetividade humana. Reiterando: este mesmo discurso sobrepõe-se em relação à liberalidade e proibição da sexualidade: “Deveria ser evidente que, mesmo que houvesse um consenso geral quanto ao estado da sociedade, este apenas provaria que uma ortodoxia foi mantida, e não que o sentido das coisas tenha assumido o estatuto de verdade objetiva” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 263). Assim, como o exemplo da direção de consciência que, ao mesmo tempo em que aparenta encarcerar o desejo para dizimá-lo, prescritivamente, o recoloca como partícula essencial do discernimento sobre a compreensão do subjetivismo que envolve o reconhecimento do indivíduo por si próprio como um “sujeito de sexualidade”. Entretanto, nem todo o discurso correlacionado à sexualidade versa necessariamente sobre o que é proibitivo: “A disciplina trabalha no complementar da realidade” (FOUCAULT, 2008b, p. 61). Há uma certa liberalidade na proibição. Tal paradoxismo é vital para se entender o porquê da sexualidade residir, modernamente discutindo, entre uma teia valorativa sobre o que é certo e o que é errado. Então, nessa perspectiva teórica, quando se pensa na análise contemporânea da sexualidade, tende-se a refletir acerca da mesma a partir de um escalonamento restritivo.

Partindo-se da Filosofia de Foucault, na maneira como ele analisou a sexualidade na Modernidade, e posteriormente na Contemporaneidade, é válido, então, interpretar a sexualidade como que assentada na soberania da disciplina, não restritivamente em uma abordagem de proibição das práticas sexuais. Como tática, como estratégia, a disciplina permite circunscrever a sexualidade em sua interpelação, relacionada à domesticidade, uma sexualidade civilizada e confinada pelo poder disciplinar e transformador da extensão corpórea individual. A disciplina, porém, não produz restrição moral, pois o comportamento sexual, mesmo sobrepujado pelo regramento moral e político, não tolhe a liberdade do indivíduo.

Esta mesma liberdade a qual é experimentada pelo sujeito, a partir da constituição da identidade sexual constituída pelo mesmo: “A regra disciplinar é, pelo contrário, uma regra natural: a norma” (REVEL, 2011, p. 109). A defesa de Foucault, acerca do que concerne ao comportamento sexual enquanto prática experimentadora é explícita: na entrevista de 1982, *Escolha Sexual, Ato Sexual*, que consta no volume IX da coleção *Ditos e Escritos*, ele (FOUCAULT, 2014f, p. 157) expressa:

O comportamento sexual não é, como se supõe muito frequentemente, a superposição, por um lado, de desejos originários de instintos naturais, e, por outro, de leis permissivas e restritivas que ditam o que se deve e não se deve fazer. O comportamento sexual é mais do que isso. Ele é também a consciência do que se faz, da maneira como se vive a experiência, do valor que se lhe atribui.

Interposta entre o discurso e a disciplina, a sexualidade é criptografada no interior de um conjunto de regras, de um jogo de relações que a autenticam nos esquemas: discursivo, linguístico, político e salubre: “A forma da individualidade disciplinar responde, segundo Foucault, a quatro características: celular, orgânica, genética e combinatória” (CASTRO, 2016, p. 112). Para além da opinião restritiva sobre a constituição da sexualidade, ou das práticas sexuais do sujeito, a sexualidade é excedida às regras linguísticas e discursivas que anseiam reconduzi-la como meramente um processo inteligível. Mas também detentor de códigos que discutem sobre o sexo, a biologia reprodutiva, a conduta dos desejos e o que se faz com base nestes. A experiência da sexualidade transpassa as vias condicionais da disciplina, sendo esta representada de forma muito mais permissiva e reativa. Deste modo, o instinto não pode ser facilmente catalogado pelas regras disciplinares, no que tange a reação primitiva e experimental da subjetivação da sexualidade. Que, mesmo com as técnicas disciplinares, ainda enseja o feito de como o indivíduo conhece a si mesmo, de como este se concebe no formato de um detentor de uma identidade sexual: “O problema se desloca da limitação quantitativa dos atos ao controle, à administração e à observação permanente da própria raiz da atividade sexual.” (CANDIOTTO, 2015, p. 361)<sup>84</sup>. No capítulo II, do segundo tomo de *História da Sexualidade, O Uso dos Prazeres* (1984), sob o título de “Dietética”, Foucault (2012a, p. 147) expressa-se sobre o ato sexual na qualidade de prática, baseado no

<sup>84</sup> César Candiotto escreveu um resumo do segundo curso ministrado nos anos 1980 por Foucault, *Subjetividade e Verdade* (1980-1981). Neste, ele, realiza um estudo sobre as concepções mais importantes abordadas pelo autor no trabalho em questão. Tais como: os *aphrodisia*, a experiência cristã da carne e o isomorfismo sociossexual. Para mais informações, acessar o artigo *A emergência do homem de desejo: sobre o curso Subjectivité et vérité, de Michel Foucault* (CANDIOTTO, 2015, p. 344-365).

comportamento referente à Grécia Antiga, o qual repercutiu contemporaneamente em seu prenúncio de experiência:

O ato sexual não é considerado como uma prática lícita ou ilícita, segundo os limites temporais no interior dos quais ele se inscreve: ele é encarado como uma atividade que, no ponto de intersecção entre o indivíduo e o mundo, o temperamento e o clima, as qualidades do corpo e as da estação, pode provocar consequências mais ou menos nefastas, e portanto deve obedecer a uma economia mais ou menos restritiva.

Dessa forma, é possível conceber a sexualidade em uma economia que transita nos limites de uma restritividade, assim como de uma não-restritividade. Onde, paralelamente, promulga-se o proibido e o que é permitido. Ou seja, uma estratégia racionalizante que nivela essa polaridade acerca do normal e do anormal.

#### 4.3 A tecnologia e a sexualidade

Como um princípio inteligível, a sexualidade é um componente básico na constituição da identidade individual e no processo de subjetivação que, além de conter em seu código a característica das práticas sexuais, permite ao sujeito conhecer a si mesmo. Dessa maneira, no molde de um dispositivo, a sexualidade vincula-se, também, como uma tecnologia. Isto é, como uma prática transformadora e responsável pelo conjunto de inscrições que modificam o indivíduo para o campo social como partícula assujeitada. Assim como, integradora de um processo de subjetivação, o qual possibilita o reconhecimento de uma verdade. Podendo esta ser adquirida a partir de um exercício que o ser humano pratica consigo mesmo, o de um autoconhecimento, ou seja, a constituição de um *ethos*, tendo como fundamento sua sexualidade. Um processo de racionalização o qual visa o conhecimento de si mesmo, da conjuntura das práticas subjetivas do sujeito. Na aula inaugural de 2 de abril de 1981, do curso *Obrar Mal, Decir La Verdad (Agir Mal, Dizer a Verdade)* apresentado na *Université catholique de Louvain* (Bélgica), Foucault (2014i, p. 33) escreve:

Talvez pudéssemos admitir que existem três tipos principais de tecnologias: técnicas para a produção de objetos; técnicas de comunicação através do qual indivíduos se comunicam uns com os outros e de técnicas de governo através das quais indivíduos atuam uns sobre o comportamento dos outros para alcançar determinados fins ou objetivos<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Texto original da tradução em espanhol da obra citada: “Podríamos quizás admitir que existen tres grandes tipos de tecnologías: técnicas de producción de lós objetos; técnicas de comunicación por

Uma tecnologia poder ser entendida como a disciplina, como uma espécie de regularização que compreende uma tática, ou seja, um método estratégico o qual visa à mudança, à transfiguração de um determinado segmento, ou objeto. É importante enfatizar que, pautando a noção de objeto, deve-se compreender uma tecnologia como um aspecto de objetivação, neste caso, do corpo individual, da complexidade física do sujeito. Rememorando: a subjetivação e a objetivação são técnicas que operam conjuntamente, sem a necessidade de hierarquização entre ambas. Segundo Castro (2016, p. 412): “Os termos ‘técnica’ e ‘tecnologia’ agregam à ideia de prática os conceitos de estratégia e tática”. Ressaltando a ideia de poder em Foucault, este também concentra em seu núcleo a natureza de uma tecnologia. No que tange ao seu formato produtivo, a tecnologia do poder é articulada em produzir um espécime genuíno de indivíduo, rastreando sua vida, sequestrando seu tempo, aprimorando sua energia física, monitorando seus processos biológicos e higienizando sua sexualidade. Contudo, há a notação imprescindível de que esse domínio sobre o indivíduo não é uma repressão, pois o poder só pode ser exercido por indivíduos livres e pertencentes a um espaçamento com mobilidade social.

É pertinente complementar, em referência à ideia de tecnologia em Foucault, no que corresponde ao procedimento de normalização, que este é cuidadosamente diferenciado do conceito de norma: “O normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório” (FOUCAULT, 2008b, p. 83). A normalização é um recurso inerente à ação da tecnologia na incorporação do corpo individual e também social, partindo-se de uma ideia de “normalidade”, instaura-se um campo de normalização que associa todos os indivíduos pertencentes à sociedade: “Logo, eu diria que não se trata mais de uma normação, mas sim, no sentido estrito, de uma normalização” (FOUCAULT, 2008b, p. 83). Apreende-se que a tecnologia do poder disciplinar, individualiza e normaliza o corpo do sujeito, creditando a esses adjetivos de multiplicidade (corpo múltiplo) e obediência (no aspecto de cumprir um regimento de ordens e normas, o oposto de uma dominação). A tecnologia também exerce a funcionalidade do controle de embate de forças no espaço social: “Manifestar-se num campo relacional de forças significativas, concretamente, instalar dois grandes

conjuntos de tecnologia política” (FOUCAULT, 2008b, p. 420). Em *Segurança, Território, População*, na aula de 18 de janeiro de 1978<sup>86</sup>, Foucault (2008b, p. 56) esclarece o intuito primário da tecnologia política de interceptação do *corpus* social:

Mas é no próprio interior do saber-poder, no próprio interior da tecnologia e da gestão econômica que vamos ter esse corte entre o nível pertinente da população e o nível não-pertinente, ou ainda, o nível simplesmente instrumental. O objetivo final vai ser a população. A população é pertinente como objetivo, e os indivíduos, as séries de indivíduos, os grupos de indivíduos, a multiplicidade dos indivíduos, esta não vai ser pertinente como objetivo. Vai ser simplesmente pertinente como instrumento, intermédio ou condição para obter algo no nível da população.

Nesta aula, ainda, Foucault expõe a seguinte categorização: A) instrumentaliza-se o indivíduo, nesta ocasião, o grupo de indivíduos; B) atinge-se a o intuito final, que é intitulado como população, ou seja, a proposição última da tecnologia de gestão dos corpos. É interessante observar que, quando ele descreve a objetificação dos corpos, o autor demonstra que a instrumentalidade sobreposta em relação aos mesmos remonta a uma determinação econômica. Dessa forma, poderia se recolocar a questão concernente à higienização da sexualidade, nos âmbitos médico e psiquiátrico, como justificada, devido ao crescimento demográfico, à expansão territorial e geográfica, e à necessidade recorrente de contenção de riscos. Assim como, de doenças, para a prevenção da mão de obra vital à sustentação da base econômica da sociedade. Para tal, é necessária a normalização dos corpos que integram o campo social: “A norma corresponde ao surgimento de um biopoder, isto é, um poder sobre a vida, e a modelos de governamentalidade que aí se encontram ligados” (REVEL, 2011, p. 109)<sup>87</sup>. Assim sendo, é importante não orientar a noção de poder em Foucault apenas como embasada por um conjunto de regras e de leis jurídicas. Em uma entrevista sobre o lançamento de sua obra *Vigiar e Punir*, concedida no ano de 1977, sob o título de O

<sup>86</sup> Na conferência de 18 de janeiro de 1978 de *Segurança, Território, População* (2008b, p. 39-72), Foucault (2008b, p. 57) desenvolve uma diferenciação entre o conceito de povo e o conceito de população. Estabelecendo, em relação ao povo, como a partícula subversiva que se opõe a instrumentalização pela qual é submetida à população: “O povo é aquele que se comporta em relação a essa gestão da população, no próprio nível da população, como se não fizesse parte desse sujeito-objeto coletivo que é a população, como se se pusesse fora dela, e, por conseguinte, é ele que, como povo que se recusa a ser população, vai desajustar o sistema.”

<sup>87</sup> Ao descrever o verbete “Norma” em seu *Dicionário de Foucault*, Revel (2011, p. 109-110) interpreta o conceito de normalização foucaultiano explicando o que motivou Foucault a investigá-lo como uma tecnologia. Ela o conceitua: “As disciplinas, a normatização por meio da medicalização social, a emergência de uma série de biopoderes aplicados, ao mesmo tempo, aos indivíduos em sua existência singular e às populações segundo o princípio da economia e da gestão política, e o surgimento de tecnologias do comportamento formam, assim, uma configuração que, segundo Foucault, ainda é a nossa no fim do século XX.”

*Olho do Poder*, Foucault (2014a, p. 334-335) declara o que afeta a percepção do poder quando este o elenca:

A questão do poder fica empobrecida quando é colocada unicamente em termos de legislação, de Constituição, ou somente em termos de Estado ou de aparelho de Estado. O poder é mais complicado, muito mais denso e muito mais difuso que um conjunto de leis ou um aparelho de Estado. Não se pode entender o desenvolvimento das forças produtivas próprias ao capitalismo, nem imaginar seu desenvolvimento tecnológico sem a existência, concomitante, dos aparelhos de poder.

Suspendendo por um instante a questão do poder foucaultiano, a qual não abrange as relações individuais entre os sujeitos (em correspondência à especificidade destas mesmas relações), permanece o questionamento de como a subjetivação da sexualidade é afetada pela política condicionante e tecnológica das relações de poder. A interpelação que pode surgir refere-se à questão de "como" se mantém a individualidade das relações, ante ao processo global e unificante, da mesma forma que da tecnologia política.

A resposta parece distante e conceitos foram desenvolvidos, para a compreensão destas relações e do ordenamento exterior que rege a sexualidade do sujeito. É conhecido que as relações de poder não investigam os pormenores que precedem a constituição da identidade individual (com base em gênero, caráter ou qualquer outra particularidade): “Nosso erro é crer no Estado ou nos Estados, em vez de estudar as práticas que projetam objetivações que tomamos pelo Estado ou por variedades de Estado” (VEYNE, 2008, p. 259). Entretanto, as especificidades existem e cada ser humano demanda uma necessidade peremptória: a verdade existente em seu recôndito subjetivo. O instinto, o prazer, a confissão, a direção de consciência, o cuidado de si, todos estes conceitos compõe parte da tarefa que o indivíduo realiza em busca de sua verdade interiorizada que precisará ser autenticada. Em uma sociedade repleta de tecnologias, e estas com ordenamentos bastante específicos quanto à constituição da identidade individual, isto é, da demanda subjetiva em relação ao entendimento da própria sexualidade, caracterizam parte das questões enfrentadas pelo ser humano em seu embate em relação às estruturas de poder. Na entrevista *O Triunfo Social do Prazer Sexual: Uma Conversação com Michel Foucault*, de 1982, ele (FOUCAULT, 2014d, p. 117) comenta acerca da dificuldade de reconhecimento das mais variadas relações dos indivíduos:

Vivemos, de fato, em um mundo legal, social, institucional no qual as únicas relações possíveis são muito pouco numerosas, extremamente esquematizadas, extremamente pobres. Há evidentemente a relação de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações deveriam poder existir, poder encontrar seu código não nas instituições, mas em eventuais suportes; o que não é absolutamente o caso.

A sexualidade, em uma demarcação social, é solicitada a ser uma mecânica produtiva e uma forma de obtenção e de intensificação de forças do corpo individual. Enquanto como temática discutida, a sexualidade da identidade individual, não é retomada até a abordagem do corpo como partícula significativa constituída de inteligibilidade e de autenticação do cuidado de si mesmo. Pois, em uma primeira instância, há a projeção do corpo como apenas força de trabalho, não de consciência de si<sup>88</sup>. Dessa forma, as relações sociais entre os indivíduos acabam comprometidas pelo regramento da tecnologia produtiva do poder, aniquilando, assim, a instintividade da sexualidade em sua aproximação mais bruta. Nivelando, assim, as relações individuais a um outro estágio mais delicado, ou seja, de caráter paradigmático: “Assim, apesar de nem o paradigma social nem o científico terem valor intrínseco, ao determinar aquilo que se considera um problema a ser solucionado e o que representa sua solução, eles compreendem a ciência normal e a sociedade normal” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 260). Estes mesmos autores (*Idem*, 2013, p. 260) concordam sobre essa tática unilateral, a qual corresponde à ciência e à sociedade normativas: “Como campos totalizadores de atividade que estendem continuamente sua série de previsões e de controle.” Pois, se o casamento é um contrato social que garante a segurança e a manutenção do *status quo*, qualquer outra relação que possa subverter essa jurisdição é classificada como nociva ao constructo social. Quando Foucault analisa as relações no Mundo Antigo, em especial os gregos e os romanos, explicita-se o comprometimento do autor em demonstrar como o regramento moral atuante na Modernidade e na Contemporaneidade, delineou as relações entre os indivíduos nos séculos que sucederam esse período arcaico. Dessa forma, pode-se entender que as relações individuais, principalmente em referência às práticas da sexualidade de cada sujeito, foram qualificadas e regradas por uma mecânica social e moral. A qual designa a conduta do “cidadão público” no núcleo dos sítios social e político, pelo fato de que:

---

<sup>88</sup> Para um estudo mais completo, acessar o primeiro capítulo desta dissertação “O Poder, a Sexualidade e a Higienização”.

“A constituição de um novo poder político e monárquico e autocrático faz com que os indivíduos se voltem para a valorização da vida conjugal como a única forma social estável possível de ser mantida, sem o suporte da autonomia das cidades-estado” (CANDIOTTO, 2015, p. 355).

#### 4.4 O cuidado de si como estratégia

Em *O Cuidado de Si*, o terceiro volume da *História da Sexualidade*, publicado em 1984, Foucault (2013c, p. 47) disserta sobre o comportamento moral e cívico do indivíduo constituinte da Sociedade Antiga:

A atividade cívica e política pôde, até certo ponto, mudar de forma; ela permaneceu como uma parte importante da existência para as classes superiores. De modo geral, as sociedades antigas permaneceram sociedades de promiscuidade onde a existência era levada “em público”, sociedades também onde cada um se situava em fortes sistemas de relações locais, de vínculos familiares, de dependências econômicas, de relações de clientela e de amizade. Além disso, convém notar que as doutrinas que foram as mais ligadas à austeridade da conduta – e em primeiro lugar, pode-se colocar os estoicos – eram também aquelas que insistiam mais sobre a necessidade de realizar os deveres com relação à humanidade, aos concidadãos e à família e que estavam prontas a denunciar, nas práticas de isolamento, uma atitude de frouxidão e complacência egoísta.

Em referência ao “cuidado de si” estudado por Foucault, como princípio que alicerça a relação que o indivíduo constitui para consigo mesmo, assim como para com os outros, esta prática pode configurar-se como uma perspectiva de autenticar-se genuinamente (com base na edificação de uma identidade original). Isto é, se as relações individuais demonstram-se comprometidas e subjugadas pelas estruturas de poder, resta ao indivíduo se autogerir, ou seja, moldar as relações que ele estabelece com os outros sujeitos que compõe seu entorno social. Na forma de um conceito filosófico, o cuidado de si é estabelecido, segundo Foucault, como uma “arte de viver” que fundamenta a existência do indivíduo, demarcando acomodações em relação à gerência dos desejos e das vontades. Assim como do acesso de cada um à verdade: “Em outras palavras, a Modernidade começa quando a verdade se torna incapaz de salvar o sujeito. A única recompensa é que o conhecimento se projeta na dimensão indefinida do progresso” (CASTRO, 2016, p. 95). O que afeta diretamente a relação que o–sujeito desenvolve com as outras pessoas em sua dimensão social. Pois, cuidar de si mesmo, governar a si próprio, equivale a cuidar e

governar bem os outros e, dessa maneira, percebe-se: “Portanto, é no cuidado de si, na relação de si para consigo enquanto relação de esforço em direção a si mesmo, que o imperador fará, não somente seu próprio bem, mas o bem dos outros. É cuidando de si que, necessariamente, cuidará dos outros” (FOUCAULT, 2010c, p. 182).

Deste modo, é importante observar que a prática do cuidado de si, na Antiguidade Grega, está vinculada a um grupo restrito de pessoas. Em outros termos, apenas a indivíduos que pudessem dedicar-se totalmente à prática do cuidado de si próprios, abdicando de todas as suas outras tarefas, compunham esse grupo. Isso inclui, também, apenas aqueles reconhecidos como cidadãos na *pólis* grega, o que exclui automaticamente mulheres e escravos<sup>89</sup>. Com base na interligação entre o cuidado de si e o poder político, Foucault transfere o pilar ético do cuidado de si mesmo numa relação hermética com a prática governamental. No curso *A Hermenêutica do Sujeito*, na aula de 17 de fevereiro de 1982, o autor (FOUCAULT, 2010c, p. 225) afirmou:

Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isso significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno dessas noções que se pode, a meu ver, articular uma questão da política e a questão da ética.

O cuidado de si, então, é um artifício indispensável às práticas individuais, assim como ao que concerne a relação com os outros, as quais são administradas pelo sujeito. Nessa ótica, a constituição de um *ethos*, por parte do ser humano,

---

<sup>89</sup> No segundo capítulo de *O Cuidado de Si*, “A Cultura de Si” (2013c, p. 43-73), do terceiro tomo de *História da Sexualidade*, Foucault pauta a exclusividade da prática do cuidado de si em correspondência à propriedade de um determinado nível de cultura, desta forma, o autor define: “Nesse lento desenvolvimento da arte de viver sob o signo do cuidado de si, os dois primeiros séculos da época imperial podem ser considerados como o ápice de uma curva: uma espécie de idade de ouro na cultura de si, sendo subentendido, evidentemente, que esse fenômeno só concerne aos grupos sociais, bem limitados em número, que eram portadores de cultura e para os quais uma *techne tou biou* podia ter um sentido e uma realidade” (FOUCAULT, 2013c, p. 50). Foucault também investigou esse tópico referencial à “cultura de si” na aula 3 de fevereiro de 1982 (2010c, p. 153-183) do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, argumentando: “Lembremos que o eu – como tentei explicar na última aula – apresenta-se como um valor universal mas, de fato, acessível apenas a alguns. Esse eu só pode ser efetivamente atingido como valor sob a condição de certas condutas regradas, exigente e sacrificiais, sobre as quais voltaremos.” (FOUCAULT, 2010c, p. 162)

reflete-se diretamente nos laços e nos vínculos políticos os quais este firma em sua vizinhança social, imprescindíveis a sua existência.

#### 4.5 A verdade e a sexualidade

Isolando o fundamento do cuidado de si e realizando uma conjunção entre sexualidade e verdade, é possível estabelecer que esta segunda confere o caráter último aos processos de subjetivação que o indivíduo realiza na constituição de sua identidade. A verdade<sup>90</sup> é pronunciada, segundo Foucault, como a capacidade que o sujeito possui de alçar-se como um “sujeito de verdade” ou possuidor de um “discurso verdadeiro”. Recapitulando: os processos de subjetivação, neste caso, a sexualidade, permitem ao indivíduo reconhecer, em si próprio, a partir de um autoconhecimento, a verdade que o permeia em nível social e o torna reconhecido pelos sujeitos que compõe este mesmo espaço.

Pode-se conceber a verdade, nas acepções de Foucault, como um jogo de veridicações. Veridicações estas que são atravessadas por técnicas, por disciplinas, por enunciados: os quais estabelecem uma conduta de verdade. Dito outramente, a verdade pode ser caracterizada como um ajustamento aos padrões engendrados pelos *status quo*. Desse modo, a loucura, a criminalidade, a doença, a morte, a educação, a sexualidade, todas estas tecnologias são detentoras de uma verdade que unifica e individualiza o ser humano como percorrido por uma mecânica racionalizante. Esta mecânica racionalizada corresponde ao seu comportamento, sua personalidade, sua subjetividade e, nesta ocasião, sua sexualidade. Na forma como Frédéric Gros (2014, p. 41) argumenta em seu texto *Le gouvernement de soi (O Governo de Si)*, estabelecendo uma relação entre a questão da confissão e a noção de desejo em Foucault:

---

<sup>90</sup> Ao se esmiuçar o conceito de verdade na obra de Foucault, instantaneamente recorre-se à figura de Martin Heidegger (1889-1976), uma das inspirações do autor francês. Heidegger, em sua obra magna *Ser e Tempo* (1927), compõe a verdade como um “projetar-se da presença”, baseando-se em Aristóteles, o qual intitula como “pai da lógica”. Heidegger critica a vinculação de uma verdade que se apresentaria como a extensão universal e irrefutável de uma constatação. Para ele, a verdade é uma concordância entre juízo e objeto. No Capítulo IV (2015, p. 246-302) da Primeira Parte de *Ser e Tempo*, no parágrafo “44. Ser, Abertura e Verdade” (2015, p. 282-302), ele (HEIDEGGER, 2015, p. 301) problematiza a verdade como uma perspectiva determinante e conceitualmente infinita defendendo: “Afirmar ‘verdades eternas’ e confundir a idealidade da presença, fundada nos fenômenos, com um sujeito absoluto e idealizador pertencem aos restos da teologia cristã no seio da problemática filosófica, que de há muito não foram radicalmente eliminados.”

Essa (a confissão) é adquirida [e não natural], e está ativa na cultura contemporânea. O golpe de mestre de Foucault consiste em demonstrar que isso, que se acreditava possivelmente possuir uma base antropológica (isto é, o homem como um ser de desejo), sendo um dado histórico, significa que a confissão é produzida, mantida por técnicas que são, no fundo, artificiais, contingentes, sem determinismos. Então, historicidade do homem desejante<sup>91</sup>.

Nas obras de Foucault, é permitido recorrer à figura de Descartes (1596-1650)<sup>92</sup> sobre o processo inteligível e regrado da busca pelo conhecimento, quando este retoma a Filosofia do autor<sup>93</sup>: “O que Descartes<sup>94</sup>] descobre ao final de sua resolução e na duplicação de uma consciência que nunca se separa de si mesma e que não se desdobra, a medicina impõe de exterior, e na dissociação entre o médico e o doente” (FOUCAULT, 2013d, p. 327). Na Modernidade e na Contemporaneidade, o conhecimento científico permanece como a única fonte de conhecimento satisfatório e confiável: “A verdade está centrada no discurso científico e nas instituições que a produzem; ela é permanentemente utilizada tanto pela produção econômica quanto pelo poder político” (REVEL, 2011, p. 148). A verdade racionalizada, cientificizada, quantificada, que determina os limites do pensável e do acessível pelo indivíduo: “É amplamente difundida (a verdade), tanto por meio das instâncias educativas quanto pela informação; ela é produzida e

---

<sup>91</sup> Texto original em francês da citação: “Tout ceci (la forme de la confession) est bien acquis, et proprement actif dans la culture contemporaine. Le cou de force de Foucault consiste à faire de cette évidence, qu'on croirait presque reposer sur une base anthropologique (l'homme est un être de désir), une donnée historique, c'est-à-dire produite, entretenue par des techniques mais, au fond, factice, contingente, sans fatalité. Historicité donc l'homme de désir.”

<sup>92</sup> Para uma análise mais completa do estudo de Foucault em relação à Filosofia de Descartes, acessar o verbete “René Descartes (1596-1650)” no *Vocabulário de Foucault*, de Edgardo Castro (2016, p. 102-103).

<sup>93</sup> A “dúvida hiperbólica”, em referência ao processo instaurado por Descartes tendo como base a busca da verdade a partir de sucessivos questionamentos, personifica o “Espírito da Modernidade” quanto à veracidade das experimentações e dos jogos de veridicações, tendo estes, como única segurança, a investigação científica do conhecimento. Descartes (1996, p. 47) afirma na obra *O Discurso do Método*: “Sempre permaneci firme na resolução que tomara de não supor nenhum outro princípio exceto aquele de que acabo de me servir para demonstrar a existência de Deus e da alma, e de não aceitar como verdadeira nenhuma coisa que não me pareça mais clara e mais certa do que as demonstrações feitas anteriormente pelos geômetras.”

<sup>94</sup> No texto *Meu Corpo, Esse Papel, Esse Fogo*, de 1972, divulgado no mesmo ano do relançamento da obra *História da Loucura*, de 1961, Foucault retoma sua primeira obra na qual resgata a figura de René Descartes e a importância de sua compreensão acerca da racionalidade e da não-razão, isto é, da loucura. Neste escrito, Foucault também produz uma crítica ao seu colega Jacques Derrida (1930-2004), reafirmando sua abordagem relacionada às teorias de Descartes sobre a relação do indivíduo com a racionalidade e a desrazão. Foucault (2014g, p. 89), ao remeter-se a Descartes, expressa-se acerca da noção de sonho e de loucura escrevendo: “Entretanto, é um fato: Descartes, no encaminhamento da dúvida, dá um privilégio ao sonho sobre a loucura. Deixemos sem decisão para o momento o problema de saber se a loucura é excluída, somente negligenciada, ou retomada em uma experiência mais ampla e mais radical.” Para uma análise mais completa, ler o texto mencionado na coleção *Ditos e Escritos*, Vol. X: *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade* (2014g, p. 87-112).

transmitida sob o controle dominante de alguns aparelhos políticos e econômicos (universidades, mídias, escrita, forças armadas)” (REVEL, 2011, p. 149). Neste momento, cabe ao indivíduo produzir e externar essa verdade sobre si mesmo e autenticá-la no espaço social. Poder-se-ia argumentar que é por essa atuação que o cuidado de si somente se valida a partir da relação que se tem com o outro, com a alteridade do outro, ou seja: “Trata-se de encontrar em si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si” (FOUCAULT, 2010c, p. 296-297). Sobre o diagnóstico dos “discursos verdadeiros”, Foucault (2010e, p. 281) discute acerca desta questão no curso *O Governo de Si e Dos Outros* (1982-1983) expondo: “Uma história ontológica dos discursos de verdade, uma história das ontologias de verificação teria portanto de fazer todo o discurso que pretenda se constituir como discurso de verdade e fazer sua verdade valer como uma norma, essas três perguntas”. E ele (FOUCAULT, 2010e, p. 281) continua, nesta mesma aula de 2 de março de 1983, argumentando:

O que implica que todo discurso, em particular todo discurso de verdade, toda verificação, seja considerado essencialmente uma prática. Segundo, que toda verdade seja compreendida a partir de um jogo de verificação. E, enfim, que toda ontologia seja analisada como ficção. O que quer dizer ainda: 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 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.

Então, se a verdade, segundo Foucault, está pressuposta em um jogo de verificações, o que a torna concebível no interior de um discurso, conclusivamente à sexualidade é perpassada por esse entrecruzamento de verificações que a legitimam como um genuíno “jogo de verdade” as quais a racionaliza. Dessa forma, a sexualidade pode ser articulada no protótipo de um discurso recorrente no espaço social, dimensionada pelas regras discursivas das Ciências Humanas e da Saúde, por exemplo.

#### 4.6 A verdade e o sujeito

O que se percebe formar, a partir do estudo dos costumes da Grécia Antiga, é a concepção de um projeto que estabiliza o indivíduo em todos os espaços possíveis da sociedade: econômico, político, geográfico, jurídico. E com o avanço dos séculos, seja na Cristandade ou na Modernidade, continuou a se instituir, com grande preponderância na Idade Moderna, a instituição de uma verdade capaz de responder a pergunta acerca da situação individual de cada ser humano no território civil: “Que verdade habita no interior do mesmo?”. Por isso, o sujeito é constituído por uma verdade determinadora que o valora e justifica sua existência no plano sociológico, à medida que: “O nascimento de uma economia monetária, a formação de um novo tipo de poder político, a implantação das estruturas religiosas que acabamos de falar, tudo isso leva a uma certa definição jurídica do indivíduo” (FOUCAULT, 2014b, p. 158). E Foucault (*Idem*, 2014b, p. 158) continua: “É essa definição jurídica que dá forma à nova distribuição do puro e do impuro”. Ao examinar o modo de vida dos gregos, ao descrever as práticas sexuais destes, Foucault atenta ao fato da restrição dos prazeres, e seu irrefutável cunho moral, os quais não concernem tanto a uma proibição dos atos sexuais quanto a sua propriedade pura ou perversa. Mas, sim de um “autoajuizamento” no caráter de preservação de si próprio. Da mesma forma que uma consequência da relação que o indivíduo desenvolve com seus semelhantes por meio da técnica de si: “Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer” (FOUCAULT, 2013c, p. 70). Em *História da Sexualidade*, vol. III: *O Cuidado de Si*, Foucault (*Idem*, 2013c, p. 71-72) comenta acerca da autoconstituição moral que o sujeito pratica sobre si próprio, como uma espécie de “arte da transformação moral”:

É no quadro dessa cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foram desenvolvidas, nos primeiros séculos de nossa era, as reflexões sobre a moral dos prazeres; é preciso olhar para esse lado a fim de compreender as transformações que puderam afetar essa moral. Aquilo que à primeira vista pode ser considerado como severidade mais marcada, austeridade acrescida, exigência mais estrita, não deve ser interpretado, de fato, como um estreitamento das interdições; o campo daquilo que podia ser proibido em nada se ampliou e não se procurou organizar sistemas de proibições mais autoritárias e mais eficazes. A mudança concerne muito mais a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral. A cultura de si não produziu seu efeito no reforço daquilo que pode barrar o desejo, mas em certas modificações que dizem respeito aos elementos constitutivos da subjetividade moral. Ruptura com a ética tradicional do domínio de si? É claro que não, mas deslocamento, desvio e diferença de acentuação.

Nessa perspectiva, em *O Cuidado de Si*, é possível observar que Foucault se refere ao modo como o sujeito é capaz de se autogerir como indivíduo no interior de um conjunto de regras morais as quais o sobrepõe. Como possuidor de uma sexualidade, isto é, de uma subjetividade sexual, o indivíduo é obrigado, a partir desta normatividade moral que o cerca, a se constituir conforme essa base regrada e fundamentada em uma normalização em relação à moral vigente, tendo como perspectiva sua inteligibilidade sexual. Pois, analisando a sexualidade a partir de um prisma filosófico, esta oportuniza ao indivíduo a constituição de uma identidade (baseada em regras morais) e a possibilidade de conhecimento sobre si mesmo. Isso ocorre porque a sexualidade é revestida de cultura. E a cultura é produzida pelos indivíduos: “O que existe, em compensação, é a matéria da obra, mas essa matéria não é nada enquanto a relação não faz dela isso ou aquilo” (VEYNE, 2008, p. 278). Dessa maneira, os sujeitos são conhecidos no aparato público como sujeitos inteligíveis, e neste caso, como seres humanos sexualizados: “A moral sexual exige, ainda e sempre, que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência; mas essa arte se refere cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão” (FOUCAULT, 2013c, p. 72). A prática sexual, que define o posicionamento lógico e cívico no campo social, é imprescindível à conduta do indivíduo no espectro da sociedade. Entretanto, não é uma prática sexual estritamente referente a um mecanismo sexualizante (ou reprodutivo), mas de um autoconhecimento, da constituição de uma identidade, ou seja, o reconhecimento de uma subjetividade (e de uma inteligibilidade). A partir de uma conexão universal na qual a sexualidade promove e interliga os sujeitos pertencentes ao espaço social. O ser humano, como componente sexualizado, pertence à esfera moral da sociedade e isso o ratifica como possuidor de um corpo, também, como correspondente aos outros indivíduos deste mesmo local. É preciso lembrar que, neste momento, Foucault estuda as interdições que foram estruturadas nos moldes gregos da Antiguidade.

#### 4.7 O “perigo”, o poder e a verdade

Sob a ânsia de se discorrer, baseando-se em um caráter repressivo da sexualidade (uma pretensão sempre vitoriosa), será preciso perpassar a Grécia

Antiga e utilizar uma expressão devidamente Moderna para qualificar esta discussão: o “perigo”. Correlacionada à “ameaça da sexualidade”, na entrevista *A Lei do Pudor*, publicada em 1979, Foucault (2014f, p. 98-99) discorre em seu esclarecimento atinente a essa problemática:

Vai se ter uma sociedade de perigos, com os que são colocados em perigo, por um lado, e, por outro, os que são portadores de perigo. E a sexualidade não será mais uma conduta com certas interdições precisas, mas vai se tornar uma espécie de perigo que ronda, uma espécie de fantasma onipresente, fantasma que se vai colocar entre homens e mulheres, entre crianças e adultos, e, eventualmente, entre adultos entre eles etc. A sexualidade vai se tornar essa ameaça a todas as relações sociais, em todas as relações de idades, em todas as relações de indivíduos. Aí está essa sombra, sobre esse fantasma, sobre esse medo, que o poder tentará agarrar, por uma legislação aparentemente generosa e, em todo o caso, geral: e, por meio de uma série de intervenções pontuais que serão essas, provavelmente, das instituições judiciárias apoiadas nas instituições médicas. E aí se terá um regime completamente novo de controle da sexualidade; mas que, na segunda metade do século XX, ela esteja, com certeza, descriminalizada, mas para aparecer sob a forma de um perigo, e de um perigo universal, aí está uma mudança considerável. Eu diria que aí está o perigo.

Pode-se entender que a sexualidade, na Antiguidade, era mediada por uma série de interdições, interdições estas que não subestimavam o prazer que o indivíduo poderia obter de sua prática individual a partir do cuidado de si. Posteriormente, com o processo civilizatório, as interdições são atualizadas e institucionalizadas com a confissão e o exame cristãos e a instauração da pergunta máxima realizada ao indivíduo: “O que você deseja?”. Com o avanço da sociedade capitalista e as táticas econômicas, a concepção de sexualidade atinge um novo patamar: é higienizada pelo processo de consolidação burguês, permitindo que a Medicina e a Psiquiatria possam ascender como detentoras da “higiene pública”. Diferentemente da higiene virtual, representada na Antiguidade e na Cristandade, a fundamentação higiênica na Modernidade e na Contemporaneidade é asséptica, essa forma, esta mesma “sobrevoa” as virtualidades inerentes no corpo sexual do sujeito. São notáveis as relações de poder estabelecidas pelos processos civilizatórios, os quais intentam a compatibilização do corpo individual com fins econômicos e políticos: “Talvez seja a partir da definição de sexualidade, repetindo, não como campo trans histórico, e sim como forma de experiência particular a uma sociedade como a nossa, que poderíamos compreender a codificação moderna” (FOUCAULT, 2016c, p. 92). E Foucault (2016c, p. 92) complementa a: “Codificação médico-jurídica, em cujo interior efetivamente estamos presos.” Mas, mesmo com a instrumentalização do indivíduo proporcionada pela civilização e pela modernização

das técnicas de controle e de domínio, a sexualidade ainda permanece como um constructo que transcende as barreiras da capitalização, da economia, da política e da jurisdição.

O que se conhece contemporaneamente como sexualidade, como processo evolutivo de uma repressão secular, assente como uma possibilidade única de subjetivação e de compreensão do próprio corpo e da mentalidade humana: “A consciência não tem como função fazer-nos apreender o mundo, mas sim permitir-nos que nos dirijamos neste mundo; um rei não tem que conceber o que ele e sua prática são: basta que o sejam” (VEYNE, 2008, p. 253). O “tornar-se” indivíduo é um princípio vital que é reivindicado pela tecnologia existente no “processo sexualizante” humano: “A sexualidade faz parte de nossas condutas. Ela faz parte da liberdade que gozamos neste mundo. A sexualidade é algo que nós criamos nós mesmos, ela é a nossa própria criação muito mais do que a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo” (FOUCAULT, 2014f, p. 251). Sobre este sistema milenar de códigos, que entrelaçam o indivíduo e sua sexualidade, resignificando-a, Foucault (2016c, p. 91) discursa, na aula de 4 de fevereiro de 1981, do segundo curso dos anos 1980, no *Collège de France, Subjetividade e Verdade* (1980-1981):

Essa civilização (cristã, ocidental, europeia, moderna, como vocês quiserem, não importa) é sem dúvida a única a ter tentado codificar as relações sexuais praticamente em toda parte e a todo propósito: codificação dos atos, codificação das relações, codificação dos pensamentos, codificação dos desejos e das tentações, codificação do casamento e fora do casamento, codificação em torno da extraordinária, da imensa família de incestos que foi definida na Alta Idade Média, codificação em torno do limite suposto, buscado, nunca bem estabelecido, mas sempre apontado, do antinatural, codificação que é feita na forma de comandos religiosos, que é feita na forma da legislação civil, que é feita também na forma de normatividade médica. É verdade que desenvolvemos uma formidável atividade codificadora em torno da sexualidade.

É a partir desta experiência íntima que o indivíduo tem, e conseqüentemente com a intervenção dos sistemas de poder e dos agentes codificadores (interiorizados) que o mesmo adentra a jornada pelo descobrimento de sua verdade. Nessa perspectiva, ele se transforma em um “sujeito de verdade”, verdade esta proferida na forma de um discurso constantemente reafirmado em território social. Mais uma vez, é necessário projetar essa verdade para além de um constructo meramente científico, pois trata-se de um processo de verificação subjetivo necessário à consolidação do ser humano como sujeito pelo *status quo*. Em uma entrevista intitulada *Poder e Saber*, de 1977, Foucault (2012c, p. 227) conceitua a verdade do

seguinte modo: “Entendo por verdade o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros. Não há absolutamente instância suprema.” A verdade é formulada, pela Filosofia Foucaultiana, como uma multiplicidade de signos, individuais entre si ou não, que promovem discursos acerca dos campos social, político, econômico, médico, pedagógico os quais sustentam o sujeito na sociedade. Ele combate a ideia de uma verdade universalizadora e definitiva sobre as práticas humanas e epistemológicas. Por exemplo, na aula de 23 de janeiro de 1974, presente no curso *O Poder Psiquiátrico*, o autor (FOUCAULT, 2006, p. 304) afirma sobre as segmentações da verdade: “Vocês tem, por conseguinte, a verdade que constata, a verdade de demonstração, e vocês tem a verdade-acontecimento. Essa verdade descontínua poderia ser chamada de verdade-raio, por oposição à verdade-céu, que está presente sob a aparência das nuvens.” A verdade pode, então, ser conceituada como uma estratégia, uma tecnologia permissível de acesso ao que se considera o fundamento de um enunciado, ou um discurso verdadeiro. Ou seja, é a externalização do processo subjetivo pelo qual o indivíduo é atravessado: a verdade é, desta maneira, um "regime": “A verdade é o que permite excluir; separar o que está perigosamente misturado; distribuir evidentemente o interior e o exterior; traçar os limites entre o que é puro e impuro” (FOUCAULT, 2014b, p. 168). Ainda discorrendo sobre o conceito de verdade, na aula de 17 de março de 1971, do curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber*, ele (FOUCAULT, 2014b, p. 173) o aproxima do conceito psicanalítico sobre o “Complexo de Édipo”, desvendando:

Se somos submetidos a uma determinação edípiana, não é no nível de nosso desejo, e sim no nível de nosso discurso verdadeiro. É essa determinação que submete o raio do acontecimento ao jugo do fato constatado que submete a exigência de distribuição [do poder] ao saber purificado – purificador da lei. O sistema do significante como aquilo que marca o acontecimento para introduzi-lo na lei de uma distribuição é realmente um elemento importante dessa coerção edípiana, é realmente ele que precisa ser subvertido.

Pode-se, assim, constatar que o processo racionalizante pelo qual o indivíduo é submetido, enquanto pertencente a um sistema epistemológico, estabelece os limites do pensamento e do “impensável”. Cada discurso flutuante, situado no campo do conhecimento humano, possui um arcabouço teórico muito próprio, e específico, que designa os diferentes discursos, que circulam no recinto epistemológico: “Trata-se de analisar não só a maneira pela qual os indivíduos se tornam sujeitos de governo e objetos de conhecimento, mas também a maneira pela qual a produção

de um discurso sobre si acaba por ser exigida dos sujeitos” (REVEL, 2011, p. 135). Complementa a autora (*Idem*, 2011, p. 135): “Sobre sua existência, sobre seu trabalho, sobre seus afetos, sobre sua sexualidade etc. A fim de fazer da própria vida, transformada em objeto de múltiplos saberes, o campo de aplicação de um biopoder.” Foucault, por sua vez, pretendeu, por meio de suas investigações referentes à loucura, à sexualidade, à doença, à morte, à criminalidade e à educação, compreender como estas proposições tornaram-se complexos estáveis, exemplos do que se entende no aspecto de um discurso verdadeiro. Sublinhe-se que cada uma dessas instâncias racionalizadas compõem, em sua própria especificidade, um “jogo de verificação” definitivo: “Nas ciências humanas todas essas tentativas apenas parecem prover de energia as tendências disciplinares e tecnológicas de nossa sociedade” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 268). E eles (*Idem*, 2013, p. 268) complementam: “A tarefa é, antes, fazer essa análise pragmática funcionar diferentemente em um campo de poder.”. Ou seja, a modelagem do corpo do sujeito a partir dos processos de subjetivação os quais encontram suporte nas epistemologias das Ciências Humanas e da Saúde, racionalizando, assim, seu comportamento.

A análise sobre os discursos verdadeiros concentra-se sobre a complexidade das relações de poder. Deste modo, o intuito de Foucault configura-se em determinar como essas relações são articuladas no *corpus* social. Assim como, conceber como o poder articula-se no aparato social e recrudesce a prova de que não se mantém sob a manipulação de nenhuma infraestrutura, ou mesmo uma microestrutura. É interessante pautar o esforço de Foucault em classificar as diferentes relações de macro e de micropoderes, ou o que ele conclama como “excesso de poder”. Isto é, ele defende a tese de que (se existem de fato) as super-relações de poder, como o conhecido modelo clássico “Estado *versus* indivíduo”, essas relações impregnadas de poder são sustentadas por outras relações de cunho essencialmente mais nuclear. Retomando a entrevista *Poder e Saber*, momento em que o autor (FOUCAULT, 2012c, p. 226) ilustra esse fundamento:

As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só

podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse, em torno de cada indivíduo, todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – à aquele que sabe, àquele que lhe enfiou na cabeça tal ou tal ideia?

A noção de poder segundo Foucault fundamenta-se em todos os momentos de sua investigação teórica, estando relacionada à forma como o indivíduo é retratado, e depois é interpretado pelas Ciências Humanas, pelas Ciências Médicas, pela Pedagogia e pelas outras diversas instâncias de poder. Não há a possibilidade de se destacar os assuntos relacionados à criminalidade, à doença, à morte, à loucura, à epistemologia, assim como à sexualidade, sem se pressupor o espectro do poder impregnado nesses mesmos fundamentos. Pode-se perguntar, então, como, estabelecer a ideia de poder foucaultiano, quando o próprio autor não a determinou (conceitualmente) em nenhum de seus estudos.

#### 4.8 O poder, a liberdade e as práticas médicas

Nesse viés, o poder é abordado por Foucault como uma relação. Para que esta relação seja produtora, um elemento essencial para a realização desta é a liberdade. Tal como uma espécie de rede onde as relações de poder são engendradas na realidade social, a liberdade permite a mobilidade dos indivíduos ante as relações de embate que se firmam entre, por exemplo, o médico e seu paciente. A luta e a resistência são imprescindíveis para o exercício do poder (e de suas relações) com a convicção de que não há domínio de uma categoria sobre a outra. Essa liberdade, de cunho político, é fundamental para que as relações de poder não sejam viabilizadas como atos de dominação (como a escravidão, a título de exemplificação): “A escravidão não é uma relação de poder quando o homem está encadeado (trata-se de uma relação física de coerção), mas justamente quando pode deslocar-se e, no limite, escapar” (CASTRO, 2016, p. 247). É importante assimilar que a produção de saberes, as quais o indivíduo é sobrepujado, pelas estruturas de poder, da mesma forma que a consequente transformação de seu corpo num constructo individualizado, ocasionam a oportunidade de resistência do sujeito. Isto é, há espaço para a liberdade. Mesmo com os mecanismos do poder aderindo as possibilidades de enfrentamento do sujeito, sua conduta de liberdade é indispensável para sua mobilização no espaço social. Mesmo sob a tutela das

estruturas de poder, certas práticas como o ativismo político e o cuidado de si, possibilitam o estabelecimento de uma autonomia, na qual o indivíduo experimenta com base no procedimento em que é transformado<sup>95</sup> pelos sistemas de poder.

A liberdade é a condição existencial na qual o poder atua na formação de uma relação de mobilidade, de embate de forças, de enfrentamento político<sup>96</sup> sempre em referência às instâncias de poder: “Como vemos, a liberdade, o sujeito e o poder não são tão somente temas intimamente entrelaçados; a liberdade é a condição de existência do poder e do sujeito” (CASTRO, 2016, p. 247). Da mesma maneira que é essencial discutir a questão pertinente à dominação proposta pelas estruturas de poder, as quais compelem o sujeito a um mecanismo de individualização, é substancial enfatizar a oportunidade de mobilização e de enfrentamento, na qual a liberdade preexiste nas relações de poder. Dessa forma, é necessário compreender que Foucault reflete acerca de uma autonomia relacionada ao indivíduo e às estruturas de poder, sendo que estas segundas podem subjugar-lo se ele permanecer condescendente a este controle. No que tange a configuração de um processo de emancipação desse indivíduo. Esse “sujeito emancipado” poderia, discutido a partir da relação que ele estabelece consigo mesmo, lançar-se na constituição de uma “arte de viver”: “As filosofias da idade helenística eram essencialmente filosofias de evasão, e o principal meio dessa evasão era o de cultivar a autonomia” (FOUCAULT, 2013c, p. 88). Sobre a viabilidade de mobilização

---

<sup>95</sup> Mesmo livre, o sujeito continua sendo subsidiado pelos sistemas de poder que necessitam de seu corpo para a incorporação e a manutenção da base econômica a qual sustenta a sociedade.

<sup>96</sup> No curso *A Sociedade Punitiva*, Foucault estabelece uma crítica em relação à censura que Hobbes desfere na ideia de “guerra civil” e da maneira como esse confronto dilui o pacto firmado entre o indivíduo e a sociedade. Dessa forma, a discussão foucaultiana instaura-se na concepção de que a guerra civil, para além do negativismo defendido por Hobbes de um rompimento do pacto social, é um modo de contraposição do sujeito em relação aos arranjos sociológico e político que o limita e domina. O criminoso, por exemplo, seria o exemplo material deste enfrentamento entre o indivíduo e os espaços político e social. A possibilidade de surgimento de coletividades é o diferencial da guerra civil (segundo Foucault), argumento completamente insulado (isolado) por Hobbes. Na aula de 10 de janeiro de 1973, deste curso, Foucault (2015c, p. 27) desenvolve seu contraponto à noção hobbesiana de nocividade da guerra civil discorrendo: “Na verdade, não há guerra civil que não seja confronto de elementos coletivos: parentes, clientelas, religiões, etnias, comunidades linguísticas, classes etc. É sempre por meio de massas, por meio de elementos coletivos e plurais que a guerra civil nasce, se desenrola e se exerce. Portanto, ela não tem em absoluto a dimensão natural das relações entre indivíduos na qualidade de indivíduos: os atores da guerra civil são sempre grupos na qualidade de grupos. Ademais, a guerra civil não só põe em cena elementos coletivos como também os constitui. Longe de ser o processo por meio do qual se desce de volta da república à individualidade, do soberano ao estado de natureza, da ordem coletiva à guerra de todos contra todos, a guerra civil é o processo através do qual e pelo qual se constituem diversas coletividades novas, que não tinham vindo à tona até então”. Para uma investigação mais completa do tema, acessar as aulas de 3 de janeiro de 1973 (*Idem*, 2015c, p. 3-20) e 10 de janeiro de 1973 (*Ibidem*, 2015c, p. 21-40).

política, diante dos sistemas de poder, ele (FOUCAULT, 2012c, p. 226), na entrevista *Poder e Saber* relata como este mecanismo é adaptado por estes mesmos agrupamentos:

A estrutura de Estado, no que ela tem de geral, de abstrato, mesmo de violento, não chegaria a manter assim, contínua e cautelosamente, todos os indivíduos, se ela não se enraizasse, não utilizasse, como uma espécie de grande estratégia, todas as pequenas táticas locais e individuais que encerram cada um entre nós.

Foucault compreende, então, a "tática de enfrentamento" como uma estratégia institucionalizada pelos aparelhos de poder, permitindo aos sujeitos reivindicarem sua autonomia perante as infraestruturas as quais anseiam combater. Para a definição de tal propósito, a liberdade destes indivíduos é a condição *sine qua non* para a realização de sua mobilização e também para a consolidação de práticas políticas. Isso possibilita assimilar, com base na tese de Foucault, que o poder não privilegia uma perspectiva essencialmente repressiva e que torna o ser humano submisso a um jogo de poder que lhe é "superior". O próprio poder, no formato de uma relação, pressupõe a categoria de liberdade fundamental para o deslocamento do indivíduo em sociedade. Deste modo, ao se discutir as questões concernentes ao poder e à liberdade, segundo as acepções de Foucault, principalmente o tópico referente ao poder, deve-se considerar certas noções no que tange à resistência, ao embate, à luta e ao enfrentamento. Deste modo, Foucault investiga o poder como uma liberdade de mobilidade, de deslocamento e de combate entre a multiplicidade de relações de poder que impregnam o *status quo*. Foucault (2012c, p. 227), ainda na entrevista *Poder e Saber* defende seu posicionamento sobre as relações de poder repletas de pressupostos de resistência:

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante.

Na concepção de um fator contra-argumentativo, no curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault parece não poder garantir, em sua investigação sobre o poder, onde a liberdade está inserida, de que este fundamento (a liberdade) esteja ao alcance (assim como assegurada) em relação aos indivíduos pertencentes à comunidade social. Se ele analisa o problema da guerra e do governo soberano, no curso em questão, a questão da liberdade ficaria limitada às fronteiras de guerrilha e

ao poderio soberano, que é autocrático. Deste modo, nessa relação de poder, a liberdade poderia ser interceptada, o que levaria a uma relação de dominação. Se o autor de fato defende, nesta investigação teórica do curso dos anos 1970, ministrada no *Collège de France*, que a liberdade de um determinado indivíduo é oportunizada pelo aprisionamento da liberdade de um outro sujeito, então a liberdade, no prisma foucaultiano, não se constitui como um direito orgânico (universal). Examinando um exemplo, em um ambiente de guerra neste caso, de soberania monárquica ou mesmo de escravidão, a condição de aparente naturalidade que garante a mobilidade social nas relações de poder, por meio da liberdade, é, momentaneamente, enclausurada. A relação entre o indivíduo e a liberdade é melhor ponderada por Foucault (2010b, p. 132) em um fragmento da aula de 18 de fevereiro de 1976, do curso *Em Defesa da Sociedade*:

A liberdade não consiste, é claro, em impedir-se de invadir a liberdade dos outros, pois, nesse momento, já não seria uma liberdade. Em que consiste essa liberdade? A liberdade consiste em poder aproveitar, em poder comandar, em poder obter a obediência. O primeiro critério da liberdade é privar os outros da liberdade. Para que serviria e em que consistiria, concretamente, o fato de ser livre, se não se pudesse justamente invadir a liberdade dos outros? Essa é a primeira expressão da liberdade. A liberdade, para Boulainvilliers, é portanto o contrário da igualdade. É o que vai se exercer pela diferença, pela dominação, pela guerra, por todo um sistema de relações de força. Uma liberdade que não se traduz numa relação de força desigualitária só pode ser uma liberdade abstrata, impotente e fraca.

Retomando, a liberdade é a condição para que o poder se efetue no espectro social. Desta maneira, essa efetivação se institui a partir das relações de poder: médico e paciente, padre e confessando, professor e aluno, general e soldado, etc. O que Foucault concebeu como uma relação entre liberdade e desigualdade, na aula de 18 de fevereiro de 1976, do curso *Em Defesa da Sociedade*<sup>97</sup>, é a ideia que a liberdade de outrem não se extingue para a consolidação da liberdade de uma

---

<sup>97</sup> Nesta mesma aula de 18 de fevereiro de 1976, do curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault (2010b, p. 119-140) aperfeiçoa uma justificação para se entender o desenvolvimento da fundamentação da liberdade como processo de desigualdade: um princípio histórico. Baseando-se numa “verdade histórica” sobre os procedimentos de liberdade que resultaram em uma temática de desigualdade, assim como subestimadora, o autor argumenta que a defesa de uma liberdade, como direito natural inerente ao indivíduo, é problemática. Ele explica: “A fraqueza dessa liberdade (natural) é tamanha, já que é precisamente uma liberdade abstrata, fictícia, sem conteúdo efetivo, que ela só pode desaparecer diante da força histórica de uma liberdade que funciona como desigualdade. E, se é verdade que existiu em algum lugar, ou num instante qualquer, algo como essa liberdade natural, como essa liberdade igualitária, como esse direito natural, ele não pôde resistir à lei da história, que faz que a liberdade só seja forte, só seja vigorosa e só seja plena, se for a liberdade de alguns garantida à custa dos outros; só se houver uma sociedade que garanta a desigualdade essencial” (*Idem*, 2010b, p. 131-132).

outra pessoa. Há, necessariamente, uma relação de forças que tenta equiparar as duas considerações de liberdades, nesta ocasião, haverá uma polarização, a qual seja amparada com maior liberdade do que o polo oposto. Assim, a liberdade constitui-se como uma prática, isto é, sua validação é composta a partir do enfrentamento de forças que é estabelecido entre as duas categorias. Isso justifica a ideia, em Foucault, de que não há ausência de liberdade em qualquer espécie de relação de poder, pois assegura-se a correlação de forças para que essa mesma liberdade possa vigorar e a qual permitirá a mobilização política necessária à vida no *corpus* social.

A liberdade, então, funda-se na ordem de uma praticidade: apenas se é livre, foucaultianamente falando, na colisão das forças em forma de relações, o que oportuniza o deslocamento no interior do espaço social. Nessa lógica, a mobilização política é um fator básico para o alcance da liberdade: “Por isso, não se trata de liberação, mas de práticas de liberdade, isto é, da forma que podemos dar à subjetividade” (CASTRO, 2016, p. 247). A liberdade é, na concepção de Foucault, uma conquista: “Em nenhuma sociedade, seja lá qual for, há direitos naturais<sup>98</sup>” (FOUCAULT, 2010b, p. 131). A estratégia da mobilização política, da procura por novas perspectivas de representação (politicamente analisando) e de processos genuínos de subjetivação, são defendidos por Foucault. Pois, se a liberdade só pode ser conquistada, o enfrentamento quanto às estruturas políticas dominantes é fator predominante para a elaboração de novos setores na tentativa de aquisição de reconhecimento em um viés politizado. Em *Michel Foucault, Uma Entrevista: Sexo, Poder e a Política da Identidade*<sup>99</sup>, entrevista publicada alguns meses após a morte dele, em agosto de 1984, Foucault (2014f, p. 262-263) debate sobre a indispensabilidade dos movimentos sociais que buscam uma nova dimensão política, ele afirma:

---

<sup>98</sup> Foucault se opõe a ideia de que poderiam existir direitos inatos, os quais o indivíduo usufrui assim que nasce e adentra o espaço social. A liberdade, por exemplo, não é considerada por ele como um direito que está garantido e assegurado a partir do momento que o indivíduo está no mundo. Pelo fato de que a liberdade é uma conquista, uma luta constante do sujeito em relação aos sistemas de poder os quais intentam controlá-lo e dominá-lo. Para Foucault, a liberdade não é, em circunstância alguma, espontânea. Ela se concretiza no fundamento de um embate, uma precipitação de forças.

<sup>99</sup> Essa entrevista (2014f, p. 251-263), a qual consta no volume IX da coleção *Ditos e Escritos* (Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade), foi originalmente concedida em junho de 1982 em Toronto, aos entrevistadores B. Gallagher e A. Wilson. A mesma entrevista seria, em primeira instância, publicada na revista canadense *Body Politic*, entretanto, ficou resguardada até a morte de Foucault em junho de 1984 sendo publicada na revista *The Advocate* de número 400.

Desde o século XIX, as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos confiscaram o processo de criação política; quero dizer por isso que eles tentaram dar à criação a forma de um programa político a fim de se apoderar do poder. Penso que se deve preservar o que aconteceu nos anos 1960 e no início dos anos 1970. Uma das coisas que se devem preservar, em minha opinião, é a existência, fora dos grandes partidos políticos e fora do programa normal ou ordinário, de certa inovação política, de criação política e de experimentação política. [...] Esses movimentos sociais transformaram realmente nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, assim como as atitudes e a mentalidade de outras pessoas – pessoas que não pertencem a esses movimentos. E isso é algo de muito importante e de muito positivo. Eu o repito, não são as velhas organizações políticas tradicionais e normais que permitiram esse exame.

No que tange à sexualidade, como uma prática, como um processo subjetivo, ela é uma forma, uma possibilidade de acesso à liberdade, por meio de sua estratégia de reconhecimento do próprio corpo do sujeito e dos desejos residentes neste. Isso porque, a partir do momento em que o indivíduo tem conhecimento de seus próprios desejos, que estes lhe proporcionam prazer e ele é capaz, por si próprio, de racionalizar sua prática sexual, ele pode se aproximar, cada vez mais, de uma perspectiva autônoma de si mesmo. E também de um embate ante às estruturas de poder vigentes e que o envolvem, pelo fato de que em relação: “O desejo é mesmo efetivamente o que eu chamaria de o transcendental histórico a partir do qual podemos e devemos pensar a história da sexualidade. Portanto, emergência do desejo como princípio/objetivação dos atos sexuais” (FOUCAULT, 2016c, p. 260-261). Retornando à interpretação de que a Medicina e a Psiquiatria, ambas, inscrevem medidas de higiene pública, de contenção de danos, de reconhecimento da morte como um possível problema sanitário e a vida a ser protegida das nocividades da anormalidade humana, estas contornam a sexualidade como se ela fosse uma prática danosa.

No desenvolvimento de suas "táticas", no século XVIII e XIX, a Medicina e a Psiquiatria individualizaram-se a partir, também, de uma recomendação de condicionamento da liberdade do indivíduo. Pois, se o sujeito é nocivo pelo fato de seu corpo estar sujeito a adversidades, essa “liberdade de adoecer” deve ser amplamente contida e estudada. A liberdade do indivíduo é restringida por meio de duas mecânicas básicas: a vida e a morte. Assim como as Ciências Humanas e as Ciências Exatas, Descartes, por exemplo, estipularam os limites do pensável e do articulável, cognitivamente. Da mesma forma que as Ciências da Saúde elaboraram o mapeamento da liberdade individual com base na estrutura biológica e suscetível do sujeito. O indivíduo, então, a partir da inserção de uma verdade médica e

psiquiátrica, entende sua liberdade como articulada pelo discurso medicinal e também psiquiátrico. Do mesmo modo que estas áreas delimitam o pensável, o impensável, o corpo que adocece e a iminência da morte: “O médico escuta, mas é para atravessar a fala do outro e atingir a verdade muda de seu corpo” (FOUCAULT, 2016b, p. 41). Em uma entrevista concedida, desta vez a Claude Bonnefoy, em 1968, intitulada *O Belo Perigo*, Foucault (2016b, p. 40) assinala a racionalização ocorrida com a figura do médico, entendendo-a como uma alternativa à restrição religiosa e Cristã, ou como um novo processo limitador da liberdade individual como prática:

No século XIX, a burguesia encontrou na ciência médica, na preocupação com o corpo e com a saúde, uma espécie de racionalismo cotidiano. Nesse sentido, pode-se dizer que o racionalismo médico substituiu a ética religiosa. Foi um médico do século XIX que pronunciou esta frase muito profunda: “No século XIX, a saúde substituiu a salvação”. Acredito que esse personagem do médico assim formado e um pouco sacralizado no século XIX, que tomou o lugar do padre, que reuniu ao seu redor, para racionalizá-las, todas as velhas crenças e credulidades da província, dos camponeses, da pequena burguesia francesa dos séculos XVIII e XIX, acredito que esse personagem permaneceu bastante estagnado, bastante imóvel, bastante igual a si mesmo desde essa data.

Assim, Foucault demonstrou a relação do indivíduo com as estruturas de poder, a partir do marco de sua liberdade, e a forma como esta é mantida por esses mesmos ordenamentos. Por mais que o sujeito defenda um discurso original acerca de seu processo subjetivo, a sexualidade mesmo nesta ocasião, que parece garantir a autenticação da identidade, e conseqüentemente da verdade sobre si mesmo, é impossível que este escape à intervenção estipulada pelos discursos (racionalizantes) vigentes. A medicina, como Foucault ressalta na entrevista em *O Belo Perigo*, torna-se, no século XIX, o discurso racional padronizado que delimita o espaço de deslocamento por onde o indivíduo se movimentará. Novamente, as categorias da vida e da morte superpõem-se a liberdade exercida como prática e como enfrentamento aos sistemas de poder: “A verdade e o real podem ser postos em correspondência quando, no interior de um jogo de verdade preciso, se procura saber em quais condições se pode dizer que uma proposição é verdadeira” (FOUCAULT, 2016c, p. 198). A racionalidade que permeia os processos de subjetivação do sujeito é contraposta pelo mesmo com a abordagem subjugadora, relacionada às racionalidades das Ciências (Humanas e da Saúde). O acoplamento do campo racional do indivíduo, com um discurso impregnado de “pressupostos de verdade” das áreas da epistemologia, provoca um confronto pela auto-afirmação de

um e de outro, ou seja, duas espécies de direcionamentos de consciência. Expondo a aula de 9 de janeiro de 1974, do curso *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2006, p. 218) comenta acerca do campo racional que redefiniu parte da padronização do processo de assujeitamento do ser humano:

O poder psiquiátrico é portanto domínio, tentativa de subjugar, e tenho a impressão de que a palavra que melhor corresponde a esse funcionamento do poder psiquiátrico, e que aliás encontramos ao longo dos textos, de Pinel a Leuret, o termo que aparece com maior frequência e que me parece perfeitamente característico dessa empreitada ao mesmo tempo de regime e de domínio, de regularidade e de luta, é a noção de “direção”. Noção de que seria necessário fazer a história, porque seu local de origem não é a psiquiatria – longe disso. É uma noção que traz consigo, já no século XIX, toda uma série de conotações do domínio da prática religiosa. “A direção de consciência” definiu, ao longo dos três ou quatro séculos que precederam o século XIX, um campo geral ao mesmo tempo de técnicas e de objetos.

O que Foucault enuncia com a estratégia direcional do poder psiquiátrico, de instruir o indivíduo pelo viés de um determinado caminho, é alicerçado por uma fundamentação racional específica. Ou seja, é a tentativa de justificação de um processo racionalizante, de uma ideia de racionalidade, sobre outra (nesta ocasião, a racionalidade está imbuída pelo processo o qual atua no indivíduo, a fim de produzir a verdade que reside no interior deste). A loucura, a doença, a morte, a sexualidade, a criminalidade, esses discursos são integrados por uma prática racionalizadora. Isto é, estas categorias, possuem em si próprias, um objetivo que as transcende: a compartimentalização da esfera subjetiva do sujeito. Tais racionalidades desagregam a racionalidade padrão do *status quo* institucionalizada pelas Ciências Humanas e da Saúde. Por exemplo, a racionalidade da loucura não pode ser subsidiada pelo discurso hegemônico da razão, pelo fato de que a loucura extrapola as linhas demarcatórias do que é racional e do que não é, ou seja, da razão e da desrazão: “A loucura não existe; só existe sua relação com o resto do mundo” (VEYNE, 2008, p. 276). O discurso da loucura é contrastante se relacionado ao processo racional de constatação lógica, porque ele transpassa os limites de onde se encontram os paradigmas do que se pode pensar. Da mesma forma, isso se manifesta na questão da sexualidade e no modo como o indivíduo conhece a si mesmo, analisando seu desejo. Projetando, dessa maneira, um modo de vida, de vivenciar sua existência, o qual lhe proporciona prazer, isto é: “O que não poderia ser uma verdade é saber o que são ‘a’ sexualidade e ‘o’ poder: não porque não se poderia atingir a verdade sobre esses objetos, mas porque, já que eles não existem, não há lugar para a verdade nem para o erro” (VEYNE, 2008, p. 274).

O discurso racional estabelece um parâmetro em relação à maneira como o sujeito pode conhecer a si mesmo, de como pode manifestar a sua sexualidade, de como pode abordá-la em público, ou seja, a verdade que a sexualidade recobre e que o sujeito revela no espaço social e político. São formas de racionalidades, demasiadamente complexas de serem recobertas pela norma da razão, a qual institui limites do que é verdadeiro, assim como do que não é: “Nunca o real explicará esse real particular, singular e improvável que é o jogo de verdade do real. É o enraizamento desse jogo de verdade no real que é preciso recuperar” (FOUCAULT, 2016c, p. 199). Na aula de 18 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, Foucault (2016c, p. 219) comenta a questão da incompatibilidade do real com as práticas humanas:

O real, pelo menos se [por isso] entendermos as práticas humanas, está sempre na inadequação, sempre no mau ajuste; é sempre no interstício entre, de um lado, leis e princípios e, do outro lado, comportamentos reais, condutas efetivas; é sempre nesse jogo entre o que é a regra e o que não lhe é conforme que as coisas se passam e que as coisas resistem. Se por acaso o real fosse efetivamente racional, ou ainda se a racionalização das condutas, práticas e comportamentos efetivamente tivesse um efeito que tornasse as condutas adequadas ao esquema de racionalização que lhes é apresentado, vocês sabem perfeitamente que logo deixariam de ser reais. O que permite ao real existir, o que permite ao real resistir, o que permite às práticas humanas manterem-se em sua “economia própria” é precisamente o fato de elas não serem racionais, ou de, entre o esquema de racionalidade que lhes é apresentado e a realidade mesma de sua existência, haver sempre uma distância necessariamente intransponível. Invocar a racionalidade como se se tratasse de uma necessidade óbvia evidentemente não pode constituir uma resposta. Não é porque o real é real que há *lógos* nele, e não é porque precisamos racionalizá-lo que temos necessidade do discurso.

Este excerto de *Subjetividade e Verdade* demonstra o constructo epistemológico que arregimentou uma espécie de “marco teórico” na Filosofia de Foucault: a relação entre o indivíduo e a verdade<sup>100</sup>. Essas práticas humanas,

---

<sup>100</sup> Quanto ao conceito de “verdade”, em Foucault, deve-se pressupor que a análise dele está vinculada aos estudos que Nietzsche formulou acerca do mesmo tópico. Para ambos, a verdade não é uma teoria universal determinadora, mas, sim uma possibilidade de ressignificação dos valores morais, assim como é uma oportunidade de problematizar o conhecimento, principalmente no que tange à epistemologia científica. Nas conferências de *A Verdade e As Formas Jurídicas*, Foucault (2013g, p. 33) busca esclarecer a investigação nietzschiana sobre o conhecimento exposta em *A Gaia Ciência*: “Quando Nietzsche diz que o conhecimento é sempre uma perspectiva, ele não quer dizer, no que seria uma mistura de kantismo e empirismo, que o conhecimento se encontra limitado no homem e por um certo número de condições, de limites derivados da natureza humana, do corpo humano ou da própria estrutura do conhecimento. Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de

práticas estas que concernem à forma como o sujeito se autoconstitui, como reconhece o mundo ao seu redor, como se relaciona com os sistemas racionalizantes e epistemológicos que tentam sobrepujá-lo, bem como se aproxima em correspondência aos outros indivíduos que compõe seu espaço social. A verdade que o indivíduo sistematiza em suas práticas humanas, relacionadas à sua sexualidade, por exemplo, representa a construtividade de um discurso verdadeiro, que promove um confronto com a vinculação do chamado “real”, que Foucault expôs na aula de 18 de março de 1981. Ou seja, ante ao que é verdadeiro e falso no constructo racional, Candiotta (2015, p. 346) explica da seguinte maneira: “O mecanismo utilizado para problematizar esses conceitos consiste em restituí-los às suas práticas sociais. Nesse terreno é que as tecnologias de dominação foram combinadas às formas de saber”. E ele complementa (CANDIOTTO, 2015, p. 346): “No intuito de marcar o indivíduo com uma identidade verdadeira”. O que o indivíduo descobre de si próprio e, manifesta no espaço público, é percorrido pela “rede do real”, a qual o posiciona nas categorias do permissível e do que não o é. A questão é que as práticas humanas ultrapassam as demarcações do real, recolocando o indivíduo para além das significâncias do racional, as quais acabam envolvendo-o e dominando-o. Ainda na aula de 18 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, Foucault (2016c, p. 219) explana a sexualidade conjuntamente com as bases teóricas pertinentes ao verdadeiro e ao falso:

Este jogo do verdadeiro e do falso que, portanto, acompanhou, revestiu a grande codificação dos comportamentos sexuais nos dois primeiros séculos de nossa era, esse regime de veridicação que acompanhou o regime de jurisdição do código, esse discurso de verdade não pode ser explicado e analisado nem em termos de reflexos nem em termos de ideologia nem em termos de racionalização. Portanto, precisamos tentar retomar o problema, precisamos tentar retomar mais uma vez o material para procurarmos saber por que e como esse regime de codificação, de jurisdição – afinal simples, afinal bastante “eficaz”, em todo caso suficientemente sólido para ter se transmitido secularmente, para ter se transmitido milenarmente, desde a época alexandrina, helenística ou romana até quase nossa época -, foi acompanhado por um regime de veridicação, por um jogo do verdadeiro e do falso.

Pode-se perceber a preocupação de Foucault com a maneira como o indivíduo entende a questão da verdade<sup>101</sup>, ou, como ele próprio produz e consolida

---

situações, lhes impõe relações de força”. Para uma análise mais completa, verificar a primeira conferência de *A Verdade e As Formas Jurídicas* (2013g, p. 17-36).

<sup>101</sup> Na obra *A Genealogia da Moral* (1887), no capítulo referente à “Dissertação terceira: O que significam os ideais ascéticos”, Nietzsche (2013, p. 95-150) problematizou a ciência e os ideais ascéticos, concernentes à perspectiva de verdade que os dois princípios tangenciam. Ele indicou

seus jogos de veridicção. É interessante ressaltar, então, o encadeamento (entre o sujeito) e a abordagem transgressiva de temas conhecidos da Filosofia Foucaultiana: como a loucura e a criminalidade. A loucura representa o oposto do que se acentua como desrazão. Dessa maneira, a loucura poderia ser abordada como a “não-razão”, assim como uma espécie de “resistência à razão”, esta proferida e sancionada pelo *status quo*. A incapacidade de se pressupor uma determinada racionalidade, no núcleo da loucura, oportunizaria uma nova compreensão da razão. Da mesma maneira que a sexualidade, a doença, a morte e a criminalidade também concentram uma forma de racionalidade muito específica: a verdade. A produção de verdades referentes à loucura, à sexualidade, à criminalidade, à educação e à doença está associada aos sistemas de poder. Se essas relações de verdade, se estes jogos de veridicção são possibilitados, é porque as estruturas de poder "fabricam" verdades. Foucault (2012c, p. 224) o explicita na entrevista *Poder e Saber*:

Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e hoje se pode dizer a sociedade mundial, produz a cada instante. Produz-se verdade. Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam. São essas relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam.

Em um contraponto à ideia da sexualidade em Foucault, pode-se conceber outro argumento, em termos de jogo de veridicção, o qual pode ser conferido no estudo que o autor realizou sobre a criminalidade, a título de exemplificação. Da mesma forma que a loucura, a sexualidade e a pedagogização são questões relevantes na obra foucaultiana, a criminalidade esteve incluída em suas investigações teóricas. A criminalidade, principalmente no que tange ao encarceramento penitenciário, fascinou Foucault: ele averiguou sobre como o criminoso, acerca também do presidiário constatando ambos, eram, interpelados pelos sistemas de poder. Ele percebeu que a penitenciária não tem o intuito de

---

para o problema de uma verdade “superproduzida”, a qual compromete completamente a possibilidade de crítica e de reavaliação desta fundamentação da verdade, direcionando para o dogmatismo que nivela os dois cânones. Ele (NIETZSCHE, 2013, p. 143) argumenta: “A ciência e o ideal ascético vivem no mesmo terreno, já uma vez o dei a entender, são ambos uma exageração do valor da verdade ou, para falar melhor na mesma fé da invariabilidade e da incriticabilidade da verdade; por isso são necessariamente aliados; por isso é preciso combatê-los juntos; por isso se defendem juntos. Uma apreciação do valor ideal ascético implica inevitavelmente também uma apreciação de valor da ciência; por isso abram-se os olhos em tempo, preparem-se os ouvidos!”.

readaptar o indivíduo, para logo após reposicioná-lo no campo social, em uma tentativa de diminuir a reincidência. O objetivo é a estigmatização e, em um processo inteligível e tecnológico, o aproveitamento do corpo e da energia física do condenado. Para tanto, é instaurada uma relação de poder entre a prisão (seu *corpus*) e o prisioneiro. O indivíduo "quita" sua dívida para com a sociedade a qual "desordenou", à medida que cede sua força e sua energia física para o cumprimento de ordens de trabalho e de produção econômica: "A margem pela qual a prisão excede a detenção é preenchida de fato por técnicas de tipo disciplinar" (FOUCAULT, 2013b, p. 234). Esse processo de higienização do corpo do apenado é uma das estratégias complementares das estruturas de poder, de seu caráter produtivo, a individualização do corpo penitencial e o processo de consolidação de forças para o trabalho, para a produtividade com fins econômicos. Esta exposição da relação entre a prisão e o condenado, seria uma materialização das relações que Foucault demarca como "saturadas de poder", ou, uma superestrutura de poder: "E esse suplemento disciplinar em relação ao jurídico, é a isso, em suma, que se chama o 'penitenciário'" (FOUCAULT, 2013b, p. 234).

O domínio do corpo do aprisionado, assim como a retenção de seus impulsos, de sua força física, ambos demonstram a estratégia anátomo-política que sustenta as bases econômicas e políticas do campo sociológico. Assim como, a definição de conjuntos de indivíduos que, ao mesmo tempo em que são excluídos do espaço social, se mantém "à margem" respaldando as relações de poder as quais mantêm os processos de individualização inalterados e produtivos. Em *Vigiar e Punir*, Foucault (2013b, p. 230) comenta sobre o processo de cerceamento, pelo qual o indivíduo é submetido no espaço prisional, enfatizando que a "contenção da liberdade" é apenas um fator agravante do processo de encarceramento:

Mas a prisão excede a simples privação de liberdade de uma maneira mais importante. Ela tende a se tornar um instrumento de modulação da pena: um aparelho que, através da execução da sentença de que está encarregado, teria o direito de retomar, pelo menos em parte, seu princípio. É claro que esse "direito" não foi recebido pela instituição carcerária no século XIX, nem mesmo ainda no XX, salvo sob uma forma fragmentária (por via das liberações condicionais, das semiliberdades, da organização das centrais de reforma). Mas deve-se notar que foi muito cedo reclamado pelos responsáveis pela administração penitenciária, como a própria condição de um bom funcionamento da prisão, e de sua eficácia nessa tarefa de regeneração que a própria justiça lhe confia.

O aprisionamento, em uma investigação epistemológica, simboliza o rompimento com o pacto instituído com a sociedade, com base em não desrespeitá-

la e, conseqüentemente, não atrapalhar a produção econômica. Quando esta "lógica racional" é comprometida, o criminoso torna-se um "inimigo" nocivo à sobrevivência do *status quo*. Pois, com seus atos, ele rompeu com a verdade estabelecida da produtividade e da sustentação da base econômica da sociedade na qual ele deveria estar inserido. A criminalidade, e sua referida "verdade imprópria", revelam um precedente de descontinuidade e de desordenamento social, os quais infringem as bases de veracidade, de jurisdição e de "humanidade" que embasam o *status quo* em sua norma: "Quando Foucault parece colocar no mesmo pé de igualdade o espantoso suplício de Damiens e as prisões menos desumanas dos filantropos do século XIX, não pretende que, se nos fosse dado um século no qual reviver, não teríamos nossas preferências" (VEYNE, 2008, p. 264). Dessa maneira, a criminalidade poderia ser conceituada como uma espécie de resistência, resistência esta, de certo modo abrupta, aos sistemas de poder e à sua superfície de domínio. Sobre a figura do delinquente, relacionada ao que Foucault denomina como "ilegalismo popular", ele (FOUCAULT, 2015c, p. 138-139) desenvolveu uma tese sobre o surgimento deste "personagem inconveniente" da Idade Moderna e Contemporânea na aula de 21 de fevereiro de 1973, do curso *A Sociedade Punitiva*:

Assim, o que a burguesia queria fazer não era tanto eliminar a delinquência. O essencial do objetivo do sistema penal era romper aquele *continuum* de ilegalismo popular e organizar o mundo da delinquência. Para tanto, houve dois instrumentos. Por um lado, um instrumento ideológico: a teoria do delinquente como inimigo social. Já não era aquele que lutava contra a lei, que queria escapar ao poder, mas aquele que estava em guerra com cada membro da sociedade. E o súbito rosto monstruoso assumido pelo criminoso, no fim do século XVIII na literatura e entre os teóricos da penalidade, correspondeu à necessidade de rachar o ilegalismo popular. Por outro lado, instrumentos práticos. Como a burguesia materializaria e isolaria a delinquência?

Há, então, um embate entre o que Foucault define como os especialistas da penalidade, a prisão, a sociedade e os delinquentes (ilegalistas populares, foucaultianamente conceituando). Retomando a noção do embate de forças nas relações de poder, segundo o pensamento de Foucault, é importante sublinhar que o personagem do criminoso, do ilegalista, é uma espécie de "película resistente" aos mecanismos de dominação das estruturas de poder. Mais do que unicamente um "embate de forças", há também um "enfrentamento de racionalidades", uma disputa de jogos de verificação: "O papel da cerimônia do poder no século XVII é assumido agora por aquilo que se chama consciência social" (FOUCAULT, 2015c, p. 217). A "verdade sociológica", o mito da preservação correspondente ao *status quo*, a

sociedade normalizadora, todas estas categorias são completamente transformadas pelas atitudes desregradas e ilegais da criminalidade. Em outros termos, ela corrompe as regras de normalização, provocando o desequilíbrio das verdades que compõe e solidificam a sociedade, a qual possui uma determinada “razoabilidade”. Quando a coletividade, assim como o recinto social, sofrem uma subversão por intermédio de uma racionalidade descomedida e anormal, como a da criminalidade, o social acaba por assumir uma outra proporção de realidade, isto é, parece fragmentado e anti-racional. O criminoso produz uma fundamentação de resistência caótica ante aos sistemas de poder, o que intensifica a reincidência de crimes como um problema social. Citando novamente a aula de 21 de fevereiro de 1973 do curso *A Sociedade Punitiva*, Foucault (2015c, p. 139) esclarece:

O grande ciclo da reincidência foi imediatamente percebido e reconhecido; porque era preciso estabelecer um circuito fechado da delinquência para que esta se destacasse do grande fundo do ilegalismo popular. Assim, o confinamento da prisão deve ser entendido em dois sentidos: a prisão era onde se confinavam os delinquentes, mas era também o sistema por meio do qual a delinquência seria confinada como uma espécie de fenômeno social autônomo, bem fechado em si mesmo.

O criminoso, da mesma forma que o doente, o pervertido, o louco e o indisciplinado, com a transformação da jurisdição em relação ao cometimento de crimes, também possui sua racionalidade considerada (e reconhecida) pelos sistemas de poder, principalmente pelo poder político. Não há escapatória vigente, quanto às subjetividades as quais remontam e constituem o interior da epistemologia circundante na sociedade. A civilização humana tentou reconhecer, de todas as formas imagináveis, os aspectos normativos e “anormativos” os quais pudessem sentenciar e classificar os indivíduos: “A negação da loucura não se situa ao nível das atitudes diante do objeto, mas ao de sua objetivação; ela não quer dizer que só é louco aquele que é julgado como tal, mas que, a um nível que não é o da consciência” (VEYNE, 2008, p. 266). Toda e qualquer identidade, em solo social, foi racionalizada e transposta para o território da epistemologia: os excluídos também puderam integrar esse “processo civilizatório” (enquanto desenvolvimento de epistemologias) pertinente à normalidade e à anormalidade. Se o indivíduo é pervertido, deve-se higienizá-lo e modelá-lo em uma espécie de sujeito íntegro; se o louco transpassa os limites da racionalidade, ele causa “ojeriza pública”: deve-se psiquiatrizá-lo, catalogá-lo e reinseri-lo no espectro social por meio de terapias da Medicina e da Psiquiatria, as quais o readequarão ao *corpus* da sociedade.

Desenvolvendo, dessa forma, um trabalho de correção, de reposição e, como resultante, a afirmação e a garantia da eficiência produtiva. Em *A Verdade e As Formas Jurídicas*, Foucault (2013e, p. 113) escreveu:

A fábrica não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos; mesmo fechando-os; ela os fixa a um aparelho de transmissão de saber. O hospital psiquiátrico não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de correção, a um aparelho de normalização dos indivíduos. O mesmo com a casa de correção ou com a prisão. Mesmo se os efeitos dessas instituições são a exclusão do indivíduo, elas têm como finalidade primeira fixar os indivíduos em um aparelho de normalização dos homens. A fábrica, a escola, a prisão ou os hospitais têm por objetivo ligar o indivíduo a um processo de produção, de formação ou de correção de produtores. Trata-se de garantir a produção ou os produtores em função de uma determinada norma. Pode-se, portanto, opor a reclusão do século XVIII, que exclui os indivíduos do círculo social, à reclusão que aparece no século XIX, que tem por função ligar os indivíduos aos aparelhos de produção, formação, reformatão ou correção de produtores. Trata-se, portanto, de uma inclusão por exclusão. Eis porque operei a reclusão ao sequestro; a reclusão do século XVIII, que tem por função essencial a exclusão dos marginais ou o reforço da marginalidade, e o sequestro do século XIX que tem por finalidade a inclusão e a normalização.

Este procedimento de higienização, utilizado pelas estruturas de poder, a partir de uma condição de lógica referencial à produção de saberes (medida, inquérito e exame), tem por finalidade a obtenção de uma verdade do indivíduo. A insistência nessa concepção de verdade, nos escritos de Foucault, ocorre porque a extração de saberes no sujeito não objetiva, unicamente, a maximização da força de trabalho: mas também a possibilidade de constituição de si, de uma identidade. Sem a urgência de uma intervenção subjetiva no ser humano, do mesmo modo que a produção de saberes, conjuntamente com a produtividade do poder, esta formulação de uma verdade não poderia proceder de maneira eficaz no processo de individualização.

A verdade é o resultado, é o desejo primário, quanto ao domínio, quanto à relação constante (e muitas vezes desigual) de forças que circundam o sujeito e o obrigam a engendrar uma metodologia de enfrentamento, ante ao cerceamento de seu corpo, assim como do corpo social. A constituição desta verdade está interligada com o exercício da liberdade nas relações de poder. Deve-se, todavia, salientar que a verdade não "liberta" o indivíduo na razão das relações de poder, porém permite a sua mobilização acerca da concentração primitiva e sobrecarregada destas relações, pois o autentica como corpo singularizado. Deste modo, percebe-se que: "A reflexão crítica conduz, conseqüentemente, por um lado, a uma interpretação

profunda do sujeito que tenta compreender o que seu comportamento significa de fato, um significado desconhecido dele” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 238). São predisposições que norteiam a produção da verdade do sujeito: individualização, política, disciplina, medicalização, psiquiatrização, comportamento, moral, e um parâmetro regulador: “A necessidade de criar uma estrutura científica para explicar o sexo significava, em troca, que apenas o cientista bem treinado, não o sujeito individual, poderia compreender o que estava sendo dito” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 236). Foucault defende uma teoria que pode ser nomeada como “a tecnologia da sexualidade” em *A Vontade de Saber*, da coleção *História da Sexualidade*:

Sobre tal pano de fundo, pode-se compreender a importância assumida pelo sexo como foco de disputa política. É que ele se encontra na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. De um lado, faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição de forças, ajustamento e economia das energias. Do outro, o sexo pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. Insere-se, simultaneamente, nos dois registros; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos infinitos, a todos um micropoder sobre o corpo; mas, também, dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam a todo o corpo social ou a grupos tomados globalmente (FOUCAULT, 2013a, p. 158-159).

A sexualidade é, assim, interpelada por Foucault com base em duas perspectivas, as quais tentam racionalizá-la: I) sob a reflexão que o indivíduo faz sobre si próprio (seu corpo e sua subjetividade); II) por meio da compreensão totalizante e globalizadora da biopolítica que reduz a sexualidade, ou seja, em uma política de gerenciamento da vida humana, composta por transformações: integralizadora, mundial, disciplinadora e modeladora, tornando o corpo humano singular em sua particular espacialidade subjetiva, da mesma maneira que sexual.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse (1981, p. 197) questiona o prazer como princípio catalisador, e de embate, sobre as determinações organizadas pela civilização, defendendo: “O prazer contém um elemento de autodeterminação, que é o indício do triunfo humano sobre a necessidade cega”. À medida que o indivíduo procura se autoconstituir por intermédio do conhecimento de seu próprio corpo e dos arranjos de sua sexualidade, ele é, sincronicamente, totalizado em sua individualidade mediante o planejamento dos aparelhos biopolíticos que afetam de modo preponderante a sua vida política e também biológica.

A verdade foi formulada como a fundamentação última pela qual o sujeito inicia seu autodescobrimento, assim como de autogerenciamento. Ela também foi considerada como o resultado da estratégia de produção de saberes que maximizam a força física do indivíduo, assim como singularizam seu corpo e asseguram seu assujeitamento no espaço social dominando, paralelamente, sua vida política: “Ao que tudo indica, é realizando a história da figura desse sujeito universal que Foucault parece ir aos poucos delineando algumas possibilidades para pensar a subjetividade diferentemente” (NOTO, 2010, p. 18). Como um terceiro elemento resultante dos jogos de veridicação, o conceito de “surpresa epistêmica”, foi fundamentado por Foucault no curso *Subjetividade e Verdade*.

A surpresa epistêmica é uma teoria que caracteriza os "jogos de verdade" circunscrevendo a não-totalidade dos mesmos. Isto é, Foucault não determina a verdade a partir de um constructo universalizado que culminaria em uma “regra padronizada”, o conceito de surpresa epistêmica corresponde à dimensão dos jogos de veridicação e da infinitude destes. Em referência à multiplicidade com os quais estes mesmos jogos são constituídos, em correspondência ao que é verdadeiro ou falso. Na aula de 18 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, Foucault (2016c, p. 211) comenta sobre o conceito: “A surpresa epistêmica diz respeito não à possibilidade do conhecimento em si, e sim à existência do jogo verdadeiro/falso e à história indefinida desse jogo que prossegue, recomeça, se transforma, se desloca”. A tese de Foucault tende a suportar também sua crítica, ambas ligadas a uma ideia de “verdade absoluta”, isto é, apofântica, pois: “O real do mundo não é em si mesmo sua própria verdade” (FOUCAULT, 2016c, p. 213). Dessa forma, a surpresa epistêmica poderia ser concebida como uma possibilidade de justificativa relacionada às mais variadas racionalidades existentes nas acomodações epistemológicas. Ou seja, aprendizados que excedem a lógica da Ciência: a doença, a loucura, a criminalidade, a sexualidade. O jogo do verdadeiro/falso da Medicina e da Psiquiatria, a título de exemplo, exemplifica este enfrentamento quanto às racionalidades das patologias e das anormalidades sexuais. Porque a surpresa epistêmica contida neste jogo das doenças e das perversidades sexuais, não pressupõe uma tarefa facilitada de descobrimento do processo subjetivo destas condições em perspectiva. Acerca da relação entre os jogos de veridicação e a sexualidade, Foucault (FOUCAULT, 2016c, p. 214) pronunciou-se sobre os métodos

de inteligibilização destes segmentos, na aula de 18 de março de 1981 de *Subjetividade e Verdade*, afirmando:

Parece-me – e este é o ponto de análise – que os efeitos de real induzidos pelo jogo de verificação sobre o comportamento sexual passam evidentemente pela experiência do próprio sujeito, encontrando nele e em sua sexualidade sua própria verdade. É nessa relação subjetividade-verdade que se marca os efeitos dos regimes de verificação sobre os comportamentos sexuais. Mas era o mesmo problema a propósito da loucura, a propósito da doença, a propósito do crime etc. Essa é a perspectiva global que me levou a interessar-me [por] e me fixar nesse problema do suplemento de um discurso que acompanha as codificações do comportamento sexual, no paganismo e no cristianismo.

Deste modo, a relação subjetividade/verdade, que baseia o processo de autoconstituição e de autoconhecimento do indivíduo, pressupõe a oportunidade de se inteligibilizar uma verdade autêntica. O problema é que esta “verdade genuína” é elaborada com base em um enfrentamento com a verdade normalizadora do *status quo*. O Mundo Ocidental, como atestam os estudos de Foucault, as pessoas se mostraram envolvidas com a produção de paradigmas, os quais pudessem validar de maneira segura as noções epistemológicas abordadas. Estas, até então, pela Civilização Humana. Tanto quanto à loucura, como é exemplificada por Foucault (2012c, p. 51), na entrevista *Da Arqueologia à Dinástica*, de 1973:

Eu tentara, particularmente a respeito da loucura, mostrar como os discursos psiquiátrico, psicopatológico, psicológico, psicanalítico, também, só puderam aparecer no Ocidente sob certas condições. De fato, é muito curioso ver que, afinal, sobre a loucura, havia muitíssimo tempo que se falava dela, havia muitíssimo tempo que existia uma literatura sobre a loucura, havia também muito tempo que os médicos falavam da loucura, assim, de um modo marginal e um pouco alusivo. Mas, uma ciência da loucura, isso não existia. A ideia de que se possa falar da loucura como de um objeto científico, de que se possa analisá-la, tal como se pode analisar um fenômeno biológico ou um outro fenômeno patológico, é uma ideia tardia.

A surpresa epistêmica, a qual Foucault estuda em seu curso de 1981, é uma alternativa diferenciada e polêmica ao “permitir” o livre acesso aos valores de verdade e de falsidade que o indivíduo pode alcançar em suas designações subjetivas, em suas práticas humanas. Nestas se intensifica a urgência da Medicina, da Pedagogia, da Psicanálise em inscreverem no indivíduo diferentes processos de busca à verdade única de si mesmo, em contraponto a sua própria verdade metamorfoseada a partir de seus processos de autogerenciamento. Deste modo, a sexualidade é um exemplo por tornar exponencial este “espetáculo” proveniente da noção de surpresa epistêmica. A verdade da sexualidade, aquela que o sujeito procura em seu processo subjetivo, perpassa os critérios normativos da Medicina,

da Psiquiatria ou da Epistemologia. Pode-se, então, considerar esta perspectiva filosófica, com a qual Foucault defende a sexualidade, uma prática filosófica milenar de controle, de dieta, de rarefação do próprio desejo e das práticas sexuais na tentativa de domínio absoluto sobre si mesmo: “O discurso filosófico propunha, veiculava técnicas, efetivamente apresentadas como tais, precisamente para se poder viver, para se poder aceitar modos de comportamento” (FOUCAULT, 2016c, p. 248). Esses “modos de comportamento” eram: “Propostos e impostos do exterior, e foram técnicas que se tornavam literalmente vivíveis” (FOUCAULT, 2016c, p. 248). Ele (FOUCAULT, 2016c, p. 151) reconhece essa relação entre sexualidade e filosofia, em outros termos, os atos sexuais no tecido do discurso filosófico, na aula de 25 de fevereiro de 1981, em *Subjetividade e Verdade*, da seguinte forma:

O ato sexual começa não a tornar-se [mais] compatível com o exercício do pensamento filosófico, e sim a tornar-se objeto de análise para a filosofia, objeto de análise para um discurso de verdade. A incompatibilidade verdade/ato sexual é mantida no nível do sujeito que exerce essa atividade sexual ou essa atividade filosófica. Mas, em contrapartida, quanto aos objetos, ou seja, na ordem dos campos de objetos a analisar, o ato sexual começa a tornar-se, em sua própria natureza e no que ele deve ser para ser legitimado, objeto de conhecimento, objeto de verdade. E é assim que temos aí, nessa conjugalização do casamento, o germe ou elemento do que será, no pensamento cristão, a grande questão, a questão de Santo Agostinho, mas que ainda é a nossa questão: “O que acontece em verdade com o nosso desejo?”.

Constata-se, então, a ruptura, e conseqüentemente o questionamento central da Era Cristã: o desejo inculcado no indivíduo. E este desejo protege a verdade íntima e definitiva sobre a subjetividade sexual do sujeito: “A grande ruptura do Cristianismo com a cultura pagã não estaria, portanto, ao lado da exclusividade do sexo no interior do casamento e da condenação da impureza de quais outras atividades sexuais” (CANDIOTTO, 2015, p. 363). “Mas sim no modo como o desejo sexual, já objetivado na cultura greco-romana, passa a ser motivo de constante suspeita e, dessa maneira, algo a ser permanentemente confessado e interpretado”, conclui explicando Candiotto (2015, p. 363). Deste modo, demonstra-se a necessidade de investigação da sexualidade não pela abordagem da repressão pela própria repressão, porém, no caráter de uma hermenêutica do desejo individual.

#### 4.9 O desejo: os *aphrodisia*, a carne e a sexualidade

A análise do desejo corresponde a um componente essencial no estudo da sexualidade em Foucault, principalmente no que tange à investigação Cristã acerca da carne, a subjetividade do corpo individual. Com esse questionamento do desejo, iniciado pela Cristandade, organiza-se um outro aspecto de compreensão da sexualidade do sujeito, este por si próprio se autointerpela sobre “O que deseja?”. O processo subjetivo de entendimento do que poderia ser chamado de “corpo de desejo” do indivíduo permitiu a Era Cristã o direito de submeter o ser humano à verificação de sua própria carne, de seu próprio desejo. Desta forma, buscou-se, na Cristandade, a interpretação da verdade escondida no interior da subjetividade carnal do indivíduo: “No tema geral do poder que reprime o sexo e na ideia da lei como constitutiva do desejo, encontra-se uma mesma suposta mecânica do poder, definida de maneira bastante limitada” (CASTRO, 2016, p. 104-105).

A confissão do próprio desejo, dos atributos presentes na carne, provocariam estes uma espécie de autocontrole sobre o próprio comportamento, e, sobre o desejo sexual. O que se conhece como "carne", no Período Cristão, é conhecido como sexualidade na Modernidade e como *aphrodisia* na Antiguidade. Dessa maneira, a inteligibilização das práticas sexuais humanas pode ser categorizada, em três segmentações, que percorreram a História da Civilização do sujeito: A) Antiguidade (*aphrodisia*); B) Cristandade (carne); e, por fim, C) Modernidade (sexualidade), assim: “O desejo é mesmo efetivamente o que eu chamaria de o transcendental histórico a partir do qual podemos e devemos pensar a história da sexualidade. Portanto, emergência do desejo como princípio de subjetivação/objetivação dos atos sexuais” (FOUCAULT, 2016c, p. 260). Foucault retrata a concepção da carne como estratégia para, intermediar o conceito de dispositivo de sexualidade, o qual se tornará fundamental, bem como básico na Modernidade. Ou seja, sancionando a sexualidade como uma emergência a ser restringida, estudada, fragmentada, “cientificizada” e higienizada. Na aula de 1º de abril de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, Foucault (2016c, p. 261) escreve acerca desta transição substancial para a compreensão do desejo individual e sua complexa subjetividade:

Acho que posso parar por aqui e apenas lembrar vocês, quanto, nessas condições, seria um pouco inadequado e totalmente insuficiente, em

comparação com a amplitude e a complexidade dos problemas, querer fazer uma história da sexualidade em termos de repressão do desejo. Ao contrário, é preciso, a partir de uma história das tecnologias de si, que me parece um ponto de inteligibilidade relativamente fecundo, a partir de uma história das governamentalidades – governamentalidades de si e dos outros -, mostrar como o momento do desejo foi isolado e exaltado, e a partir daí se formou determinado tipo de relacionamento de si consigo que, por suas vez, sofreu algumas transformações, pois o vimos desenvolver-se, organizar-se, repartir-se num dispositivo que primeiramente foi o da carne, antes de, muito mais tardiamente, tornar-se o da sexualidade.

O regime dos *aphrodisia* corresponde a uma técnica de controle de si, o que implica na manutenção e no ordenamento do próprio desejo, não censurando o indivíduo quanto à relação que este mantém com suas práticas sexuais. Pelo fato de que a arte de viver, a compreensão de si, organiza a maneira como o próprio indivíduo aborda o seu desejo, da mesma forma que o seu corpo desejante. Pois, este compromisso que o sujeito estabelece, consigo mesmo, está interligado à relação que ele mantém com os outros. Então, a estratégia dos *aphrodisia* consiste em um exercício de si, de ponderação do próprio desejo, de análise e de reconhecimento dos respectivos atos sexuais. É interessante ressaltar que, em seus estudos, Foucault, quando versa sobre o tema da homossexualidade (para uma compreensão do que seria um processo de higienização), explica que, mesmo sendo uma prática difundida na Grécia Antiga, mantinha um código de ordenações que a restringiam em muitas instâncias. Como, por exemplo, os posicionamentos sexuais em relação aos sujeitos, passivo e ativo do ato sexual, que viviam aquela realidade social.

A Sociedade Grega Antiga vinculava os papéis de natureza sexual, os quais definiam o indivíduo grego e o integravam ao espaço social e, isto, se interligava com o tratamento social e político que o componente recebia na *pólis*. Essa nomenclatura que Foucault expressa como “sociosexual” é necessária no que concerne à compreensão da vida pública e também para a vida privada do sujeito. Deste modo, sua vida sexual era determinada em público, pelo fato de que esta categoria definia o cidadão grego nos respectivos aspectos: social e político. A afeminação, a passividade nas relações sexuais, estes comportamentos eram tratados com desaprovação e recebiam represálias, na Sociedade Grega Antiga: “De todo modo, a posição social de um rapaz era diferente da ocupada pela mulher, pelas servas e pelos escravos” (CANDIOTTO, 2015, p. 353). Trata-se do

isomorfismo sociossexual<sup>102</sup>, ou seja, uma espécie de ordenação e regulação dos papéis sexuais e sociais, distinguindo os habitantes *pólis* grega: “Se estes últimos (escravos e mulheres) jamais poderiam se tornar sujeitos, em contrapartida, do rapaz se esperava que algum dia ele viesse a ser sujeito pelo exercício das atividades sexuais, do governo da casa e, eventualmente, do governo da cidade” (*Idem*, 2015, p. 353). A relação entre dois homens deveria ser de puro interesse intelectual, de contribuição, de amparo, isto é, era um compromisso político, tal como é relatado por Platão, sobre o relacionamento entre Sócrates e Alcibíades. Platão, em seu diálogo *Alcibíades* definiu: Sócrates tem como obrigação a preparação do jovem Alcibíades para a vida política, sua direção de consciência é essencial para o desenvolvimento do rapaz: “Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibíades, o que é certo é que, conhecendo-nos ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecermos” (PLATÃO, 2007, p. 275). Quanto a Sócrates, pode-se perceber, que este suprime seus desejos pelo personagem de Alcibíades. É o resultado das técnicas de si no controle do próprio desejo. Em 4 de março de 1981, aula do curso do *Collège de France Subjetividade e Verdade*, Foucault (2016c, p. 176) exemplifica o regime dos *aphrodisia* a partir da fundamentação da relação homossexual na Antiguidade Grega, e na qual esta é considerada como uma “inquietação moral”:

Portanto, não devemos considerar que os gregos fossem pessoas que acolhessem o amor por rapazes na grande figura de um amor despreocupado do sexo ao qual podiam dirigir-se. Vocês estão vendo que os gregos, na concepção clássica dos *aphrodisia*, só acolheram em sua reflexão filosófica e moral o amor por rapazes com a condição de dissociar bem o amor por rapazes do amor por mulheres. O amor por rapazes só foi receptível, aceitável, pensável, passível de reflexão para os gregos – mesmo e principalmente para os da época clássica – como outro amor, um amor profundamente diferente, sobre cuja teoria precisaram refletir e cuja teoria precisaram fazer, essa teoria, portanto, que passa inteiramente fora da natureza, do desejo, do prazer. E no dia em que, [n]essa civilização helenística e romana de que Plutarco é testemunha, constituíram um grande amor único e completo, no dia em que conseguiram construir uma

<sup>102</sup> Define-se pela igualdade nas relações sexuais e sociais entre os componentes da Sociedade Grega Antiga. Foucault (2016c, p. 73) na aula de 28 de janeiro de 1981, de *Subjetividade e Verdade*, explica como ocorre o estabelecimento desta relação isomórfica e sociossexual: “O valor do relacionamento posto em prática na *symploké* (no entrelaçamento sexual) é deduzido ou definido a partir do valor do relacionamento entre esses dois mesmos indivíduos no campo social inteiro. Diremos, portanto, que, se houver efetivamente essa continuidade e esse isomorfismo entre a relação sexual e a relação social, o ato poderá ser considerado principalmente bom. Em contrapartida, será considerado principalmente mau, será moralmente desqualificado se inverter, derrubar, conturbar as relações sociais de que faz parte, ou, mais simplesmente, se afastar-se, desviar-se ou divergir delas. Portanto, nesse campo dos *aphrodisia*, a verdadeira separação evidentemente não é a do homo- ou da heterossexualidade: é o problema do iso- e do heteromorfismo sociossexual”. Para um maior esclarecimento *vide* a aula de 28 de janeiro de 1981 (FOUCAULT, 2016c, p. 69-87).

concepção segundo a qual amizade e desejo, prazer e virtude podiam estar reunidos, [então] o amor por rapazes não pôde ser afastado. O amor por rapazes tornou-se um amor *áneu kharíton*, um amor desgraçado, um amor para o qual, desde esse dia e ao longo de toda a civilização cristã, faltou a graça (*kháris*).

Em um segundo momento, a Cristandade retomou a estratégia de controle e domínio sobre as práticas sexuais, por meio de uma verdade confessada pelo indivíduo, não se mostrando como uma metodologia necessariamente repressiva. A restrição que o sujeito exerce sobre si mesmo, ao confessar o seu desejo, atua de forma a constituir uma superfície de contato que permite ao indivíduo a refletir e a verbalizar a verdade (ou mesmo as verdades) presente no interior do seu desejo. Se os gregos concentraram as práticas sexuais no formato de um regime, os *aphrodísia*, baseando-se nas tecnologias de si, o Cristianismo instaurou o questionamento em correspondência ao sujeito confessante: “O que você deseja?”. A carne, então, sucedeu a prática dos *aphrodísia*, estabelecendo, assim, uma nova formulação concernente à relação a qual o indivíduo convive consigo mesmo, com seu corpo e com seu desejo: “Beneficiando-se de uma periodização precisa do sistema de pensamento estudado através da *aphrodísia*, a Igreja Cristã se levanta contra aquilo que, com certeza Foucault constrói de maneira subjacente, inventando um código tanto prescritivo quanto normativo” (REVEL, 2011, p. 8). Na Cristandade, a relação constituída no matrimônio conjugal, sustém a segurança de que os desejos presentes na carne não “poluirão” a relação que o indivíduo principiou consigo mesmo. A Era Cristã não ostracizou o desejo, ao contrário, possibilitou sua manifestação (com a confissão), sua reflexão e sua fundamentação no processo subjetivo pelo qual o ser humano reconhece a si mesmo (como um sujeito de desejo) e ao seu corpo. Dessa forma, a confissão torna-se a tecnologia-mor na obtenção da verdade individual, na redenção e da salvação da alma. Em uma investigação paralela entre a experiência cristã da carne e a estrutura Moderna conhecida como sexualidade, Foucault (2016c, p. 92), na aula de 4 de fevereiro de 1981, em *Subjetividade e Verdade*, esclarece:

Em outras palavras, talvez seja a partir da experiência cristã da carne – de sua própria forma, da maneira como o sujeito se relacionou com si mesmo através da experiência – que podemos sem dúvida compreender a lógica da codificação que o Cristianismo apresentou e a maneira como essa codificação foi efetivamente aceita. Talvez seja a partir da definição da sexualidade, repetindo, não como campo trans-histórico, e sim como forma de experiência particular a uma sociedade como a nossa, que poderíamos compreender a codificação moderna, médico-jurídica, em cujo interior efetivamente estamos presos.

Após o regime dos *aphrodísia* e da carne cristã, a tarefa de controle e de ordenamento do desejo individual atingiu seu apogeu com o constructo teórico estatuído na Modernidade como sexualidade. Uma teoria repressiva da sexualidade precisa ser interpretada como um subproduto de uma higienização global das práticas sexuais difundidas milenarmente. O que se conhecia como arregimentação dos atos sexuais e das tecnologias no período da Antiguidade, como especulação do desejo individual sob o arcabouço teórico nomeado como carne, durante a Era Cristã, é fixado na Idade Moderna sob a alcunha de sexualidade. Sendo consolidada, de fato, na Contemporaneidade. Ou seja, ela é um conjunto de noções que contém não apenas o complexo subjetivo humano, assim como a higienização do corpo do sujeito singularizado e do *corpus* social: “Experiência dos *aphrodísia*, experiência da carne, experiência da sexualidade: creio que estão aí não três campos de objetos separados, mas três modos de experiência” (FOUCAULT, 2016c, p. 70). E Foucault continua: “Ou seja, três modalidades de relacionamento de si consigo na relação que podemos ter com certo campo de objetos que diz respeito ao sexo” (*Idem*, 2016c, p. 70).

Deve-se compreender as “práticas de Afrodite” (*aphrodísia*), a carne e, a sexualidade, como experiências de autodescobrimento e da atuação de um controle que o indivíduo exerce sobre o próprio desejo e sobre a forma como seu corpo reage a este mesmo desejo. Os aparelhos de poder influenciaram essa experiência do querer, da complexidade sexual do sujeito, ao tentar inscrevê-lo por meio de códigos jurídicos, médicos, psiquiátricos, pedagógicos na tentativa de reificar sua verdade íntima e contida no intimismo de seu corpo de desejo. De maneira crítica, Foucault (2013a, p. 174) explicita, em *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber*, segundo a acepção de dispositivo de sexualidade, a noção de “monarquia do sexo”:

E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustentam seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras. Ironia deste dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa “liberação”.

Mesmo com esta “monarquia do sexo” instaurada em séculos com a transformação do processo inteligível da sexualidade, do reconhecimento individual

a partir desta, da produção de uma identidade humana e sexual, não foi suficiente para interromper o processo pelo qual o indivíduo assimila e “retoma” seu corpo por meio da subjetivação da sexualidade. Não é indevido afirmar que, com o “avanço civilizatório”, a sexualidade representou um dos tópicos mais discutidos e especulados da humanidade. Como um “supersaber”, como teorizou Foucault, a sexualidade é, seguramente, um “acontecimento público”, uma das experiências que possibilita o reconhecimento do indivíduo no campo social e o legitima como um indivíduo viável, não apenas socialmente, mas como também economicamente.

A sexualidade transforma o indivíduo que evolui de um “mero corpo flutuante na superfície sociológica”, para um corpo singularizado e repleto de inscrições, as quais revelam uma história de domínio, de combate, de repressão e de luta pela liberdade. Assim como, pelos segredos que circundam a verdade existente no desejo o qual insiste em querer revelar quem de fato é o indivíduo desejante. Indivíduo este, impregnado de uma vontade de saber. Ou seja, um sujeito empenhado na busca por sua verdade, resistente ao domínio e ao processo de controle de seu corpo, isto é, sua extensão e possibilidade de ação no ambiente social e político que o cerca.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Michel Foucault dedicou parte de seus estudos à compreensão do papel da sexualidade na vida humana, refletindo além dos parâmetros da repressão e das patologias que poderiam ser advindas do dito “comportamento sexual”. Como um simpatizante das mobilizações políticas e da multiplicidade das relações humanas, condicionadas não apenas pelo casamento ou pelos laços familiares, ele defendeu a possibilidade de se desenvolver vínculos que ultrapassassem os contratos relacionais. Isto é, contratos estes que restringem as relações entre os indivíduos aos limites impostos por determinados grupos sociais, não permitindo o reconhecimento de outras espécies de relações (amizade, casamento igualitário, relacionamentos homossexuais, etc.).

Dessa forma, ele ponderou acerca da importância de se conceber a sexualidade como um processo de subjetivação que oportuniza ao ser humano o entendimento do corpo como uma materialidade repleta de significados, transcendendo o sentido de “corpo para o trabalho”, ou seja, como a otimização de força física. Mas, sim, como uma potencialidade capaz de ser constituída e subjetivada a partir das tecnologias de si, transpondo, então, este mesmo corpo na forma de uma transformação realizada pelo próprio indivíduo. Isto é, a expectativa de compreender esse complexo físico do sujeito, conhecê-lo, mapear seu desejo e usufruir do seu direito de constituir, cada um consigo próprio, uma identidade genuína. Identidade que é constitutiva de toda a organização epistemológica, pedagógica, médica, psiquiátrica, antropológica e social que concebe uma categoria original: o indivíduo.

É esse mesmo indivíduo que é o protagonista da História da Civilização Humana, que ultrapassa as épocas, que permite também o exercício da ação humana na superfície do corpo, configurando inscrições (comportamentais, físicas, subjetivas), as quais permitem o reconhecimento, legitimidade e sua segurança no espectro social. Estabelecendo seu corpo como um constructo somático das Ciências Humanas e da Saúde, perpassado por toda uma racionalidade.

Foucault preocupou-se em problematizar essa “fantasia necessária”, esse processo individual, para a articulação das relações de poder no *corpus* social. Essa transição do ser humano em corpo supliciado, em corpo súdito, em corpo de desejo,

em corpo proletário, são categorias tais que proporcionaram a narração da sistematização a qual submete o sujeito em sua própria existência. Estabelecendo o relacionamento o qual indivíduo mantém com as estruturas de poder, sendo compelido pelo poder político aplicado sobre seu corpo por parte destas instâncias.

Mesmo correndo o risco de soar negativo, com as estruturas de poder dominando e premeditando um protótipo de ser humano, nunca faltou a este uma possibilidade de subverter e de justificar os sistemas que o coagem. É nessa perspectiva de "embate" que o indivíduo se sente como um defensor de si mesmo e um árduo oponente à conjuntura política que o cerceia, como uma possibilidade de "resgate de si mesmo". Podendo, assim, confrontar as estruturas de poder que tentam compartimentá-lo, discipliná-lo, domesticá-lo e maximizar sua produtividade. A sexualidade, então, na perspectiva foucaultiana, é um processo fundamental para se pensar o corpo individual para além das esferas produtivas e econômicas, explicitando a importância subjetiva, política e social deste mesmo corpo no aparato sociológico.

Por isso a importância disseminada por Foucault acerca da militância política, bem como da mobilização de grupos sociais. Apenas estes grupos podem renovar, idealizar e elaborar novas instâncias de reconhecimento político, da mesma maneira que social. Pode-se pensar, dessa maneira, a dimensão da formação e da reconção dos mais abrangentes aspectos de relações entre sujeitos. Com o reconhecimento destas relações, permiti-se apreender novas alternativas de vivências sociais e políticas na sociedade que são elementares para a mobilidade dos sujeitos no mundo.

Nisso, reflete-se acerca da luta (esforço teórico e militante) de Foucault pela autenticação das identidades que sustém os indivíduos em suas matrizes políticas e sociais que são vitais para o estímulo de novas designações com base nestas ordens nas instituições civis. Nesse aspecto, a sexualidade corresponde a uma "tecnologia" no que se refere à aceção do corpo como um constructo que transcende as aspirações da soberania, do poder Pastoral, do Estado, ou de qualquer outra micro ou macroestrutura. Deste modo, Foucault reflete sobre a substancialidade de se compreender o poder para além das esferas estatais, jurídicas, médicas, psiquiátricas, bem como epistemológicas. Isto é, o poder não é condicionado a uma superestrutura, como o Estado, por exemplo. O poder é um

jogo, um conjunto de técnicas, uma relação, “um campo de batalha”, e esta batalha é vivenciada, em muitas ocasiões, de maneira silenciosa. O seu impulso é a liberdade, um princípio basilar para o exercício das relações de poder. O diferencial nestes vínculos é concerne à lógica das relações de poder, a liberdade, pelo fato de que ela é consolidada no enfrentamento de forças subjetivas e materiais no *status quo*.

A partir dessa compreensão, há o dispositivo de sexualidade e a consagração deste na Modernidade, nos séculos XVIII e XIX: como um método de rastreamento, de tecnologia, de disciplina e de encapsulamento do corpo individual. Da mesma maneira que os *aphrodisia*, na Antiguidade, e da carne na Era Cristã, a sexualidade é o processo de subjetivação imperativo da Modernidade e da Contemporaneidade. Foucault, em sua teorização, concebe estas três fórmulas de captação, percepção e racionalização do indivíduo em seus estudos do curso de 1980-1981, *Subjetividade e Verdade*. O arcabouço complementar para a investigação dos segredos interiorizados que residem no sujeito sob a nomenclatura de desejo é fixado nessa tríplice conjuntura de ressonância do querer que subjaz o indivíduo. Os *aphrodisia*, a carne, e a sexualidade são a explicação teórica de Foucault para estabelecer um “marco histórico” em relação às narrativas dos processos subjetivos do ser humano.

A subjetividade, envolvida pelo dispositivo de sexualidade, tal como uma engenharia, elevou o interesse dos sistemas de poder sobre uma “dietética do desejo”, para a interceptação da sexualidade e a associação de signos que a compõe modernamente: o sexo, o casamento, a masturbação, a sexualidade infantil, as anomalias, as doenças e a higiene pública. Esse complexo foi argumentado e difundido pela emergente burguesia, e a ânsia desta na preservação econômica, sexual e individualizada da propriedade. É no século XIX que se pode estabelecer a sexualidade como estritamente repressiva, um assunto que, sinuoso, pode ser proferido apenas pelos adultos, assim como pelos cientistas que instauraram a fábula dos “vícios” do comportamento sexual capazes de aniquilar não só apenas a saúde, mas também o espírito do indivíduo. Nesse sentido, a sexualidade retrocede de “ordem do desejo”, para uma “sintomática da higienização pública”. Foucault, então, demonstra a passagem de uma “esfera de controle jurídico”, para o âmbito médico comprometido com a salubridade da saúde pública do coletivo, catalogando suas enfermidades e inaugurando um novo segmento de controle: a medicina social.

A higiene, então, não se determina unicamente em uma “sanitarização” do corpo em sua complexidade física. Disposta de duas formas, a higiene é enquadrada no que tange ao que é virtual e não-virtual no indivíduo. Nessa interpretação, essa metodologia de higienização poderia ser nomeada entre o subjetivo (virtual) e o corporal (não-virtual). Assim, classificando as patologias existentes no sujeito, seja de maneira interna ou externa.

Em sua obra, Foucault sempre expressou sua preocupação com o indivíduo e com a maneira como este foi categorizado pelos sistemas da História do Pensamento, pelos métodos governamentais, da mesma maneira que pelos processos biopolíticos. Mesmo assim, em nenhuma ocasião ele se referiu ao ser humano como um “produto” do esforço destes sistemas. Ele sempre objetivou demonstrar como o indivíduo, em sua condição de assujeitado, pode desestabilizar as regras e contornar as instâncias de poder em sua luta diária pela promessa de liberdade, pois esta não lhe é inata. Dessa forma, é importante indicar que, mesmo dominado pelas estruturas de poder vigentes (tendo seu corpo recebido inscrições por parte destas), o sujeito fundamenta sua existência neste embate que é necessário para solidificar sua existência no campo social.

De acordo com os interesses das organizações de poder, o sujeito aderiu à proposta elaborada por estas mesmas instâncias, de subverter a estratégia do controle pelo simples controle de seu corpo, um princípio que rege estas mesmas associações. Em outros termos, ao mesmo tempo em que ele é dominado, estas entidades concedem-lhe a possibilidade de se “libertar”. Por isso, Foucault justifica a ideia de que a liberdade é uma tecnologia do poder. Pois, foi disponibilizado ao indivíduo o instante de buscar e de produzir sua própria verdade e de articulá-la com as outras verdades existentes no recinto social.

A verdade, como o “ponto de ancoragem” no qual o sujeito embasa seus processos subjetivos, premedita seu “jogo de verificação” como o resultado de seu exame de si, se assegurando como uma personalidade que detém um corpo, uma sexualidade, um instrumento almejado pelos sistemas de poder, onde é cooptado por estes. O confronto se estabelece entre a verdade instituída pelo *corpus* social e a verdade vislumbrada pelo indivíduo em sua trajetória de autodescobrimento.

É nesse aparato conceitual que Foucault expõe a importância do “cuidado de si”, da “arte de viver”, dos modos de se constituir um modelo de autonomia, o qual

se diferencie em correspondência às relações de poder institucionalizadas e que insistem em coibir o sujeito. Cuidar de si mesmo e, conseqüentemente, cuidar dos outros, assevera-se como uma oportunidade de confrontação e de choque entre as forças do indivíduo e das estruturas de poder.

Politicamente examinando, na concepção da subjetividade do corpo individual representada pela carne, Foucault analisa o pensamento de dois vieses básicos para a apreciação dos limites que cercam a complexidade corpórea do indivíduo: a política e o abstrato (subjetivo). A carne e o corpo, então, delimitam o exercício que o sujeito realiza na subjetivação de seu desejo, de suas reflexões e da ação do poder em sua vida na comunidade social. Seu corpo é aquele que viabiliza a harmonização dele no espaço político e sociológico na sociedade. Sendo que sua carne é o ponto de acesso ao visceral de sua corporeidade física, tal como os seus segredos, as suas culpas e a sua sexualidade.

Para inscrever esse corpo com conhecimentos e inscrições, a Medicina, a Psiquiatria, a Psicanálise, a Pedagogia, a Geografia, a História, foram constituídas para a compreensão desse mesmo corpo, de sua interioridade, de sua biologia, de suas doenças, assim como do que perpassa a própria racionalidade do corpo visando a compreendê-lo. Com isso, os “subgêneros” da racionalidade foram produzidos: a criminalidade, a loucura, a sexualidade e o anormal. Especificações estas desenvolvidas Ciências da Humanidade. Mas, acima dessas classificações referentes à mente e a fisiologia do indivíduo, há a carne repleta de reservas, a qual guarda profundas revelações acerca daquilo que pensa, do que confessa e do que intenta o indivíduo e que o mantém com a possibilidade de ser livre.

Como argumentou Foucault, o conceito de sujeito foi sua principal preocupação, elemento para o qual os seus estudos convergiam. Além do indivíduo, há o seu corpo, a sua extensão a ser inscrita, modelada, maximizada, transformada, espetacularizada e lançada no interior de uma edificação chamada mundo. Tendo sua vida regrada e normatizada tanto em sua natureza privada, quanto pública, o indivíduo tem sua sexualidade higienizada e regulamentada pelos sistemas de poder, envolvendo esses dois eixos a fim de que pudesse ser autenticado e conhecido por sua subjetividade sexual.

A sexualidade, como estudada por Foucault, permitiu aos especialistas (mestres, padres, psicanalistas) conceberem o indivíduo como uma produção que

excedia os desígnios das doenças e das perversões advindas de uma vida sexual mal administrada e permissiva. Não apenas isso, como também designou ao ser humano a tarefa de confessar os desejos, assim como os pecados, examinar sua consciência e, conseqüentemente, purificar sua alma. Dessa forma, o sexo, o casamento, a reprodução biológica, são nada mais que nuances que integram a problemática foucaultiana denominada como sexualidade. Deste modo, então, pode-se pensar a sexualidade não apenas em seu ambiente privado e sagrado dos quartos dos pais (e da sinuosidade dos prostíbulos), para refletir sobre sua narração oculta nas escolas, nas fábricas e nos quartéis. Pode-se, finalmente, expor o sexo e as suas práticas no espaço mais indisponível que os cientistas e a sociedade, poderiam ambos, ter encontrado: o público. Prescrevendo ao sujeito, então, publicizar a própria sexualidade, ordenando-a como uma obrigatoriedade a ser verbalizada, garantindo, ao mesmo tempo, seu reconhecimento e, paralelamente, sua justificação no espaço do social.

A sexualidade e o estudo dos apetites, pensamentos e patologias, oportunizou ao ser humano lutar em referência aos sistemas de poder, ao cerceamento de seu corpo e de sua subjetividade, sendo concedido a esse a esperança de entender e de retomar seu corpo transcendendo a lógica de exploração econômica do trabalho. Mesmo tendo como resultado (a partir dessa perspectiva de resgate do corpo a partir da sexualidade) a iminência da exclusão social, ou das represálias da sociedade de normalização. A sexualidade pôde oferecer ao indivíduo, como técnica, a oportunidade de retomada de seu corpo das engrenagens das fábricas e do trabalho proletário, podendo, nesse entendimento, provocar e desordenar os regramentos deste palco conhecido como sociedade. Tendo como alicerce as tecnologias de si mesmo, o sujeito obteve a oportunidade, deste modo, vivenciar a experiência de sua sexualidade, e de seu corpo, encontrando em si próprio uma maneira original de constituir-se individualmente e de criar sua própria cultura.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é dispositivo?. In:\_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 25-54.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 28 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de estado**. Trad. de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- ARALDI, Clademir. A vontade de potência e a naturalização da moral. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 30, p. 101-120, 2012.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém**. Trad. de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do fogo**. Trad. de Paulo Neves. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BENTHAM, Jeremy. **O panóptico**. Trad. de Guacira Lopes Louro, M. D. Magno e Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. de Renato Aguiar. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- CANDIOTTO, César. A emergência do homem de desejo sobre o curso *Subjectivité et vérité* de Michel Foucault. **Veritas: revista de filosofia da PUCRS**, Porto Alegre, vol. 60, n. 2, p. 344-365, 2015.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Trad. de Ingrid Müller Xavier. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

DESCARTES, René. **O discurso do método**. Trad. de Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

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

FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Trad. de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. **Raymond Roussel**. Trad. de Manoel Barros da Motta e Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

\_\_\_\_\_. **Doença mental e psicologia**. Trad. de Lilian Rose Shalders. 6 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

\_\_\_\_\_. **O poder psiquiátrico (1973-1974)**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. de Salma Tannus Muchail. 9 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica (1978-1979)**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população (1977-1978)**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Os anormais (1974-1975)**. Trad. de Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade (1975-1976)**. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins, 2010b.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito (1981-1982)**. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

\_\_\_\_\_. O poder, uma besta magnífica. In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. VI: repensar a política**. Trad. de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d, p. 155-169.

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros (1982-1983)**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010e.

\_\_\_\_\_. **A coragem da verdade (1983-1984)**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

\_\_\_\_\_. Hospícios. Sexualidade. Prisões. In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. VII: arte, epistemologia, filosofia e história da medicina**. Trad. de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b, p. 310-322.

\_\_\_\_\_. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant.** Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011c.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade, vol. II:** o uso dos prazeres. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012a.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber.** Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

\_\_\_\_\_. Conversação com Michel Foucault (a); Da arqueologia à dinástica (b); Prisões e revoltas nas prisões (c); Sobre o internamento penitenciário (d); Poder e Saber (e). In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. IV:** estratégia, poder-saber. Trad. de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c, p. 12-24 (a); p. 46-58 (b); p. 59-66 (c); p. 67-78 (d); p. 218-235 (e).

\_\_\_\_\_. Loucura, uma questão de poder. In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. VIII:** segurança, penalidade e prisão. Trad. de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012d, p. 20-23.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade, vol. I:** a vontade de saber. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 23 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Trad. de Raquel Ramallete. 41 ed. Petrópolis: Vozes, 2013b.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade, vol. III:** o cuidado de si. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013c.

\_\_\_\_\_. **História da loucura:** na Idade Clássica. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013d.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23 ed. São Paulo: Loyola, 2013e.

\_\_\_\_\_. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão.** Trad. de Denise Lezan de Almeida. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013f.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas.** Trad. de Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4 ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013g.

\_\_\_\_\_. Crescer e multiplicar. In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. II:** arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Trad. de Elisa Monteiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013h, p. 267-272.

\_\_\_\_\_. **O corpo utópico, as heterotopias.** Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1, 2013i.

\_\_\_\_\_. O nascimento da medicina social (a); Poder-corpo (b); O nascimento do hospital (c); A política da saúde no século XVIII (d); O olho do poder (e); Sobre a história da sexualidade (f). In:\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 28 ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2014a, p. 143-170 (a); p. 234-243 (b); p. 171-189 (c); p. 296-317 (d); p. 318-343 (e); p. 363-406 (f).

\_\_\_\_\_. **Aulas sobre a vontade de saber** (1970-1971). Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos** (1979-1980). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014c.

\_\_\_\_\_. A evolução da noção de “indivíduo perigoso” na psiquiatria legal do século XIX (a); Sexualidade e política (b); A filosofia analítica da política (c); Sexualidade e poder (d); O verdadeiro sexo (e); Sexualidade e solidão (f); O combate da castidade (g); O triunfo sexual do prazer sexual: uma conversação com Michel Foucault (h). In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. V:** ética, sexualidade, política. Trad. de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d, p. 1-24 (a); p. 25-35(b); p. 36-54 (c); p. 55-75 (d); p. 81-90 (e); p. 91-101 (f); p. 102-115 (g); p. 116-122 (h).

\_\_\_\_\_. Loucura, literatura, sociedade (a); A loucura e a sociedade (b); A casa dos loucos (c). In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. I:** problematização do sujeito: psiquiatria, psicologia e psicanálise. Trad. de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e, p. 232-258 (a); p. 259-267 (b); p. 309-315 (c).

\_\_\_\_\_. A lei do pudor (a); Escolha sexual, ato sexual (b); Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade (c). In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. IX:** genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Trad. de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014f, p. 88-103 (a); p. 156-173 (b); p. 251-263 (c).

\_\_\_\_\_. Meu corpo, esse papel, esse fogo. In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. X:** filosofia, diagnóstico do presente e verdade. Trad. de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014g, p. 87-112.

\_\_\_\_\_; CHOMSKY, Noam. **Natureza humana:** justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault. Trad. de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2014h.

\_\_\_\_\_. **Obrar mal, decir la verdad:** función de la confesión en la justicia, curso de Lovaina, 1981. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014i.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da clínica.** Trad. de Roberto Machado. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

\_\_\_\_\_. Prefácio à transgressão (a); Outros espaços (b). In:\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos, vol. III:** estética, linguagem e pintura, música e cinema. Trad. de Inês Autran Dourado Barbosa. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 28-47 (a); p. 428-438 (b).

\_\_\_\_\_. **A sociedade punitiva (1972-1973).** Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015c.

\_\_\_\_\_. **A grande estrangeira:** sobre literatura. Trad. de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.

\_\_\_\_\_. **O belo perigo.** Trad. de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

\_\_\_\_\_. **Subjetividade e verdade (1980-1981).** Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016c.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu.** Trad. de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013.

GROS, Frédéric. Le gouvernement de soi. **Sciences Humaines:** Hors-Série, n. 19, p. 40-44, mai-jun 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito.** 8 ed. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

- HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- KANT, Immanuel. **À paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.
- KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. Trad. de Lúcia Helena França Ferraz. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- MACHADO, Roberto. **Foucault: a ciência e o saber**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Trad. de Álvaro Cabral. 8 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política, vol. I**. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Loyola, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A genealogia da moral**. Trad. de Márcio Ferreira dos Santos. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- PLATÃO. **A república**. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- \_\_\_\_\_. **O primeiro Alcibíades**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2007.
- NOTO, Carolina de Souza. Vontade e verdade em Foucault. **Philosophos: revista de filosofia**, Goiânia, vol. 15, n. 2, p. 11-28, jul-dez 2010.
- POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos, vol. I**. Trad. de Milton Amado. 2 ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Trad. de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

SADE, Marquês de. **Diálogo entre um padre e um moribundo**: e outras diatribes e blasfêmias. Trad. de Alain François e Contador Borges. São Paulo: Iluminuras. 2001.

SCHIO, Sônia. **Hannah Arendt – história e liberdade**: da ação à reflexão. 2 ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Trad. de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

VALEIRÃO, Kelin. Kantismo de Foucault. In:\_\_\_\_\_. AZEVEDO, Heloísa Helena Duval de. **Interfaces**: temas de educação e filosofia. Pelotas: Editora Universitária UFPEL, 2009, p. 71-91.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história, Foucault revoluciona a história**. Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.