

SUBJETIVIDADE, PODER E DESEJO: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE MICHEL FOUCAULT

SUBJECTIVITY, POWER AND DESIRE: AN ENQUIRY ON MICHEL FOUCAULT

Alexandre de Lima Castro Tranjan¹

¹ Acadêmico de Direito na Universidade de São Paulo. Foi bolsista de pesquisa em filosofia pelo PIBIC-CNPq (2020-21) e monitor-bolsista USP na disciplina Filosofia do Direito II: do Romantismo ao Pós-Estruturalismo.

RESUMO

O presente artigo pretendeu abordar os três primeiros volumes da obra *História da Sexualidade*, de Michel Foucault, a fim de traçar, por meio de uma análise completa da parte dessa obra publicada ainda em vida, a conceptualização de sujeito de direito para o autor, em suas conexões com o campo social em que inserido. A problemática foi justamente identificar o liame entre uma ética do sujeito sobre si, por um lado, e a ação de mecanismos de poder sobre ele, por outro. No intento de solucionar essa aparente dicotomia, descobriu-se que essa forma de subjetividade jurídica é perceptivelmente diferente daquela descrita classicamente no direito, ou mesmo daquela dos críticos como Pachukanis. Trata-se, para Foucault, de um modo de constituição da relação de si consigo e com o próprio desejo. Nada mais corpóreo que o exercício do poder, por meio de institutos jurídicos, sobre os indivíduos que, numa dobra ético-subjetiva, são constituídos por esse poder que os assujeita.

PALAVRAS-CHAVE

Michel Foucault – Subjetividade jurídica – Desejo – Cuidado de si – Poder.

SUMÁRIO

Introdução. 1. A vontade de saber e a refutação da tese repressiva. 2. O uso dos prazeres e o isomorfismo homossexual. 3. O cuidado de si e a dobra ética. Conclusão. Referências.

REFERÊNCIA: TRANJAN, Alexandre de Lima Castro. Subjetividade, poder e desejo: uma investigação sobre Michel Foucault. *Res Severa Verum Gaudium*, v. 8, n. 1, Porto Alegre, p. 102-133, dez. 2023.

INTRODUÇÃO

Na obra *História da Sexualidade*, Michel Foucault realiza um importante ponto de inflexão em sua trajetória teórica. Principalmente a partir do segundo volume, o autor traz uma nova perspectiva para seus estudos, que virá a complementar os dois momentos anteriores de sua reflexão histórico-filosófica, o arqueológico e o genealógico. Falamos, aqui, do momento do estudo da ética.

Se o momento arqueológico se baseou no estudo do arquivo, do texto, do discurso, o período genealógico é pautado pela análise das relações de poder. À primeira vista, podemos ficar com a sensação de ruptura entre ambos os projetos. Mas, se entendermos que o poder se dá, em grande medida, pelo discurso, constituindo um saber-poder, veremos que o estudo genealógico nada mais é do que a diacronia dos enunciados e dos discursos em relações sociais concretas.

ABSTRACT

The aim of this article was to look at the first three volumes of Michel Foucault's History of Sexuality in order to trace, through a complete analysis of the part of this work that was still published during his lifetime, the author's conceptualisation of the subject of law, in its connections with the social field in which he was inserted. The problem was precisely to identify the link between an ethic of the subject over himself, on the one hand, and the action of power mechanisms over him, on the other. In an attempt to resolve this apparent dichotomy, it was discovered that this form of juridical subjectivity is quite different from that described classically in law, or even from that of critics such as Pachukanis. For Foucault, it is a way of constituting the relationship between oneself and one's desire. There is nothing more corporeal than the exercise of power, through legal institutes, over individuals who, in an ethical-subjective fold, are constituted by this power that subjects them.

KEYWORDS

Michel Foucault – Legal Subjectivity – Desire – Care of the self – Power.

Com o ético, entendemos que se passa exatamente a mesma coisa. Na medida em que a ética de si é fruto de um regime de subjetivação, nunca fruto de uma vontade plenamente autônoma, mas sim de um agenciamento discursivo-institucional, como veremos, é possível compreender o estudo da ética em Foucault como um estudo da dobra: trata-se do momento em que o poder encontra um indivíduo e é por ele próprio reaplicado sobre si, na forma de cuidado. Nesse sentido, a compreensão mais alargada acerca da ética depende de um estudo genealógico das relações de poder que a envolvem, e de uma análise dos discursos que permeiam tais relações. Assim, o estudo de Foucault não deve ser feito a partir da ideia de ruptura, mas sim de continuidade, complementaridade e complexidade crescente das matérias.

Neste artigo, a partir da premissa de que a subjetividade jurídica é objeto privilegiado dessa dobra ética descrita por Foucault, procurou-se investigar, desde a perspectiva do filósofo francês, como o desejo e a libido, objeto do discurso da sexualidade e da incidência de diversos dispositivos de poder, são capazes de estabelecer o vínculo entre o discurso majoritário e a intimidade das relações entre si. Levanta-se, aqui, a hipótese de que esse discurso é agenciado na forma de introjeção de uma ética de si, operando como um mecanismo interpelativo de constituição da psique. Assim, a submissão ao dispositivo de poder assume a forma mais efetiva, porque mais disfarçada, de um ato voluntário, desejado pelo sujeito.

Como objetivos específicos desenvolvidos pela tarefa de pesquisa, abordaremos, descritiva e preliminarmente, o tema da Vontade de Saber, que intitula o primeiro volume da obra a ser analisada. Importante notar a quebra na linha histórico-analítica de Foucault que, a partir de *O uso dos prazeres*, retornará à Antiguidade para buscar as origens dos fenômenos descritos. Trata-se de um mesmo projeto, porém com uma ruptura em sua sequência temporal. Outra descontinuidade é imposta pela morte precoce do autor, que não teve tempo para, entre outras coisas, terminar de organizar o quarto volume da *História da Sexualidade* que, por sua publicação recente, encontra-se como um campo aberto, mais que os demais, para o jogo de suas interpretações.

Seguindo, então, o padrão metodológico de uma pesquisa bibliográfica, que se pretende ao estudo crítico dos textos selecionados, este trabalho segue o modelo de uma dupla leitura para o entendimento das obras. Ainda que, no texto deste artigo, ambos os planos se situem como estratos teóricos sobrepostos numa simultaneidade, há duas temporalidades de leitura distintas presentes neste texto. A primeira delas, pressuposta numa investigação honesta de qualquer obra, é a do método de análise estrutural dos textos, em que se

Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 102-133, dez. 2023.

reconstroem os argumentos trazidos pelo autor, em seu ordenamento lógico próprio, a fim de retratar fielmente o que se estuda (Macedo Jr., 2008, p. 13-40). Se tal metodologia é de enorme valia para o estudo de determinada teoria ou corrente de pensamento, fato é que, por si só, não basta para a formulação de inovações teóricas. Estas sempre advêm de torções, heresias, em relação ao trabalho original (Žižek, 2011, p. 391-2). É o trabalho de uma leitura sintomal, que evidencia não só o raciocínio, mas também sua conexão com outras obras, suas falhas, mistificações, manifestações de intenções a contre-lettre — em suma, sintomas. Assim, por meio dessas traições criativas, tenta-se criar um modesto avanço conceitual para o entendimento da obra, *in casu*, foucaultiana. Se mal sucedida esta tentativa, ao menos se terá em mãos uma pequena introdução a uma fase do pensamento de um autor do quilate de Michel Foucault.

1 A VONTADE DE SABER E A REFUTAÇÃO DA TESE REPRESSIVA

No ano de 1976, Foucault publica o primeiro livro de um projeto que se estenderá até o fim de sua vida, em 1984. Trata-se da História da Sexualidade, inaugurada por A Vontade de Saber. Este volume contém as premissas metodológicas que servirão de substrato para as demais elaborações, ainda que com transformações conceituais notáveis.

O ponto de partida da obra é a análise da hipótese repressiva. De acordo com ela, a sexualidade teria sido, nos últimos dois séculos — a partir, então, da Era Vitoriana — objeto de uma supressão, uma condenação ao desaparecimento, à nulidade, ao não-dizer absoluto (Foucault, 2020a, p. 8). O dizer a respeito dessa opressão generalizada soaria, em si mesmo, como uma prazerosa e apaixonada transgressão deliberada por parte do enunciador. Esse discurso denunciativo da repressão corresponderia a uma forma de pregação que, após tanto tempo de encobrimento, revelaria por fim a verdade (Foucault, 2020a, p. 11-3).

Foucault rompe com tal discurso que predominava à sua época a partir de três questionamentos: o primeiro deles é se há de fato evidência histórica do padrão repressivo em relação ao sexo; em segundo, pergunta se a operação, a “mecânica do poder”, de fato funciona essencialmente por meio da repressão; por fim, se não há contiguidade ou concomitância, em vez de ruptura, entre a fase histórica do suposto discurso repressivo e sua posterior denúncia (Foucault, 2020a, p. 15).

A contraposição foucaultiana, a partir dessas três dúvidas metodológicas, é menos a pura e simples rejeição e mais a introdução do tema do discurso sobre a repressão numa “economia geral dos discursos sobre o sexo” (Foucault, 2020a, p. 16). Mais analítico que

refutatório, então, Foucault entende que a repressão, e a denúncia a ela correspondente, fazem parte ambas de uma economia mais ampla da sexualidade, uma técnica de poder, que não se resume à interdição (Foucault, 2020a, p. 17). Essa técnica consiste, ao contrário de uma condenação ao silêncio, em uma colocação em discurso, incitado a partir de moldes específicos (Foucault, 2020a, p. 18).

Fala-se que nada se diz a respeito do sexo, e fala-se o tempo todo. Essa aparente dicotomia é nada mais do que parte de uma política discursiva de ampliação, que se acelera a partir do século XVIII, mas que data de tempos anteriores (Foucault, 2020a, p. 19-20). É aqui que a hipótese da economia política da sexualidade ganha sentido. Porque à proliferação de regimes discursivos acerca da prática sexual, corresponde, desde a Contrarreforma, a ampliação do regime examinatório confessional (Foucault, 2020a, p. 21).

É essencial a compreensão da inserção da confissão no âmbito da sexualidade ou, melhor dizendo, da sexualidade no domínio das práticas confessionais. Trata-se de uma técnica eminentemente jurídica, de um fazer-ascender da verdade a partir da exposição de si. Em outras palavras, trata-se da manifestação de uma verdade que emerge das profundezas da psique, guardada em segredo, para sua utilização em determinado âmbito que, como se fará mais inteligível adiante, corresponde a um dispositivo de poder, que traz consigo um regime de verdade.

Nesta fase do pensamento Foucaultiano, a confissão é um mecanismo de produção da verdade, consubstanciado por um ritual discursivo e mediado por um mecanismo de poder inquiridor. A confissão une a verdade e o sexo através de um discurso sobre si, de uma manifestação reflexiva de um sujeito enunciador que corresponde ao próprio sujeito do enunciado (Foucault, 2020a, p. 69). Pois é exatamente esse o processo de sujeição pelo qual opera a ampla discursivização da sexualidade, um dos aspectos da discursivização de si, isto é, do próprio sujeito como um todo, como se verá em momentos posteriores da obra de Foucault (Foucault, 2014, p. 278).

Insculpida na lógica de subjetivação da confissão, a sexualidade pode, enfim, tornar-se um produto economicamente útil. Ela é absolutamente discursivizada, de modo a se produzirem mecanismos de “deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo” (Foucault, 2020a, p. 26). Isso significa que, em vez de se permitir a construção de uma sexualidade livre, fora de controle, instiga-se um padrão gerível, inserido num modelo de utilidade, em que os fluxos de libido podem ser canalizados em prol de um

aproveitamento econômico – o que alcança seu auge no modo de produção capitalista (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 349-54), mas isso é outra história.

O sexo é, assim, administrado, gerido através da construção de discursos públicos, em vez de simplesmente proibido (Foucault, 2020a, p. 27-8). Não que inexistam silêncios, zonas de interdição, restrições de maneira geral. Mas são todas elas inseridas num contexto estratégico maior. Não se trata do limite absoluto do discurso, em suma, mas de uma diretriz dele próprio (Foucault, 2020a, p. 30-1). Sumarizando o substrato metodológico d'A Vontade de Saber, o que Foucault estabelece é a rejeição da hipótese repressiva, dando encaminhamento a uma análise sobre como se constitui, no sujeito, uma vontade de saber, de conhecer a si e ao sexo, desvelando seu princípio de prazer, a partir de uma operação de poder estratégica, mas multilateralmente estabelecida.

Ainda devemos avançar em nossa reflexão ao considerarmos que essas incitações ao discurso são dotadas de um caráter de multiplicidade imanente nos discursos produzidos. A partir do século XVIII, ocorre, segundo a descrição de Foucault, uma explosão polimórfica de discursos de diversas naturezas acerca da sexualidade, que inclusive distendem e modificam a própria lógica do regime confessional, expandindo-o, por exemplo, para a psicanálise e a cientificação do sexo (Foucault, 2020a, p. 37-8).

Essa multiplicidade do discurso sexual, desdobrada para as mais diversas formas, é veículo, então, de sua explosão quantitativa. Foucault (2020a, p. 40) levanta a hipótese de que o fenômeno descrito, não da supressão, mas da incitação à proliferação de um sexo gestável, seja um imperativo econômico, de povoamento e de garantia de reprodução sexo-social das forças de trabalho, em suma, do fornecimento de contingente proletário para formação do exército de reserva. Aqui, pode-se notar uma continuidade substantiva em relação ao que havia sido teorizado anteriormente, quando se falava de um mecanismo amplo de sequestração da força de trabalho a partir do discurso moralizante (Foucault, 2015, p. 215-7). Ambas as concepções mostram que, a partir da base material do modo de produção, a operação do discurso é conduzir o trabalhador (ou seus descendentes) ao trabalho, para dele extrair o máximo de mais-valor possível. Mas não se trata, diferentemente da primeira análise (de 1973), de uma condução forçada, mas sim da constituição de uma relação de si consigo, do indivíduo com seu sexo, mediada pelo discurso, mas que assume o caráter de ação livre, ainda que guiada, a que corresponderá, em um momento analítico posterior e dotada de outras caracterizações, o conceito de direção (Foucault, 2014, p. 211).

Interessante, então, notar como discurso e modo de produção, nos escritos de Foucault dos anos 1970, articulam-se através de um intermediário, o poder. Este poder

constitui, ele próprio, um saber, como percebemos no que diz respeito à produção de verdade pela confissão. Mas ao poder também corresponde um princípio de prazer. Prazer em exercê-lo, em colocar-se em posição de proximidade e dominação através dele em relação ao objeto controlado; prazer em resistir (contrapoder frontal), em transgredir (contrapoder lateral), ou mesmo em aceitar, em deixar-se dominar pelo poder (Foucault, 2020a, p. 50-2). Percebe-se, então, uma dupla imbricação prazer-poder, engendrada a partir de linhas de penetração infinitas, isto é, formas incontáveis em que uma esfera pressupõe a outra, ao mesmo tempo que a engendra, numa reciprocidade inesgotável, ainda que não absoluta. Por exemplo, na própria dinâmica da sexualidade interfere um jogo de poder, mas também ele próprio, em seu exercício, consiste numa relação de cunho libidinal, de prazer.

É mister salientar, porém, que não necessariamente os exercícios de poder vão necessariamente corresponder a dispositivos de prazer: evidentemente, há formas de imposição violenta que não alcançam uma dinâmica criadora de prazer, mas sim opressão nua. Talvez, no caso, seja preciso reconhecer uma diferenciação entre poder e violência, em que ambos estão normalmente associados, mas que aquele pode legitimar, enquanto esta apenas tem um uso instrumental, no máximo justificável (Arendt, 2016, p. 68-9; Brazil, 2023, p. 129). A legitimação do poder, por outro lado, enseja um regime de prazer correspondente ao seu exercício. Mais do que impor, o poder opera uma dobra ética, que faz o sujeito querer obedecer voluntariamente, sob forma de um exercício de autodeterminação, num imperativo de gozo impingido pelo supereu (Žižek, 2010, p. 114-5).

Nessa rede múltipla, prenhe de lateralidades no uso dos prazeres, o que se cria é um sistema de perversões, que é efeito-instrumento desse poder. Forma-se através da ampliação e intensificação das sexualidades periféricas, ao mesmo tempo em que se constrói de modo fixado (ainda que não necessariamente fixo), especificado, calculado, gerido. Há um encadeamento, então, dos mecanismos de poder e prazer para a incitação e excitação positivas, não operando, portanto, restritivamente, da sexualidade (Foucault, 2020a, p. 54-5).

Para além do mecanismo prazer-poder, é imperativo compreender, de volta ao tema da confissão, que existe na sexualidade, isto é, no discurso sobre o sexo, a constituição deste como um objeto de verdade (Foucault, 2020a, p. 63). Por um lado, por meio da ars erótica, o indivíduo relaciona-se consigo e com o princípio de seu próprio prazer, em níveis, então, de intensidade, a fim de descobrir uma verdade sobre si, sobre suas próprias pulsões (Foucault, 2020a, p. 64). O avesso dessa relação íntima de si consigo consiste justamente na scientia sexualis, uma forma de saber-poder, de registro e de extração, a que corresponde a já

mencionada confissão (Foucault, 2020a, p. 65). Essa será, sem dúvida, preponderante na história ocidental, e sua onipresença, porque costumeira, oculta a si própria justamente ao se constituir multilateralmente, incorporando-se aos indivíduos de maneira total. Liberando em vez de manter em segredo, é o mecanismo confessional que transforma em discurso todos os aspectos da vida de seu sujeito, permitindo seu exame minucioso por parte de um poder mediador dessa revelação, em especial no que diz respeito ao sexo, matéria confessional por excelência (Foucault, 2020a, p. 67-8).

O poder extrai, pela confissão, uma verdade subterrânea, que ele próprio não conseguiria, não poderia captar por conta própria porque depende da revelação da intimidade do sujeito pelo próprio sujeito que a viveu (Foucault, 2020a, p. 70). Presença, portanto, à verdade, assim como a dos escravos em Édipo Rei, dos quais era necessário extrair essa verdade, fazendo-a aparecer (aleturgia), através de um interrogatório que extraísse seu testemunho para salvar Tebas (Foucault, 2014, p. 40, 62).

Dando um passo em direção à noção do governo pela verdade, esta que acarreta atos voluntários de obediência dos homens, em vez de submissão forçada a um poder-saber, conceito este que será substituído pelo de governo (Foucault, 2020a, p. 13, 76), Foucault percebe que a prática científica extrai do sujeito, através do mecanismo de confissão e mediada pelo intérprete, uma verdade que se põe como oculta ao próprio sujeito de que será extraída, e que será descoberta como causa múltipla das alegrias e vicissitudes de sua vida (Foucault, 2020a, p. 73-5).

Há, assim, uma função essencial da sexualidade, na medida em que ela é campo essencial da incidência de um discurso que faz a verdade ser extraída do sujeito, obrigado a se revelar. Portanto, há uma significativa função hermenêutica do discurso da sexualidade, que funciona, acima de tudo, como técnica da extração da verdade e de interpretação do sujeito (Foucault, 2020a, p.75). É essa a diferença simples, mas essencial, entre sexo e sexualidade: o primeiro é uma prática, a segunda é um discurso verdadeiro a respeito de tal prática (Foucault, 2020a, p. 77). Portanto, forma-se uma ciência que incide sobre o tema da sexualidade, um complexo de discursos que a permearão de modo a extrair um regime de verdade, através dos quais os mecanismos, as estratégias de poder, poderão construir sujeitos a partir de tais ou quais preceitos, viabilizados por procedimentos discursivos (Foucault, 2020a, p. 107).

Esse discurso verdadeiro da sexualidade é constantemente, e muito antes da pastoral cristã, datando dos códigos de conduta na Antiguidade Clássica, objeto de discursos de patologização e normalização frequentes (Foucault, 2016, p. 61). Ao se determinarem condutas que devem ser seguidas, que são “naturais”, evidentemente o desvio em relação a tal

norma é aberrante, anormal. Tal rotulação legitima discursivamente a incidência, portanto, de um poder normalizador, que retifique a conduta desviante (Foucault, 2010a, p. 78), seja pelo direito, seja pela medicina, seja por um poder judiciário crescentemente psiquiatrizado (Foucault, 2010a, p. 99). A sexualidade é, assim, um campo privilegiado de incidência da psiquiatria, porque vincula imoralidade e anormalidade, imputando-se um caráter doentio ao desvio em relação à norma. Esse caráter anormal é, novamente através de um discurso, entendido como fonte de perigo, perigo este que legitima a incidência de mecanismos punitivos diversos (Foucault, 2010a, p. 144-5).

A partir dessa determinação de um normal e de estados de desviância, legitima-se a intervenção de um poder no sujeito, que, por sua vez, exercerá sobre si mesmo uma dobra de tal poder, tal controle de si, como Foucault posteriormente analisará.

Esse poder, essa sistemática legislativa criada a respeito da sexualidade não deriva, para Foucault, de uma instância única de poder, e nem se desdobra sobre sujeitos passivos e obedientes a ele (Foucault, 2020a, p. 93). Na verdade, essa dimensão quasi-jurídica da sexualidade, fruto de um poder proibitivo monolítico, serve justamente a um apagamento, novamente discursivo-ideológico, de sua dimensão constitutiva da sexualidade. Sendo entendido apenas como um limite à liberdade de fruição do desejo, o poder é de certa forma aceito, porque justificado como um puro e simples introdutor de ordem (Foucault, 2020a, p. 94-5), podemos dizer, nos dois sentidos da palavra: uma determinação restritiva e também um princípio de organização. Essa forma de aceitabilidade do exercício do poder pela forma do direito com essa dupla função de ordem não se restringe ao campo da sexualidade. Pelo contrário, o direito, no próprio estabelecimento das monarquias nacionais, é sempre a forma do exercício do poder (Foucault, 2020a, p. 96-7).

Tal concepção do poder, exercido através da forma do direito, revela um caráter de enunciação constantemente jurídica do desejo (Foucault, 2020a, p. 98). Para Foucault, porém, o modelo jurídico da analítica do poder é limitante, porque restrito à concepção negativa, restritiva e legal de seu exercício (Foucault, 2020a, p. 99). Importante contribuição de Deleuze e Guattari (2011a, p. 156-7), no sentido de se perceber um deslocamento do processo de recalçamento, que faz se identificar falsamente um objeto para o desejo como o da proibição, quando na verdade há um sistema distinto de incentivos e restrições subjacente ao objeto aparente. O complexo de Édipo é, assim, o exemplo claro desse recalçamento deslocado, dessa proibição aparente: trata-se do incentivo, a estruturalização de determinadas formas de produção desejante a despeito de outras, de maneira a se mascarar pela proibição

Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 102-133, dez. 2023.

do incesto todo um jogo subterrâneo de inserções e clivagens totalmente distinto do teatro familiar (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 77-8).

A esse método analítico que parte da premissa da repressão, opõe-se um ponto de vista do poder como múltiplo, policêntrico, não plenamente identificado com a estrutura social como um sistema amplo de dominação, ainda que sem que se ignore a desigualdade entre as forças em jogo, contingentemente posicionadas (Foucault, 2020a, p. 100): “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, 2020a, p. 101).

Essa representação foucaultiana do poder segue, então, um modelo topográfico, em que seu exercício se dá a partir de pontos móveis, sem se moldar a uma estrutura, mas, pelo contrário, assumindo um papel produtivo (Foucault, 2020a, p. 102). Evidentemente, todo psicologismo deve ser afastado: não se trata de, num jogo de agentes plurais, uma luta por intenções pessoais. O poder flui e ele próprio é constitutivo de uma subjetividade, de modo que a antecede logicamente. Há intencionalidade, claro, mas ela se desenrola de maneira impessoal (Foucault, 2020a, p. 103). A observação semelhante chegam os marxistas que entendem o modo de produção capitalista como um processo sem sujeito, uma racionalidade autônoma que independe da vontade dos envolvidos em suas relações (Marx, 2017, p. 180-2; Balibar, 2023, p. 137-8, 148; Deleuze; Guattari, 2011a, p. 333). Entretanto, não se trata de um reducionismo mecanicista que pensa formulação prévia e definitiva do sujeito e de seus regimes de verdade pelo modo de produção, mas sim o entendimento de como formas econômicas e relações sociais de produção funcionam, sim, como dispositivos, aparelhos ideológicos, que interpelam – e, por isso, constroem – as formas de subjetividade em seus meios, disciplinando os corpos e compondo horizontes de representação de mundo (Althusser, 2015, p. 191-2, 2008, p. 65-7; Tranaj, 2023a, p. 97, 2023b, p. 93-5). Esse tipo de raciocínio não tem nada de reducionista, porque, pelo contrário, pensa precisamente no termo médio de uma relação complexa, dada pela possibilidade de falha, pela lacuna na causalidade. Se Lacan (2008, p. 25), cuja importância para o pensamento marxista, especialmente o que predominava na França à época de Foucault, não deve ser subestimada, ensina que só há causa naquilo que “manca”, isso implica que as relações sociais específicas não podem encontrar uma determinação unívoca e direta pela estrutura econômica em geral (Žižek, 2011, p. 290-1), mas sim uma causação sujeita às vicissitudes do aleatório da realidade social concreta (Althusser, 2005, p. 11-5, 18, 25-6).

Para Foucault, assim, as grandes hegemonias, as amplas formas de dominação, não são dadas em termos construtores, mas sim construídas pelo poder. Não preexiste lei ao poder, mas o contrário, e de maneira retroalimentante, já que essas hegemonias, essas formas de dominação, assim como o próprio Estado, operam como um ponto de apoio a partir do qual um exercício mais profundo desse poder se dará. Consequentemente, o direito, isto é, a enunciação jurídico-restritiva, não é um ponto de partida, mas sim um ponto de chegada na dinâmica social, porque produto complexo e contraditório desta (Foucault, 2020a, p. 103). As relações econômicas, por sua vez, já são permeadas por tal dinâmica de poder, que corresponde a sua própria natureza relacional.

Em razão disso, o que se tem é um padrão de duplo condicionamento: se, por um lado, os esquemas organizacionais específicos dependem de uma inserção numa estratégia global, uma estrutura de fundo, por outro, essas estruturas são construídas a partir de diferentes estratégias de poder e correlações de forças. Estas, polimórficas, cambiantes, são marcadas por regimes de variações contínuas, de transformações coloidais, em vez de um estatuto rígido (Foucault, 2020a, p. 108-9).

A essa organização do poder dada em termos de multiplicidade, não cabe uma forma de oposição monolítica, dada exclusivamente nos termos de luta de classes. Há que se falar em resistências plurais a formas variadas nas quais a rede de poder se concretiza. A cada inserção de poder, uma possibilidade de lutas, “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício” (Foucault, 2020a, p. 104), móveis, transitórias, que transformam, em determinado aspecto, o espaço da sociabilidade em que incidem as diversas formas de poder. Resistências, então, heterogêneas, pelas quais se criam linhas de fuga, encontrando-se novas armas, sempre contingentes, para combater formas contingentes e transmutantes de poder (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 85-6).

Nesse sentido, o discurso não é pura e simplesmente um instrumento do poder, mas parte de um jogo complexo no qual aquele pode, assim como os silêncios, se opor, construir resistências, ou mesmo construir o poder, numa relação complexa e dinâmica, em que os discursos são usados como “blocos táticos”, capazes de atender a diferentes propósitos (Foucault, 2020a, p. 110-2).

Deste modo, não se pode falar propriamente num discurso de função meramente proibitivo-restritiva. Na verdade, o que se tem é um jogo de incitações, fomentos, construções e estímulos a variáveis regimes de prazer e, mais importante, de saber sobre a sexualidade

(Foucault, 2020a, p. 115). Concretamente, sua construção positiva se dá, sobretudo, mas não exclusivamente, havendo todo um jogo subterrâneo envolvido, no âmbito da família. A família é a plataforma sobre a qual um regime jurídico-normativo a respeito da sexualidade se consolida numa aliança. A economia do prazer é centralizada nessa organização familiar (Foucault, 2020a, p. 118), que também serve à reprodução sexo-social da vida material, numa tecnologia da carne que a constitui como objeto centralizador da sexualização (Foucault, 2020a, p. 124).

Foucault duvida, nessa fase de sua obra, porém, de que essa reprodução material seja apenas e tão somente, e desde o início, um dispositivo de sequestração libidinal do trabalhador, que sirva à sua utilização como força de trabalho (Foucault, 2020a, p. 130). Porque a incidência desse discurso é privilegiada justamente nas classes “economicamente privilegiadas e politicamente dirigentes”, âmbito em que a psiquiatria primeiro penetrou no processo de medicalização do sexo, em que a sexualidade de crianças e adolescentes foi primeiro problematizada (Foucault, 2020a, p. 131).

Foi num segundo momento, argumenta Foucault (Foucault, 2020a, p. 132-3), que esses discursos e dispositivos de poder se generalizaram e passaram a incidir sobre a sociedade como um todo. Mas também não seria propriamente um exercício, um teste ascético sobre si, que as classes dirigentes teriam aplicado. Na verdade, tendo-se afastado a hipótese repressiva, fica fácil compreender o discurso da sexualidade, nesse contexto, muito mais como um jogo de exploração e descoberta de si, posteriormente generalizado e aí aplicado às demais classes como forma econômica de controle, à qual não estavam sujeitas de antemão (Foucault, 2020a, p. 134), e que também não aceitaram facilmente, já que agora associada a um amplo sistema de vigilância e controle com fins à sujeição (Foucault, 2020a, p. 138-9). Nesse sistema, passa a ser possível uma identificação de classe, a partir da intensidade inversamente proporcional ao poder detido por ela, dessas instâncias de controle geral e repressão pontual, isto é, de um amoldamento economicamente útil (Foucault, 2020a, p. 140-1).

Esse sistema responsável por tal forma de amoldamento será o constitutivo daquilo que se chama biopolítica. A partir do momento em que o poder incide sobre a produção de vida, a pena de morte perde sentido como generalidade punitiva, já que a *raison d'être* desse poder é exatamente a defesa da vida. Nesse sentido, matar só ganha sentido como impeditivo de morrer, isto é, como uma forma de defesa social contra indivíduos que ofereçam perigo biológico à coletividade (Foucault, 2020a, p. 148), indivíduos estes anormais, que compõem uma “raça” discursivamente etiquetada como inferior, anormal e temível, da qual o Estado

deveria defender a sociedade, isto é, a “raça superior”, matando a outra para não morrer ela mesma – tal é o racismo de Estado (Foucault, 2010b, p. 68-9), bastante típico das formas de opressão colonial, em que uma forma de hierarquização social serve de suporte ideológico para a dominação e a superexploração de indivíduos cuja construção arquetípica se dá na forma de uma estraneidade, como reverso do civilizado (Fanon, 2022, p. 37, 211, 238, 318-9; Said, 1979, p. 97).

Em contrapartida, para aqueles marcados pelo padrão de normalidade, isto é, para a raça que não será eliminada, para aquilo que se chamará de “povo”, não se trata da incidência de um poder marcado pela negatividade da eliminação fatal nem de um regime limitativo. Ao contrário, ao encarregar-se da vida, atua-se sobre o corpo, fazendo-se nascer uma biopolítica marcada pela composição de diversas disciplinas, formas de docilização do corpo do indivíduo e de regulação da população, dois pólos de um investimento sobre a vida que transforma em máquinas produtivas dominadas e ajustadas à expansão do capital os corpos daqueles sujeitados, entre outros regimes, pelo dispositivo da sexualidade, ao regime de conversão (Foucault, 2020a, p. 150-2).

Para que, enfim, tenha sido possível essa conversão, foi preciso um processo de subjetivação que colocou o sexo como objeto pelo qual valesse um sacrifício absoluto, uma pulsão de morte desejável. Sacrifício este que nos levaria a crer que, quando nos submetemos ao dispositivo da sexualidade, tratar-se-ia de um exercício pleno da liberdade de si, da realização máxima do eu, em vez da conformação a um regime de poder. O sexo, construído pelo discurso da sexualidade como objeto de máxima desirabilidade, funciona como miragem ofuscante da submissão às estratégias da biopolítica (Foucault, 2020a, p. 170-1).

Como o indivíduo é dobrado por esse dispositivo de poder, como essas estratégias de controle funcionam como regime de subjetivação, na forma de técnicas de si, é o que Foucault analisa na continuação, marcada por uma grande diferença de ênfase analítica.

2 O USO DOS PRAZERES E O ISOFORMISMO SOCIOSSEXUAL

Para que haja sentido numa analítica da sexualidade que leve em consideração essa subordinação do sujeito a essas estratégias de poder, é necessário, Foucault constata, entender o que significa a própria ideia de sujeito. Para isso, é tecido um recuo histórico-teórico para a Antiguidade Clássica, em que, acredita o autor, desenvolve-se a própria subjetivação do indivíduo na forma de um sujeito concupiscente, um sujeito desejante. Empreende-se,

portanto, uma nova genealogia (Foucault, 2020b, p. 9-10), que busca resolver a questão de por que o comportamento sexual e seus prazeres serem objeto de uma preocupação moral, constituída na forma não propriamente de um sistema de interdições, mas sim de um cuidado de si (Foucault, 2020b, p. 15-6).

O objetivo desse novo estudo seria não mais entender apenas as relações de poder em torno da sexualidade, mas sim o modo como essas relações se dobram de modo a insculpir em um sujeito técnicas de descoberta, de hermenêutica de si a respeito do próprio desejo (Foucault, 2020b, p. 10-1), de modo que se procura por uma verdade, por algo que integrará um jogo de verdade. Portanto, hermenêutica do desejo de modo a constituir um regime de verdade (Foucault, 2018, p. 80-1), no qual o ser venha a se constituir concreta e historicamente como uma experiência (Foucault, 2020b, p. 11).

Esse cuidado de si, essa prática ética, essa hermenêutica da própria verdade são viabilizados por um conjunto de técnicas de si, isto é, de práticas intencionais e pensadas para a transformação de um sujeito que ativamente as deseja para converter a si mesmo em algum ideal, modificando suas práticas graças a formas de problematização, estas analisadas arqueologicamente em si mesmas e genealogicamente em seu processo de formação e transformação (Foucault, 2020b, p. 16-7). Problematização normalizante, materializada por um jogo de interdições, de ética e práticas de si, e que pode vir em diferentes formas: do doente pelo médico, do louco pelo psiquiatra, do criminoso perigoso pelo criminólogo, do sujeito concupiscente por um enunciador ético, que se verá adiante (Foucault, 2020b, p. 17-9).

Nesse jogo de inquietações éticas, é importante se afastar a ideia de que todos os interditos, todas as preocupações morais que se desenrolaram historicamente até os dias de hoje, seriam fruto exclusivamente do cristianismo. Na realidade, como se lê em Clemente de Alexandria e em diversos outros autores (Foucault, 2020b, p. 23-5), valores como a monogamia e a heterossexualidade, posteriormente cultuados pela pastoral cristã já eram normatizados pelos gregos (Foucault, 2020b, p. 20-1), com alguns comportamentos a serem evitados, e outros que significavam manifestação de virtude (Foucault, 2020b, p. 22-3), como a abstinência sexual (Foucault, 2020b, p. 26-7). Evidente, porém, que os pontos de similaridade entre a moral cristã e os valores pagãos não constituem uma continuidade plena, e que os regimes de valoração são distintos: enquanto aquela projeta uma moral universalmente aplicável, estes incidiam como uma espécie de suplemento variável a um conjunto de valores comuns (Foucault, 2020b, p. 27-8), um “mais-moral” a ser seguido por indivíduos de distinção no âmbito não daquilo que é permitido ou proibido, mas sim de atos a serem valorizados no contexto do exercício de seu poder legítimo, de seu direito de fruição

(Foucault, 2020b, p. 30). Continuidade, portanto, da temática da austeridade sexual, mas não da forma como ela se desenvolveu.

Nesse jogo de incentivos e interditos nos sistemas éticos da Antiguidade Clássica, não se trata de um regime de valores abstrato e desconectado da vida em concreto. Ao contrário, tal conjunto de paradigmas sobre a sexualidade traça relações claras com formas reais de relação consigo e com o outro: com a saúde, com o uso da energia vital, com a esposa – trata-se de um código de homens, para homens –, com a família (Foucault, 2020b, p. 29-31).

Destacando-se essa multiplicidade de valorações normativas, evidencia-se a necessidade da ressalva metodológica de se considerarem as prescrições ditas morais não como um código rígido e monolítico, mas sim como um jogo de elementos potencialmente contraditórios entre si, mas que ao fim e ao cabo culminam na consolidação de determinados princípios prescritivos de comportamento (Foucault, 2020b, p. 32).

Ademais, deve-se compreender “moral” não apenas como a norma, mas também o comportamento a ela correspondente, seja de transgressão ou aceitação, compreendida aqui à miríade de posições que podem ser assumidas em torno desses dois polos de ação receptiva da norma. Essas posições são fruto daquilo que Foucault denomina “determinação da substância ética”, entendida como o modo pelo qual tal sujeito moral lida consigo, de modo a determinar sua conduta em relação à norma (Foucault, 2020b, p. 32-3). E nessa vigilância, nesse cuidado de si, é que reside o mais relevante na análise dessa moralidade, dado que é determinante de uma relação de si consigo, implicando uma transformação na alma do indivíduo, mais do que simplesmente em sua conduta, constituindo nele um processo de subjetivação que determinará o modo de ser que constituirá a efetuação moral permanente de si (Foucault, 2020b, p. 34-7).

Cada sistema moral pode ter como seu aspecto mais relevante um ou outro. Portanto, haverá códigos de aspecto quasi-jurídico, no sentido de consistirem eles em conjuntos de normas mais ou menos fixas. Por outro lado, também é possível a constituição de um padrão moral distinto, marcado não tanto pela observação fiel à norma, mas sim, pela constituição da transformação de si, do processo de subjetivação moral, como foi o caso das reflexões morais na Antiguidade (Foucault, 2020b, p. 38-9).

Tais reflexões, que foram objeto de análise do volume *O uso dos prazeres*, incidiram na sexualidade muito mais no campo da relação de si com esses prazeres, suscitados a partir de “atos, gestos e contatos”, chamados, em conjunto, de *aphrodisia* (Foucault, 2020b, p. 50), do que na normatização proibitiva (Foucault, 2020b, 40-1, 45), corroborando a hipótese de rejeição da lógica meramente proibitiva dos discursos da sexualidade, desenvolvida n’A *Porto Alegre*, v. 8, n. 1, p. 102-133, dez. 2023.

Res Severa Verum Gaudium

Vontade de Saber. Trata-se de um modo de sujeição marcado por *savoir-faire*, por uma arte de adequação de si a um modelo de temperança (Foucault, 2020b, p. 110).

A grande preocupação dos gregos em relação aos prazeres não estava associada aos atos considerados em si mesmos, nem ao desejo que os suscitava, mas sim ao grau de influência que o desejo da prática de tais atos possuía sobre a alma do indivíduo (Foucault, 2020b, p. 54). Constituíam-se, nesse sentido, uma análise das transformações nele provocadas pelos prazeres ou a expectativa deles. Disso se conclui que não havia um juízo de valoração negativa a respeito dos atos sexuais e dos desejos em si mesmos (Foucault, 2020b, p. 59). Eles só se tornavam problemáticos quando guiados por um princípio de imoderação, de intemperança (Foucault, 2020b, p. 54-5). Assim, sendo o ato sexual natural, ele só poderia ser ruim caso a natureza que o norteou fosse ela mesma má, isto é, contrária ou que desafiasse a lei imposta pela razão (Foucault, 2020b, p. 60-1).

Há três aspectos que são levados em consideração quando se analisa essa conformidade à razão, essa conveniência dos atos sexuais ao princípio racional correto. São eles a necessidade, o momento e o status (Foucault, 2020b, p. 64-5). Em primeiro lugar, o juízo de necessidade diz respeito a um princípio de satisfação do desejo que deve impelir o indivíduo a buscar os *aphrodisia* (Foucault, 2020b, p. 66-7). Atender aos próprios desejos é, assim, natural e desejável. O que deve ser evitado é a provocação, pelo indivíduo, de seus desejos, que deveriam surgir e deles deveria se fruir naturalmente (Foucault, 2020b, p. 67-8). Em consonância com isso, o atendimento ao momento, à ocasião adequada, ao *kairós* (καῖρός), diz respeito à adequação do tempo de realização do ato sexual ao tempo da vida do próprio indivíduo, às estações do ano e aos horários do dia, de modo a não obstar nem prejudicar o desenvolvimento de outras atividades (Foucault, 2020b, p. 70-1). E essas atividades tanto mais obstarão, tanto mais exigirão controle da sexualidade, quanto mais nobre o jaez de seu praticante: tal é o princípio do status, que suscita os mais estreitos cuidados de si aos mais elevados dos indivíduos (Foucault, 2020b, p. 72-4). O princípio subjacente é, portanto, o de que é preciso um grande domínio de si para que seja possível prosperar e realizar grandes feitos. Afinal, dominar a si significa ser capaz, acreditava-se, de comandar também a própria casa e a polis, atividades estas isomórficas e que demandavam o mesmo tipo de virtude que o domínio de si (Foucault, 2020b, p. 91). Uma moral, portanto, individualizada, uma vez determinada conforme a qualidade e a potencialidade de cada um (Foucault, 2020b, p. 75).

Esse domínio de si assume a forma de uma técnica ativa de vigilância e dominação dos próprios desejos que transcende um simples estado moral de bom cidadão, envolvendo o

uso adequado dos prazeres mediante uma atitude (*eukrateia*) de controle racional (Foucault, 2020b, p.76-7). Essa atitude, evidentemente, demanda um esforço e um exercício (Foucault, 2020b, p. 87), bem como um regime dietético (Foucault, 2020b, p. 135) do sujeito, justamente porque essa relação de si consigo, com seus próprios prazeres, é constituída como relação agonística, isto é, como relação que assume forma de batalha contra os próprios impulsos, que nada mais são que parte de si (Foucault, 2020b, p. 78-81). Nesse combate, não há a vitória definitiva, fruto da supressão completa do desejo, mas apenas um estado vencedor de controle e moderação nos impulsos (Foucault, 2020b, p. 83), ou de derrota e perda da liberdade, tornando o indivíduo escravo de seus desejos (Foucault, 2020b, p. 95). A não liberdade daquele que é derrotado por suas pulsões vai além de um estado geral de intemperança, que o transforma em sujeito passivo, feminizado (Foucault, 2020b, p. 101-2). Trata-se também do pretexto político pelo qual ele é subjugado como indivíduo virtuoso e senhor de si (Foucault, 2020b, p. 96-9).

Em resumo, a experiência grega dos *aphrodisia* é um movimento de estabelecimento de um padrão estético a ser seguido por meio da criação por si e para si de modos de conduta amplos e variados, mas que visam, em geral, ao controle e ao domínio dos próprios desejos, possibilitando uma fruição plena da própria liberdade e da obediência à natureza verdadeira do ser humano (Foucault, 2020b, p. 111-2). Não se trata, para a fruição dos prazeres sexuais, da demarcação entre atos permitidos e proibidos, mas sim de padrões de variação contínua, segundo os quais frequência e intensidade adequadas dos atos serão maiores ou menores a depender de diversas circunstâncias, acima descritas. Não se trata, então, de rotular os atos como bons ou maus em si mesmos, mas sim os modular conforme tais fatores externos (Foucault, 2020b, p. 144).

Ainda que afastada a hipótese da interdição geral, é errôneo pensar que o julgamento dos gregos a respeito do ato sexual fosse de todo positivo e despreocupado (Foucault, 2020b, p. 153). Seja pela força e violência irreprimíveis e impassíveis de dominação típicas do ato (Foucault, 2020b, p. 158), seja pela economia de dispêndio envolvida na expulsão do sêmen, tido como parte essencial do princípio vital que mantém o ser vivo (Foucault, 2020b, p. 160, 162), seja pela solenidade do ato sexual, decorrente do fato de ser o momento em que o indivíduo toca a eternidade, porque imortaliza a espécie com a procriação (Foucault, 2020b, p. 164-5). Por esses fatores que tornam o ato sexual um momento relevante para a constituição ética do indivíduo, a sexualidade era, para os gregos, um âmbito privilegiado de uma arte de si que visava a tornar, a partir de uma economia de prazeres, o indivíduo melhor e mais dono de

Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 102-133, dez. 2023.

si (Foucault, 2020b, p. 169), e também de suas posses, como sua esposa, sobre a qual seu domínio era demarcado por uma modalidade específica de fidelidade conjugal mútua (Foucault, 2020b, p. 185-6).

Em relação à fidelidade, deve ser feita a ressalva de que ela não deve ser entendida, no caso daquela do homem para com a mulher, como tendo seu aspecto primordial consistindo na abstinência sexual em relação a outras que não a esposa. Na verdade, trata-se muito mais da manutenção da posição de relativo privilégio da mulher, que será ali cuidada como um objeto de prazer e desejo, dentro do âmbito possessório do homem, não devendo ser eventualmente ameaçada pela concorrência de outras por atenção, afeto e sustento pelo homem (Foucault, 2020b, p. 200), que exercerá uma função, politicamente regulada, de governo permanente sobre sua esposa (Foucault, 2020b, p. 202-4, 216). Nesse sentido, a fidelidade conjugal não consiste num dever pessoal mútuo, depreendido do respeito ou do afeto entre os parceiros. Tampouco se pode entendê-la como simétrica, como uma espécie de engajamento mútuo para um fim comum (Foucault, 2020b, p. 206). Ela diz respeito, com efeito, à manutenção de uma estrutura familiar voltada à reprodução da cidade.

Foucault, nesse momento, tangencia uma noção materialista ao pôr em questão como uma economia de si e, por extensão, uma economia no trato da casa (οἶκος), constituiria algo benéfico à cidade. Sendo o poder sobre si, sobre a casa e a família e, ainda, sobre a cidade, isomórficos, um indivíduo com domínio de si é perfeitamente empregável nas funções reprodutivas da polis (Foucault, 2020b, p. 187-8). Assim sendo, a ética dos prazeres cumpre um notável papel de reprodução da estrutura social grega, na medida em que condiciona indivíduos a papéis socialmente úteis que, em última instância, refletem necessidades estruturais materialmente determinadas, e que se organizam, em cada família, em torno da gestão dos recursos da casa (Foucault, 2020b, p. 192-3): eis a etimologia de “economia”.

A organização da vida íntima no âmbito da casa, a divisão sexual e familiar do trabalho, são legitimados teologicamente, atribuindo-se aos deuses a intenção de que assim o fosse, em razão das diferenças biológicas entre cada sexo (Foucault, 2020b, p. 193). A reiteração no desempenho desses papéis, isto é, em serem seguidos tais preceitos laborais domésticos, constitui uma habitualidade e uma lei, um nomos (νόμος), sendo o ato em conformidade a elas chamado de belo (Foucault, 2020b, p. 194), isto é, valorado socialmente de forma positiva. Assim sendo, casamento bom, família boa, é uma casa onde o nomos é cumprido, de modo a beneficiar a polis (Foucault, 2020b, p. 204), nunca de maneira descolada de uma ética socioindividual de dominação masculina (Foucault, 2020b, p. 224).

Apesar dessa dinâmica notadamente heterossexual do ordenamento familiar, é digna de nota a presença da “bissexualidade” grega. O termo encontra-se entre aspas porque só pode ser entendido no seu sentido mais geral, de atração pelos dois sexos, que poderiam ser, de maneira mais ou menos livre, escolhidos pelos jovens. Em linhas gerais, porém, não se entendia essa estrutura desejante como um duplo, como uma ordem ambivalente, como um jogo de escolha entre dois objetos totalmente diferentes (Foucault, 2020b, p. 233). A diferença, nesse contexto, é inserida num jogo de identidade, em que a escolha de “gênero” era questão de gosto num contínuo de elementos similares (Foucault, 2020b, p. 235).

Dentro desse contexto, a tal “homossexualidade” grega, englobada conceitualmente pela bissexualidade, não deve ser considerada como uma forma específica de sexualidade a ser tolerada, mas sim uma parte não singularizada das práticas libidinais comuns à época. A questão, então, é saber como e quando os dispositivos de prazer entre homens passam a ser problematizados (Foucault, 2020b, p. 236-7).

Essa problematização se dará, diz Foucault, num âmbito especial de incidência, que é o afeto sexual entre indivíduos de faixas etárias distintas, a que chama “classes de idades” (Foucault, 2020b, p. 239). Nesse tipo de relação, há uma topologia aberta, no sentido de que não há um lado “de fora”, do marido, que se ocuparia de afazeres públicos, em oposição ao “de dentro”, da mulher que cuida da casa (Foucault, 2020b, p. 243). Trata-se de um jogo de ensinamento, da formação de um igual e livre, que desde jovem será ensinado e conduzido ao caminho da virtude (Foucault, 2020b, p. 244), sem que deixe, porém, de ser um importante objeto de prazer (Foucault, 2020b, p. 245). Uma problemática surge, então, no quão jovem deve ser o amado, em uma faixa delimitada de maneira mais ou menos rígida entre um limite mínimo, abaixo do qual ele não está pronto para receber esse afeto-ensinamento, e um limite máximo, acima do qual tal tratamento perde seu sentido (Foucault, 2020b, p. 246).

Todavia, muito mais relevante do que a delimitação etária dessa relação é o modo como ela é concebida como um Eros ainda não pensado para a ética do casamento (Foucault, 2020b, p. 249). Em relação aos jovens, há toda uma preocupação em relação à nutrição de afetos verdadeiros entre eles e os parceiros mais velhos (Foucault, 2020b, p. 248), bem como uma estética própria ao modo como eles deveriam ser respeitosamente colocados na posição de objetos de desejo (Foucault, 2020b, p. 247). Enquanto no matrimônio se constitui uma estrutura material e institucional rígida, na *philia pederástica* encontra-se um jogo aberto cuja preocupação central será sobre a relação em si mesma, isto é, seu conteúdo, e não sua forma (Foucault, 2020b, p. 249). Neste jogo, o jovem, ainda que sexual e politicamente passivo da

Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 102-133, dez. 2023.

relação, é colocado como um sujeito cujo domínio de si é foco dessa ética de prazeres (Foucault, 2020b, p. 250), e sobre o qual recairão sistemas de apreciação vinculados à honra e à vergonha (Foucault, 2020b, p. 252).

O fator mais importante da ética dos prazeres na relação homossexual grega é, sem dúvidas, o isomorfismo homossexual (Foucault, 2020b, p. 263), em que o papel de dominação, penetração, imposição de si, deve corresponder à posição social relativa mais elevada (Foucault, 2020b, p. 264). E, se para a relação sexual importavam os papéis cívico-políticos, também para a polis era relevante que os indivíduos em torno dos quais se acumulariam posições de autoridade não fossem meros objetos de prazer, mas sim sujeitos desde cedo, ainda que exercessem o papel passivo durante os ensinamentos que recebiam (Foucault, 2020b, p. 268). Por tal razão, a prostituição masculina, reificação completa de si, ensejava um impedimento para que o jovem viesse a, mais tarde, exercer alguma função pública (Foucault, 2020b, p. 267).

Ser dominado sexualmente e ser dominante na vida pública eram, no contexto da Grécia Clássica, atividades (isto é, passividade e atividade, respectivamente) incompatíveis (Foucault, 2020b, p. 269). Por isso que, durante as relações sexuais entre jovem e adulto, aquele não poderia conceber sua posição de passividade senão como um estágio temporário de seu desenvolvimento como cidadão (Foucault, 2020b, p. 270-1), e o prazer que eventualmente sentirá não deve ser outro que o decorrente do afeto e da admiração por seu parceiro, mais cedendo a ele do que propriamente querendo a relação (Foucault, 2020b, p. 274).

Nesse movimento de cessão do próprio corpo a um mestre, um aspecto bastante relevante é a relação que se desenrola no sentido de se acessar uma verdade, a saber, a verdade sobre o amor (Foucault, 2020b, p. 281). É preciso, para uns, como Aristófanes, saber quem é digno de ser amado. Para outros, como Sócrates e Platão, o que mais importa é conhecer o amor em si mesmo (Foucault, 2020b, p. 286), que seria um reflexo do supremo bem, situado no mundo inteligível, o que teria como consequência um ser do verdadeiro amor ligado à alma do amado, não ao seu corpo sensível (Foucault, 2020b, p. 292). O corpo por sua vez, seria mero meio que se atravessa rumo à descoberta da verdade (Foucault, 2020b, p. 293), tanto pelo amante, quanto pelo amado, este que também é sujeito, que também ama (Foucault, 2020b, p. 294-5), e que deve descobrir em si, como um trabalho ético, a verdade de seu amor (Foucault, 2020b, p. 298).

Neste trabalho ético, o que será realizado é a luta consigo contra pulsões e apetites inferiores, em oposição ao amor verdadeiro e sublime, ao qual servirá, em seu máximo rigor,

todo o jogo acima descrito de disciplina e controle, isto é, de técnicas de si, jogo este que permitirá ao indivíduo buscar a verdade de seu amor, e fazer com que seus prazeres a ele sirvam (Foucault, 2020b, p. 299-300).

Vemos, portanto, que o amor homossexual, visto como aquele capaz de ser o mais elevado, longe de ser objeto de interditos, é âmbito privilegiado de incidência de problematização moral, não por ser condenado, mas sim porque sobejamente valorizado, desde que de acordo com os mais elevados padrões de estilização ético-estética da época (Foucault, 2020b, p. 301).

Em suma, o que O uso dos prazeres visa demonstrar é que a austeridade, a dominação de si e todas essas condutas éticas que constituem técnicas distintas de tratar os próprios prazeres, já datam de muito mais cedo que a assim chamada “moral judaico-cristã”, bem como de antes do estoicismo tardio. Também é digno de nota que, longe desse conjunto de valores constituir um sistema de interditos e proibições à atividade afetivo-sexual, a ética analisada apresenta uma série não monolítica de balizamentos práticos para o trato saudável dos próprios prazeres, do vínculo salutar consigo e com a própria libido (Foucault, 2020b, p. 307-8). Evidentemente, essa ética passará por significativas transformações nos séculos seguintes (Foucault, 2020b, p. 309-11), o que será analisado na sequência da obra de Foucault.

3 O CUIDADO DE SI E A “DOBRA” ÉTICA

Foucault dará continuidade a seu trabalho genealógico do desejo e do discurso da sexualidade passando para um período seguinte na história: o estoicismo tardio. Prescindindo de introdução, já que se trata, dessa vez sem rupturas evidentes, da continuação do volume anterior de sua obra, o autor inicia seu texto falando sobre a visão de Artemidoro sobre os sonhos, o único que expõe sistematicamente os atos sexuais, valorando-os indiretamente conforme “esquemas de apreciação” (Foucault, 2020c, p. 7).

O método utilizado era a onirocrisia, isto é, o estudo e a interpretação dos sonhos. Não se trata de uma fabulação poética, mas sim uma técnica (τέχνη) de análise (Foucault, 2020c, p. 10), que será fundada em uma ampla coleta investigativa sobre modos de agir e desejar geralmente aceitos no contexto da sociabilidade de sua época (Foucault, 2020c, p. 13), e que se destinará a todo sujeito que sonha. Assim, o sonho é, em certo sentido, democrático,

porque acontece com qualquer indivíduo, independentemente de seu sexo, de sua origem ou posição social (Foucault, 2020c, p. 9).

Importante notar que, baseada em princípios de aceitação coletiva, a obra de Artemidoro não se propõe a ser um texto normativo, isto é, de prescrição moral. Ao contrário, ela se destina a orientar o sujeito no sentido de verificar a conformidade de seu sonho a valorações sociais gerais já dadas (Foucault, 2020c, p. 14).

Há naturezas distintas nos sonhos: eles podem dizer respeito a uma previsão de um futuro próximo, falando sobre o mundo e o desenrolar do tempo. Trata-se de um sonho da ordem do ser, não diretamente, ou ao menos não necessariamente, relacionado ao sujeito que sonha. Por outro lado, pode também dizer respeito à alma, a seus movimentos e aquilo que ela deseja, ou melhor, aquilo que o próprio sonho a fará desejar, colocando-a em um movimento (Foucault, 2020c, p. 15). É nessa noção de sonho como algo que põe a alma em movimento que podemos entendê-lo como um devir (devenir), no sentido deleuze-guattariano do termo. Porque devir significa uma emissão de partículas que coloca parte de seu objeto numa zona de vizinhança com um outro, pronto para transformá-lo, pronto para fazê-lo ser outro (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 67). Tal o é com o sonho, com o delírio, que coloca a alma em proximidade com algo que ela ainda não é, mas virá a ser, e que deseja (Foucault, 2020c, p. 16).

Há, porém, sonhos que podem ser interpretados sem grandes dificuldades, no sentido de que seu objeto coincide com seu efeito ou sua previsão no mundo real. São chamados de sonhos teomáticos. Por outro lado, há aqueles alegóricos, que simbolizam determinado estado ou acontecimento, mas de maneira indireta. É neles, e na sua diferenciação em relação aos outros, que reside o trabalho do intérprete. Para a maior parte das pessoas, sobretudo para as mais virtuosas, para quem os deuses falam diretamente, eles serão explícitos e óbvios, seguidos de uma rápida realização, enquanto para aqueles capazes de interpretar e compreender o próprio sonho, serão sutis e simbólicos (Foucault, 2020c, p. 16-9).

As interpretações dos sonhos se farão por meio de analogias, seja pela natureza dos elementos do sonho, seja por seu valor, isto é, se o sonho trata de imagens positivas ou negativas sobre o futuro, o que cabe ao intérprete decifrar, com base na adequação daquilo que foi sonhado à lei, ao costume, às normas práticas de prudência (Foucault, 2020c, p. 20-1). Em relação a essa conformidade, quanto aos atos sexuais, Artemidoro distingue (i) atos conformes à lei, (ii) atos contrários a ela e (iii) atos contrários à natureza (Foucault, 2020c, p. 23), a depender de uma sistematização mais ou menos geral de equivalência entre o valor

prognóstico, isto é, daquilo que foi sonhado, e o valor do real que acontecerá (Foucault, 2020c, p. 29).

Importante notar que, nesses sonhos sexuais, por mais distintos que sejam, a paridade entre sonho e vida real se dá numa equivalência social da relação sexual. Longe de significarem apenas vínculos entre corpos, as relações retratadas oniricamente dizem respeito a posições sociais em que o sujeito do sonho se inserirá, e cuja posse do corpo, seu ou alheio, se identificará com posses materiais (Foucault, 2020c, p. 34). Mais do que isso, as relações dizem respeito a hierarquias sexuais, representadas ou subvertidas pela posição relativa no jogo da penetração, que será o foco quase exclusivo da análise de Artemidoro, e cuja valoração será, como vimos em relação aos clássicos, positiva, de superioridade, para o papel ativo, e negativa, de submissão, para o passivo (Foucault, 2020c, p. 37-8).

Em Artemidoro, percebem-se valorações sociais evidentes em torno da sexualidade, mais especificamente a masculina. E esse tom será comum a muitos pensadores da época. Não se pode, porém, confundir essas valorações, descritivas ou efetivamente normativas, com uma tentativa de prescrição geral de normas de conduta. Na verdade, assim como nos clássicos, os pensadores desse período determinavam regras de austeridade como forma de destacamento de indivíduos excepcionalmente valorosos em relação à maioria, aos comuns. Portanto, nada mais errôneo que se lhes imputar a pretensão de criar um sistema geral de normas (Foucault, 2020c, p. 52-3).

Mas há algo relevante que distingue os autores dos primeiros séculos depois de Cristo daqueles do período anterior, analisado n'O uso dos prazeres. Trata-se da atenção crescente na relação de si consigo que o sujeito deve desenvolver na observância dos movimentos de sua alma em direção ao desejo, na análise das próprias vontades e da própria libido (Foucault, 2020c, p. 53). Essa preocupação fazia parte de uma cultura de si, isto é, de uma construção social em torno da busca pelo aperfeiçoamento de si mesmo em direção a um domínio austero dos diferentes princípios que norteiam as movimentações do corpo e da alma de cada um (Foucault, 2020c, p. 56-7). Esse domínio será a marca justamente da liberdade e da racionalidade legisladora em cada um, marca da ligação do homem com a divindade (Foucault, 2020c, p. 61). Tal construção encontrará seu ápice, sua “era de ouro”, justamente no período analisado (Foucault, 2020c, p. 58). E, se as prescrições morais específicas não tinham pretensão de universalidade, o cuidado de si, ao contrário, é um dever de todo e qualquer indivíduo, independentemente de sua idade (Foucault, 2020c, p. 62-3).

O cuidado de si não se institui como uma mera percepção de si como um ser imperfeito, mas sim como uma espécie de subjetivação em torno da constatação de males, de falhas na alma que devem ser tratadas a fim de se curá-las, por si mesmo ou por um terceiro para tal competente (Foucault, 2020c, p. 74). Nesse sentido, impõem-se sobre o sujeito regimes mais ou menos severos de controle e constrição de si e dos próprios prazeres (Foucault, 2020c, p. 75-7), e também regimes de exame da alma, exame de consciência que permitem a descoberta de uma verdade de si (Foucault, 2020c, p. 78). Mas essa análise pormenorizada de si não serve para, em se achando essa verdade, transformar esse saber em culpa (Foucault, 2020c, p. 80), fazer a consciência (*Gewissen*) devir má-consciência (*schlechtes Gewissen*), como é o entendimento de Nietzsche (2009, II, §1, 2005, §231) acerca do que mais tarde se consolidaria como a lógica da má-consciência cristã (Deleuze, 2018, p. 145-9, 152; Tranjan, 2022a, p. 39-41). Ao contrário, ela se propõe apenas a filtrar aquilo que deve continuar daquilo que deve, como comportamento, ato ou desejo, ser evitado (Foucault, 2020c, p. 81).

Contrapondo-se à ideia de que essa intensificação do cuidado de si corresponderia a uma ampliação do individualismo (Foucault, 2020c, p. 54), Foucault demonstra que o cuidado de si na verdade constituía uma prática social, inclusive relativamente institucionalizada e hierarquizada em escolas e comunidades com esse fim (Foucault, 2020c, p. 67), mas que também se generalizava para orientações e conselhos corriqueiros em relações familiares e amicais como um todo (Foucault, 2020c, p. 68). Assim, o cuidado de si acabou servindo, na verdade, como motivo para intensificação das relações sociais (Foucault, 2020c, p. 69).

Como objetivo geral das práticas e técnicas de si, Foucault coloca a conversão a si. Ela significa um voltar-se a si mesmo do indivíduo, uma atenção especial dada a si no sentido de buscar o fim último de seu modo de vida, fora de qualquer sujeição e dependência, sendo dono, possuidor exclusivo de si. Para Foucault, essa potestas sui, que permite ao sujeito gozar de si mesmo plenamente, o constitui como um *sui iuris*, isto é, como um sujeito de direito (Foucault, 2020c, p. 83-4). Eis o ponto nevrálgico da análise foucaultiana da subjetividade jurídica. É ao dominar a si que o indivíduo pode fazer de si um objeto de prazer para si mesmo, é o que o permite usufruir do próprio corpo e da própria alma em sua plenitude, inexpugnável perante todo e qualquer fenômeno externo (Foucault, 2020c, p. 85). O indivíduo é dono de si, dono do próprio desejo e do próprio corpo, na medida em que se constitui em torno de uma subjetividade moral. Para Foucault (2020c, p. 86), o sujeito de direito é um sujeito de desejo.

É assaz sutil, e por isso mesmo bastante interessante, o paralelismo entre tal concepção de subjetividade jurídica e aquela formulada pelo filósofo soviético do direito Eviguiéni Pachukanis (2017, p. 120-6). Tanto em um quanto em outro, o sujeito de direito é um indivíduo idealmente racional, com cuja racionalidade tomará conta de si mesmo no uso do próprio corpo. Esse corpo, indissociável da razão que o conduz, será utilizado para a participação na vida civil e política. Em especial, nota Pachukanis, na compra e venda de mercadorias, incluindo o próprio corpo utilizado como força de trabalho. Com isso, entende-se que o direito não é mero adendo superestrutural de garantia das relações de produção, mas sim seu elemento constitutivo, porque via de mediação de tais relações sociais. O contrato de trabalho, os direitos reais, o instrumento de compra e venda são as vias pelas quais se estabelece o modo de produção capitalista, marcado pela troca de mercadorias, pela propriedade privada assegurada pelo direito dos meios de produção e pelo valor-trabalho como mercadoria central. Se na Grécia essa subjetividade jurídica que constitui sujeitos livres para a posse do próprio corpo era adstrita aos cidadãos, é porque as formas nascentes de comércio também não se generalizavam como na rede universal, na coleção infinita de mercadorias que é o capitalismo (Marx, 2017, p. 113; Tranjan, 2022b, p. 76, 79-81).

Nessa transição para o cuidado e a posse de si, alguns valores clássicos são transformados. O casamento, compreendido como um modo de vida, mais que o simples matrimônio (Foucault, 2020c, p. 101), passa a ser cada vez mais uma questão pública (Foucault, 2020c, p. 94). A experiência existencial a dois é um modelo que vem a ser generalizado para a sociedade como um todo (Foucault, 2020c, p. 96), e a rede de obrigações a ele vinculada passa a ser compartilhada entre marido e mulher, não mais sendo uma questão apenas da vida pública do homem (Foucault, 2020c, p. 99), isolando, de certa forma, o casal da vida social (Foucault, 2020c, p. 101), e relativizando a importância do cuidado do oikos (οἶκος), isto é, da casa, como fim primordial do casamento, dando lugar a uma cada vez mais relevante relação entre parceiros afetivo-sexuais (Foucault, 2020c, p. 104).

No campo político, a ética de si apresenta, também, uma diferenciação em relação à do período anterior. Enquanto na Idade Clássica o poder sobre si era isomorfo e estreitamente vinculado a um poder exercido sobre os outros, no Período Helenístico a vinculação entre o sujeito ético e seu status cívico torna-se complexa (Foucault, 2020c, p. 110): ao mesmo tempo em que os vínculos à posição social se intensificam para dar conta de um amplo conjunto de posições burocráticas, o jogo do cuidado de si é interiorizado e afastado de elementos políticos diretos, já que se trata de uma dobra do sujeito a si próprio (Foucault, 2020c, p. 111).

A aparente contradição é resolvida com a ideia de que essa ética de si habilita o indivíduo para exercer funções, independentemente de quais sejam, na vida pública. À complexidade e à diversidade dos cargos públicos nesse período pode-se atender justamente com sujeitos que se dominem independentemente da função específica que exercerão (Foucault, 2020c, p. 112), e tanto maiores a virtude e a racionalidade que devem demonstrar quanto maiores os desafios que se lhes impõem (Foucault, 2020c, p. 115).

Assim, dando conta de uma série de novas demandas públicas, políticas e matrimoniais, o sujeito se constitui agora não no isomorfismo da superioridade em relação a si, em relação à esposa e em relação aos outros, mas sim num enquadramento de si numa realidade social mais complexa, marcada por uma espécie de coexistência, tanto em casa quanto na vida pública (Foucault, 2020c, p. 122-3). O casamento não mais constituirá a mera marca da superioridade do homem, mas sim uma espécie de unidade ética entre ele e sua esposa (Foucault, 2020c, p. 203), marcada por um vínculo de afeto e desejo.

No contexto do casamento, Foucault descreve a formação gradual de uma moral de constrição do sexo ao seu âmbito, transformado no único de desenvolvimento legítimo e aceitável dos aphrodisia (Foucault, 2020c, p. 213). A vedação a amantes e a condenação do adultério, visto como falta grave para com o cônjuge, mas também como signo de impureza, passam a ser uma preocupação enfática (Foucault, 2020c, p. 214-5), tanto para o homem quanto para a mulher. Forma-se uma fidelidade conjugal simétrica e recíproca, justificada em termos de lealdade (Foucault, 2020c, p. 218-9), ainda que o homem siga como elemento dominante da relação (Foucault, 2020c, p. 215-6).

No que diz respeito à regulação da atividade sexual, veremos nesse período uma série de recomendações, da ordem de uma economia do dispêndio de fluidos e energia, do cuidado com o corpo, com a adequação da intensidade, da frequência, dos momentos, descritos longamente e constituintes de um jogo de perpétua atenção a si (Foucault, 2020c, p. 131-64). Para nossa investigação, muito mais relevante que a atuação do corpo é a da alma. Ela deverá ser vigilante, enquadrar-se num sistema de adequação ao que é saudável para o corpo. Nesse sentido, diz-se que a alma, ao contrário do que se via nos textos clássicos, serve ao corpo, não é por ele servida (Foucault, 2020c, p. 165). Mas com isso não se deve, de maneira nenhuma, entender que o corpo e seus movimentos sejam soberanos em relação à racionalidade, mas sim que esta deve regular o indivíduo em direção àquilo que é mais salutar a ele, àquilo que é mais benéfico à saúde (Foucault, 2020c, p. 167).

Para essa percepção, numa investigação de si, a alma novamente se encontrará num jogo de verdade, a fim de descobrir a verdade sobre ela própria e sobre o corpo e, com isso,

satisfazer suas necessidades e estabelecer os hábitos necessários para seu pleno desenvolvimento (Foucault, 2020c, p. 176) e para o respeito à natureza e a si como indivíduo racional (Foucault, 2020c, p. 230). No âmbito do casamento, isso significa não “tratar a mulher como amante”, isto é, não exagerar na devassidão dos prazeres de modo que se percam de vista os fins últimos da união, a procriação (Foucault, 2020c, p. 220-1) e a constituição de uma vida em comum (Foucault, 2020c, p. 224), não o prazer (Foucault, 2020c, p. 223), ainda que esse prazer seja um meio e um motor para o desenvolvimento de sentimentos de afeto, amor e amizade (Foucault, 2020c, p. 260), num amor duplo, mútuo, mesmo nas relações pederásticas (Foucault, 2020c, p. 261), nas quais desaparecerá aos poucos o aspecto agonístico da luta pela superioridade na penetração (Foucault, 2020c, p. 262). Deve-se fazer a ressalva, porém, de que a falta de diferenciação entre os indivíduos do mesmo sexo que se envolvem afetivo-sexualmente seja vista como uma lacuna, uma limitação à natureza do vínculo, que passa a ser secundária, em diversas narrativas, em relação ao amor heterossexual (Foucault, 2020c, p. 285).

Outra luta surgirá, como parte de uma longa série aqui já analisada, de lutas consigo mesmo. Trata-se da resistência aos mais fortes impulsos a fim de conservar a virgindade, como forma de um amor profundo e verdadeiro, que tomará a forma de uma renúncia. Relação de si consigo, mas que é motivada e destinada também ao outro, para quem – e até mesmo de quem, até o casamento – se reserva, guardando a própria pureza até o momento adequado (Foucault, 2020c, p. 287-8).

Desta maneira, percebe-se na época imperial, isto é, no período dos dois primeiros séculos de nossa era, uma crescente austeridade (Foucault, 2020c, p. 295), por muitos considerada o prenúncio da rigorosa moral cristã (Foucault, 2020c, p. 296-7). Entretanto, deve-se ter em mente que os paradigmas do período clássico já eram marcados por um rigor similar, que não por isso anunciava propriamente o desenvolvimento da pastoral (Foucault, 2020c, p. 297-8). Mas essa continuidade entre os dois períodos da civilização grega analisados em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* não pode ser apontada cegamente, sem uma série de ressalvas, quais sejam (i) o aumento da preocupação em relação aos efeitos do sexo para a saúde do corpo, (ii) a valorização do vínculo conjugal como união duradoura de almas com obrigações recíprocas, e (iii) a visão das relações homoafetivas como portadoras de uma falha, uma limitação inerente. (Foucault, 2020c, p. 298-9).

Em razão disso, o cuidado de si surge como uma doutrina focada na busca do indivíduo, frequentemente dirigida por um terceiro, para cobrir as lacunas que lhe são

Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 102-133, dez. 2023.

inerentes, graças a sua natureza, a fim de superar suas falhas naturais e sua fragilidade perante os perigos do ato sexual, mais do que se aperfeiçoar como sujeito que exerce seu poder sobre si e sobre os outros (Foucault, 2020c, p. 299). Mas esse risco do ato sexual não faz dele, ao contrário do que se verá adiante, um mal em si mesmo, mas sim apenas um objeto sobre o qual toda a vigilância é necessária para que se mantenha e garanta a posse de si (Foucault, 2020c, p. 300). Isso se realizará através de uma hermenêutica de si, de uma descoberta, pelo indivíduo, da verdade que nele próprio reside, realizando-se eticamente como sujeito de direito, racional e pleno possuidor de si (Foucault, 2020c, p. 301).

CONCLUSÃO

Ao longo da trajetória teórica aqui percorrida, foi possível constatar algumas peculiaridades da obra de Foucault que, à guisa de conclusão, merecem ser destacadas como as teses aqui levantadas.

Em primeiro lugar, ficou claro que as formas éticas de subjetividade estudadas por Foucault necessariamente se conectam com instituições e dispositivos de poder que apresentam o discurso como um de seus mecanismos principais de operação. Assim, arqueologia dos saberes, genealogia do poder e estudo da ética do cuidado de si conectam-se como três elementos complementares de um todo que pode ser entendido como a verdade das formas sociais. Nessa leitura conjunta das três fases da obra de Foucault, afasta-se a hipótese de entendimento em que sua genealogia dos discursos e mecanismos de poder se oporia a um estudo das operações econômicas que os perpassam, nem que seus regimes de subjetivação não se conectem com tais formas de dominação e exploração apenas porque se compreendem os fluxos relacionais de poder no próprio exercício de tais formas sociais.

Em segundo, destacamos que o ponto de maior relevância para o direito no estudo de tais obras é a subjetividade jurídica, ainda que, na leitura foucaultiana, não seja exatamente um fenômeno contemporâneo, como o é na obra de Pachukanis. Tal como o próprio direito, que funciona como uma dobra, a da imposição ético-normativa de si para si. É como sujeito desejante e dono do próprio corpo e da própria vontade que o indivíduo é transformado em sujeito de direitos, a quem corresponde liberdade para seguir a própria vida como melhor lhe convier dentro da lei, e responsabilidade moral e jurídica pelos atos que pratica – em especial seu âmago, a compra e venda de mercadorias.

Por fim, nesse contexto da potestas sui, foi possível perceber um paralelismo importante entre Foucault e autores marxistas, como Althusser e Balibar, em sua percepção

crítica: tanto em um caso quanto no outro, percebe-se que o regime jurídico de subjetivação não é uma liberdade plena para indivíduos totalmente autônomos. Ambos percebem, à própria maneira, que ser sujeito é fazer passar como sua própria *voluntas* aquilo que na verdade é construído por poderes diversos que tecem, com discursos e saberes, um jogo de incentivos e interditos para esse exercício de liberdade.

Assim, em Foucault, o sujeito de direito é um sujeito de desejo, mas que esse desejo seja realmente seu, dificilmente se pode efetivamente afirmar. A ideia lacaniana de que o desejo é o desejo do outro, tanto na acepção de que o outro é desejado, como de que seu desejo é tomado emprestado (Safatle, 2023, p. 35-6), aplica-se de maneira precisa ao que pode ser compreendido no edifício teórico foucaultiano: o fluxo de desejo, é produto de toda sorte de liames com os mecanismos de poder em que o sujeito, na sua própria constituição, é inserido, e pelos quais é formado. Assim, seu horizonte de entendimento e desejo sobre o mundo, exercitado numa ética de si, é uma forma de representação de suas relações sociais, pautadas por toda uma micropolítica de desejo e poder, e que reflete formas sociais amplas, macroscópicas.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *On the Reproduction of Capitalism*. London: Verso Books, 2014.
- ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. *Crítica Marxista*, Rio de Janeiro, v. 20, p. 9-48, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. 1. ed. Rio de Janeiro: Da Vinci, 2023.
- BRAZIL, L. G. Poder e violência nos pensamentos de Hannah Arendt e Walter Benjamin. *Virtuajus*, Belo Horizonte, v. 8, n. 14, p. 125-140, 12 jun. 2023. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1678-3425.2023v8n14p125-140>. Acesso em: 15 dez. 2023.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, v. 3. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, v. 4. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012b.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*: curso no Collège de France (1979-1980). São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*: curso no Collège de France (1972-1973). São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*: curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020c.

LACAN, Jacques. *O seminário*: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MACEDO JR., Ronaldo Porto. *Curso de filosofia política*: do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. v. 1. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PACHUKANIS, Eviguiéni. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

TRANJAN, Alexandre de Lima Castro. As linhas de fuga de Friedrich Nietzsche. *Occursus – revista de filosofia*. Fortaleza, v. 7, n. 1, p. 33-46, fev. 2023. Disponível em <http://seer.uece.br/?journal=Occursos&page=article&op=view&path%5B%5D=4327>. Acesso em: 16 dez. 2023.

TRANJAN, Alexandre de Lima Castro (2022b). O Estado como forma política da esquizofrenia capitalista: uma leitura de Mascaró a partir de Deleuze e Guattari. *Res Severa Verum Gaudium*. Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 73-96, mai. 2022. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/resseveraverumgaudium/article/view/121442>. Acesso em: 16 dez. 2023.

TRANJAN, Alexandre de Lima Castro. Law, Values and State: The Fundaments of Derivation Theories. *Kultura i Wartości*, n. 34, p. 85-104, fev. 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2022.34.85-104>. Acesso em: 12 dez. 2023.

TRANJAN, Alexandre de Lima Castro. Saber-poder, discurso e ideologia: uma discussão entre Foucault e Althusser. *Revista Diálogos*, v. 11, n. 1, p. 85-102, jan./abr. 2023. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/revdia/article/view/15019>. Acesso em: 15 dez. 2023.

ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

