

**ENTRE AUTONOMIA E HETERONOMIA:  
PARA UMA CONCEPÇÃO CRÍTICA DE CUIDADO DE SI  
EM MICHEL FOUCAULT**

**[BETWEEN AUTONOMY AND HETERONOMY:  
FOR A CRITICAL CONCEPTION OF CARE OF THE SELF  
IN MICHEL FOUCAULT]**

**Fernando Gimbo**

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Cariri  
Doutorando pela Universidade Federal de São Carlos

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46ID13054>

Natal, v. 25, n. 46  
Jan.-Abr. 2018, p. 59-83

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Trata-se de mostrar como a ideia de “cuidado de si” deve ser compreendida a partir de um tensionamento caracterizado por um duplo movimento: por um lado, a afirmação da autoafecção como condição do processo de subjetivação; por outro lado, a necessidade de inscrever tal *ipseidade* no quadro mais amplo das pesquisas genealógicas centradas nas práticas de assujeitamento e dominação. Com isso, o objetivo é sugerir como o problema fundamental do último e inconcluso momento da obra de Foucault é a necessidade de repensar as condições de gênese do sujeito. Para tanto, o artigo é dividido em dois momentos: primeiramente, recuperamos uma autocrítica realizada ao final da década de 70, quando, ao introduzir em suas análises o conceito de governamentalidade, Foucault une a temática do governo sobre os outros ao problema do governo de si. Em segundo lugar, analisar estrategicamente o tema da confissão (*l'aveu*) como exemplo do reconhecimento dessa dimensão autoafectiva da subjetividade dentro de relações de poder e assujeitamento. A partir disso, é possível assinalar certas consequências críticas em torno de uma certa “ética do cuidado de si” que seria própria ao pensamento foucaultiano.

**Palavras-chave:** Foucault; Cuidado de si; Genealogia; Sujeito; Crítica.

**Abstract:** This article aims to show how the idea of “care of the self” must be understood from the tension of a double movement: on the one hand, the affirmation of an auto-affection as a condition to a process of individuation. On the other hand, the need to incorporate such *ipseity* to the broader framework of genealogical research focused on the subjugation and domination practices. Thus, my goal is to suggest how the initial problem that runs through Foucault’s later works is the need to rethink the conditions of subjectivity genesis. Therefore, the article is divided into two parts: firstly, I recover Foucault’s self-criticism performed at the end of the 70s, when he introduces in his analysis the concept of governmentality. Secondly, I strategically analyze the theme of confession (*l'aveu*) as an example of recognizing this auto-affectivity dimension of subjectivity even within power relations. Finally, I point out certain possible consequences of such exposure on the theme of ethics in Foucault's thought..

**Keywords:** Foucault; Care of the self; Genealogy; Subject; Critique.

*“De que serve a liberdade  
se os livres têm que viver  
com os não-livres?”*

B. Brecht

Já é lugar comum na tradição de comentários dedicados à obra de Michel Foucault a divisão em torno de três fases sumariamente descritas como: arqueologia do saber, genealogia do poder e uma ética do cuidado de si. A publicação nos últimos anos de todos os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* abriu, concomitantemente, uma compreensão mais ampla de suas pesquisas a partir da década de 70. De certa forma, estabeleceu-se um certo consenso em torno dessa divisão tripartida de sua obra e os estudos em torno do problema da subjetivação e da ética ganharam um desenvolvimento importante para a compreensão da obra de Foucault como um todo.

Tendo isso em vista, gostaria de problematizar neste artigo a noção de “cuidado de si” enfatizando como tal noção deve ser compreendida a partir de um tensionamento caracterizado por um duplo movimento. Pois se é inegável que em suas leituras preciosas da filosofia grega e romana Foucault parece realizar um elogio em torno da possibilidade de autodeterminação do sujeito a partir de uma relação de liberdade consigo mesmo, ao mesmo tempo é preciso lembrar como tal *ipseidade* está sempre inscrita dentro do quadro mais amplo das pesquisas genealógicas anteriores centradas nas práticas de assujeitamento e dominação. Com isso, o objetivo é sugerir como o problema fundamental do último e inconcluso momento da obra de Foucault é a necessidade de repensar as condições de gênese da subjetividade através da clássica antinomia entre determinação autônoma da subjetividade e determinação heterônima por parte das forças sociais.

Isso significa dizer que uma genealogia do sujeito deverá tanto explicitar os dispositivos de saber-poder dentro dos quais o sujeito

é constituído, quanto insistir na forma de introjeção, reconhecimento e autodeterminação de certas condutas de vida por parte do mesmo sujeito. Entre assujeitamento e subjetivação é um outro conceito de subjetividade histórica que será delineado por Foucault, conceito esse que não pode ser plenamente caracterizado nem por sua autonomia originária, nem por sua heteronomia definitiva perante os dispositivos de governamentalidade.

Em vista disso, o artigo é dividido em dois momentos: primeiramente, recupero uma autocrítica realizada ao final da década de 70, quando ao introduzir em suas análises o conceito de governamentalidade Foucault une a temática do governo sobre os outros com o problema do governo de si. Em segundo lugar, analiso estrategicamente o tema da confissão (*l'aveu*) como exemplo do reconhecimento dessa dimensão autoafectiva da subjetividade mesmo dentro de relações de poder e assujeitamento. A partir disso, é possível assinalar certas consequências críticas em torno do tema do “cuidado de si” e de uma ética própria ao pensamento foucaultiano.

### **1. Em torno de uma certa autocrítica<sup>1</sup>**

Começamos lembrando como desde seu curso de 1973 – *A sociedade punitiva* – Foucault insistia que o sujeito psicológico dotado de uma consciência de si, de uma vida interior, não era uma instância fundante, mas sim um *efeito* constituído e implicado em uma teia de relações que o condicionavam. Realidade implicada e constituída, o “*eu*” deveria ser compreendido não como a ideal *arché* originária, mas sim materialmente como algo indissociável de uma *física política*:

O sujeito psicológico tal como vemos aparecer no século XIX (dado a um conhecimento possível, susceptível ao aprendizado, à formação e à cultura, ligado eventualmente a desvios patológicos e intervenções normalizantes) não é mais que o avesso dos processos de assujeitamento. O

---

<sup>1</sup> Sigo aqui algumas indicações dadas por Combes (2011, p.49-60).

sujeito psicológico nasce no ponto de encontro entre poder e corpos: este é um efeito de uma certa “*physique politique*”. (Foucault, 1989 p. 49-50)

Como rapidamente percebemos, esta perspectiva materialista e histórica de Foucault toma a tradição filosófica do *cogito* – de Descartes a Husserl – como que a contrapelo, instalando no vazio aberto pela arqueologia - em sua polêmica contra as filosofias da consciência – uma investigação genealógica que visa restituir as linhas de força que são responsáveis pela *heterogênese* da subjetividade. O que nos permite afirmar que, no que diz respeito a tal questão, arqueologia e genealogia mostram-se perfeitamente complementares. Como sintetiza Étienne Balibar (2005, p. 8) em um preciso comentário:

Acredito que na realidade o estruturalismo deu uma nova significação ao termo *crítica*, em uma relação complexa com a revolução copernicana e a genealogia nietzschiana [...] o movimento típico do estruturalismo reside na operação simultânea de desconstrução e de reconstrução do sujeito, ou melhor, a desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e a reconstrução da subjetividade como *efeito*, isto é, trata-se da passagem da subjetividade constituinte à subjetividade constituída.

Movimento que já se insinuara ao menos desde 1969 com a célebre conferência “O que é um autor?”, o certo é que o pensamento de Foucault nunca foi uma “filosofia sem sujeito”, mas sim *uma filosofia da subjetivação a partir da busca de suas condições históricas e materiais de gênese*. Distantes da certeza autoevidente e tautológica do EU=EU – anteriormente afastada pela arqueologia e sua crítica aos duplos empíricos transcendentais – surge a questão de buscar as relações de emergência de uma subjetividade implicada nos dispositivos de saber-poder:

Eu tentei sair na filosofia do sujeito fazendo a genealogia do sujeito moderno, sujeito que eu compreendo como uma realidade histórica e cultural. Isto é, como algo susceptível de transformações. Posição que é, bem entendida, muito importante do ponto de vista político. Dois modos

de proceder são possíveis para esse projeto geral. Uma das maneiras consiste em examinar as construções teóricas modernas. Nesta perspectiva, eu tentei analisar as teorias do sujeito como ser falante, vivente e trabalhador, nos séculos XVII e XVIII. Mas, podemos também apreender a questão do sujeito de maneira mais prática, a partir dos estudos das instituições que fizeram de determinados sujeitos objetos de saber e dominação: os asilos, as escolas, as prisões... (Foucault, 2001b, p. 989)

Em um livro como *As palavras e as coisas*, Foucault distanciava-se de uma filosofia da consciência mostrando – de forma muito próxima ao estruturalismo – como o sujeito encontra-se sempre barrado ou cindido, pois ele é atravessado por um *fora* que lhe determina e lhe escapa. Sujeito constituído por uma teia de relações discursivas que o vergavam e o determinavam na opacidade e espessura da linguagem, do trabalho e da vida orgânica. Ora, seguindo tal comentário de Foucault sobre sua relação crítica com a tradição da “filosofia do sujeito” não podemos afirmar que com a genealogia algo semelhante acontece, porém em outro nível?

Nesse sentido, como propõe Lemke (1997), tudo se passa como se após *Vigiar e Punir* dois projetos paralelos corresse dentro da obra de Foucault. Por um lado, uma genealogia política das técnicas de governo, desenvolvida sobretudo nos cursos de 76, 77 e 78. Por outro lado, uma genealogia do sujeito que vai desembocar em seus últimos livros sobre a história da sexualidade. A relação entre ambas as pesquisas nos é dada através do conceito de *governamentalidade* que de certa forma conjuga as duas séries de investigações: “Chamo governamentalidade o encontro entre as técnicas de dominação exercida sobre os outros e as técnicas de si” (Foucault, 2001b, p. 785). Momento decisivo de sua experiência intelectual, Foucault arma uma relação que entrelaça técnicas políticas em que o sujeito é constituído por forças que lhe assujeitam e técnicas ativas que dizem respeito à potencialidade própria ao sujeito de afetar a si mesmo, modulando sua forma de se autogovernar (Foucault, 2001b, p. 990).

Tal distinção é proposta por Foucault, primeiramente, a partir do próprio uso da palavra governar, palavra que tem, filologicamente, tanto um sentido político, quanto um sentido moral. Foucault opta por recuperar a ambivalência do termo, tal como encontrado, por exemplo, nos *Ensaio*s de Montaigne<sup>2</sup>. Nesse caso, a ação de governar conhece um duplo aspecto: tanto diz respeito “à atividade que consiste em conduzir”, quanto “à maneira pela qual conduzimos a nós mesmos, o modo pelo qual nos deixamos conduzir, a maneira pela qual somos conduzidos e pela qual, enfim, nos comportamos sob efeito de uma conduta” (Foucault, 2004, p. 196-197). Seguindo tal linha de raciocínio, Foucault define governo como “conduta” e “conduta da conduta”, isto é, tanto pela atividade através da qual formamos nossa conduta, como pelas ações que visam conduzir a conduta de outros sujeitos. Dessa interpretação sobre a arte de governar é que surge os termos *governo de si e dos outros* que marcarão seus últimos cursos.

Tal bivalência das práticas de governamentalidade é uma característica importante, pois ela complementa a questão anteriormente desenvolvida em *Vigiar e punir* e em cursos como *A sociedade punitiva*. Sobre isso, Foucault reconhece que no início da década de 70 ele insistira de forma excessiva no caráter disciplinar, ou normalizador, das técnicas de poder: “Talvez eu tenha insistido demais, quando estudei os manicômios, as prisões, etc, nas técnicas de dominação. É verdade que o que chamamos de ‘disciplina’ é algo que tem uma importância real neste tipo de instituição. Mas não é senão um aspecto da arte de governar em nossas sociedades” (Foucault, 2001b, p. 990).

Foi Muriel Combes (2011) e Manuel Mauer (2015) que mostraram de forma mais convincente como há um fio condutor que trespassa tal autocrítica. Isso porque, a partir de 1976, quando Foucault concentrar-se no problema da governamentalidade, os

---

<sup>2</sup> Para um comentário aprofundado sobre isso, ver Candiotto (2008).

dispositivos serão pensados em sua trama com *a vida*, seja a vida de um sujeito, seja a de uma população. Nesse momento de surgimento da temática do biopoder, fica claro a Foucault que não se pode pensar a subjetivação simplesmente através das análises das disciplinas e técnicas de governo. Pois, se a genealogia se define pelo primado das relações de força, *a vida de um sujeito traz como condição de gênese também sua autoafecção*, isto é, um movimento circular em que o si é capaz de se autoafetar, constituindo-se e transformando-se. Tal movimento pode ser compreendido, sugiro, como uma ipseidade própria à vida corpórea. Sem ela não conseguiríamos explicar de forma imanente o processo vital de individuação, caindo no velho dualismo hilemórfico entre forma e matéria. A descoberta de Foucault é que a genealogia do sujeito deve pressupor uma *potência de autoafecção situada* em que um indivíduo determinado por seu momento histórico se vê na iminência de assumir certas condutas, disciplinas, práticas, valores, discursos, estilo, em suma, um conjunto de ações e escolhas sobre sua própria maneira de viver que acabam por definir um *si-mesmo*.

É bastante importante sublinhar, aqui, o uso conceitual e rigoroso que Foucault faz do pronome reflexivo “si”, uso que marca como não há nenhum retorno do sujeito soberano do *cogito*. Isso porque se a subjetividade se dá como um *si*, ela pressupõe a relação consigo e com outro: “Não há necessariamente a forma de um si constituído, de um si dotado de uma identidade e de uma solidez. Mas, o que o define com certeza, é que ele possa ser o elemento de uma relação, que ele seja indissociável da relação” (Combes, 2011, p. 47). Este *si* deve ser compreendido, portanto, não como uma instância formal, egológica e universal que agiria por detrás do sujeito empírico, mas como uma *potencialidade relacional* que pressupõe uma multiplicidade afetiva anterior ao sujeito, a saber, o corpo. Uma zona de constituição da subjetividade que se encontra entremeadada com as relações de poder. Como esclarece Foucault (2001b, p. 36-37), sua “hipótese é que o indivíduo não é o dado sobre o qual se exerce o poder”, mas, “com suas características, sua



identidade, em sua sujeição a si mesmo, é o produto de relações de poder que se exercem sobre os corpos, as multiplicidades, os movimentos, os desejos, as forças”.

Nesse caso, para explicar os processos de subjetivação é preciso recorrer, também, a isso que Foucault chamou de *técnicas de si*, técnicas que permitem ao sujeito “operar um certo número de transformações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos, seus desejos, transformando de forma efetiva sua conduta” (Foucault, 2001b, p. 990). Daí a necessidade de articular, em suas análises sobre o conceito de biopoder, técnicas políticas de governo com práticas éticas pelas quais os sujeitos se dão a sua própria regra constituindo diferentes *modos de vida*.

Ora, tal articulação revela a rigorosa e crítica compreensão que Foucault tem do termo vida e de seus processos de individuação. Pois, não é possível para Foucault, ex-aluno de um filósofo como George Canguilhem, pensar uma vida que seja pura matéria amorfa, puro receptáculo para uma forma que lhe seria imposta, de fora, pelo exercício do poder. Pensar a vida exige o reconhecimento de sua *normatividade própria e interna* (Canguilhem, 1966). Afinal, a vida é sempre desde-já formada, sempre já *forma-de-vida*. Transformar a vida em um grande princípio último da realidade apenas seria recuperar uma metafísica vitalista, posição recusada pelo criticismo histórico de Foucault. A vida visada pelo biopoder é sempre uma vida entremeada com a linguagem, que age, que se transforma, que está em relação consigo mesma e com os outros, é uma vida social e individual, corpórea e cultural, temporal e espacial.

Essa precisão é importante, pois ela evita o erro comum de rebater sobre a genealogia de Foucault a ideia de uma simples relação de dominação prática entre poder e corpo, como se este nada mais fosse do que uma matéria viva e amorfa ao qual o poder determinaria plenamente. Engano comum aos comentadores e que constitui o fundo de toda leitura da obra de Foucault por parte,

por exemplo, de um rigoroso pensador como Axel Honneth (2009, p. 138):

Foucault considera o corpo humano como a verdadeira vítima do processo superior de racionalização instrumental, logo, a subjetividade viva que está sendo constantemente disciplinada e reprimida se caracteriza em primeira instância pelos movimentos vitais do corpo humano, [...] seres formáveis e manipuláveis que não oferecem resistência.

Tal comentário, que de certa forma sintetiza toda uma série de mal-entendidos sobre a genealogia como analítica do poder, recupera uma cadeia de dicotomias recusadas por Foucault em sua genealogia. Pois, caso assim fosse, existiria uma interação hilemórfica entre poder e vida em que caberia ao primeiro dar forma à segunda de maneira repressiva. Entretanto, compreender a genealogia por este viés nada mais é do que simplificá-la a partir de uma caricatura repressiva que Foucault (2010a), no mais, sempre recusou. Em nenhum lugar de sua obra Foucault define o corpo de forma autorreferente a partir da ideia de *uma matéria viva e nua em-si*<sup>3</sup>.

Quanto a isso, é possível insistir em uma distinção instrutiva da teoria dos dispositivos de Foucault proposta por Barad (2007): um dispositivo não diz respeito a uma relação *intersubjetiva de interação*, mas sim, a uma *teoria relacional da intra-ação*. Isso porque o prefixo latino “inter” expressa uma relação entre duas partes autônomas, ou dialeticamente mediadas. Já com o prefixo “intra”, estamos como que sempre dentro das relações, são elas que têm a primazia. Ou seja, quando há *inter-ação* dois entes independentes agem um sobre o outro a partir do primado da identidade. Nesse caso, a relação é exterior aos corpos. Todavia, quando uma multiplicidade de corpos *intra-agem* é exatamente dentro destas relações que o indivíduo surge e uma potência de ação se define de forma imanente e determinada pela relação: “É preciso estudar o

---

<sup>3</sup> Sobre esse ponto, v. p. ex. Pelbart (2013).

poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir da relação ela mesma, enquanto é ela que determina os elementos sobre os quais há ação” (Foucault, 1989, p.85). Sublinhe-se como é tal rigorosa posição de análise que permite a Foucault enfatizar de modo categórico: “*Le pouvoir, ça n'existe pas!*” (Foucault, 2001b, p. 302). Pensar o poder de forma unitária, como um princípio de determinação, é um contrassenso. Para a genealogia, o que há são *relações de força* que não determinam um ente, mas sim, a *potência própria aos corpos, seu pathos mais característico*. É a relação material o fato elementar do qual resulta, rigorosamente, um vir-a-ser, um atuar do poder.

Em relação a esse ponto, como nota Deleuze (2005, p. 92-95), Foucault está próximo de Spinoza e Nietzsche – não de Hobbes – porque a materialidade própria aos corpos se define por relações de força/afeto que ultrapassam a violência, ou a dominação (Foucault, 2001b, p. 1052). Aquelas não derivam destas, mas é precisamente o contrário o que ocorre. Como explica Deleuze (2005, p. 93), “a violência afeta os sujeitos e os objetos segundo a forma única da destruição”, enquanto quando pensamos simplesmente na materialidade dos corpos e em sua potência de afetar e ser afetado, enfatiza-se apenas que uma força não tem outro objeto além de outra força, isto é, trata-se de “um conjunto de ações que se induzem e respondem umas às outras” (Foucault, 2001b, p. 1052). Logo, partir das relações materiais, tal como faz a genealogia em sua “*física política*”, não é conceder nenhum primado originário e totalizante à violência e à dominação, como tantos críticos de Foucault julgarão de forma apressada e equivocada. Antes, é reconstituir, *através da história das relações materiais*, as gêneses dos processos concretos de dominação e resistência que se tramam em toda subjetivação. Em uma palavra, trata-se de partir de um viés materialista e histórico para realizar uma crítica das relações de força que articulam subjetividade e governo.

Mas se é assim, “a” vida investida pelas técnicas de governamentalidade não é uma substância bruta destinada à cunhagem do poder. Pelo contrário, ela é “uma vida” atravessada pela potência constitutiva dos corpos de afetar e ser afetado, potencialidade essa que tem um papel fundamental na constituição da subjetividade. É esta tese, parece-me, que nos permite uma visão mais ampla da genealogia desenvolvida na década de 70 e sua costura com o problema da ética que será trabalhado incessantemente já na década de 80. Além disso, note-se como *as condutas* às quais Foucault se refere não são expressões da vida como princípio, mas sim, aquilo que é o mais próprio à vida. Ou seja, *é uma conduta da vida desenvolver condutas*. O que exprime seu caráter dinâmico, relacional e autoafectivo. Foucault nunca está tratando da vida nos termos clássicos da substância, pelo contrário, trata-se de estudar as condutas subjetivas que, em última análise, são indissociáveis do processo pelo qual o sujeito constitui *um modo de vida singular* (Foucault, 2001b, p. 982-986).

Portanto, a zona de articulação entre poder e discurso deve ser concebida *conjuntamente ao eixo de autoafecção da subjetividade*. Subjetividade entendida como campo de possibilidades, campo de ação para uma virtualidade de condutas a inventar e não como uma *vida nua* plenamente passiva e determinada de fora por um poder soberano. Como sintetiza Muriel Combes (2011, p. 54), “*a vida sobre a qual um biopoder incide é uma vida sempre formada, uma vida capaz de condutas e, por essa razão, sempre suscetível de insubmissão*”.

## **2. Autonomia e sujeito moral**

Dito isso, proponho que não devemos equalizar rapidamente práticas de poder com assujeitamento político e tecnologias de si com procedimentos éticos de liberdade. Equação essa que tantas vezes será feita irrefletidamente nos últimos anos a partir de uma leitura um pouco apressada dos cursos de Foucault e de seus últimos livros. O problema é que com esta escolha de leitura corre-se

o risco de inserir um profundo individualismo valorativo no coração das análises genealógicas, além de criar um abismo de difícil transposição no que diz respeito à relação entre a pesquisa da década de 70 e a desenvolvida na década de 80. Pois, como vimos, o que a distinção introduzida pelo termo governamentalidade enfatiza é, sobretudo, que uma subjetividade mesmo quando plenamente assujeitada pelo poder *não deixa de se constituir de forma reflexiva*, seja servindo, seja resistindo. Em uma palavra: tanto é possível *resistir ao poder*, quanto *servir de forma voluntária*. A relação do sujeito consigo mesmo abre a possibilidade de uma ética, mas não nos fornece imediatamente essa ética. A constituição subjetiva exige uma dimensão de relação a si como sua condição de gênese, ainda que essa relação não garanta a autonomia do sujeito e não nos dê um princípio incondicionado de determinação das condutas, como quer nossa clássica tradição deontológica.

Pelo contrário, com a recuperação histórica das técnicas de si, Foucault parece propor uma profunda crítica e reconstrução dos conceitos de autonomia e sujeito moral a partir de um ponto de vista genealógico que produza um efeito para aquilo que podemos ser hoje. Genealogia do sujeito prático que já não pode mais surgir atrelado à incondicionalidade de uma instância autorreflexiva ideal capaz de determinar plenamente a vontade individual, ou a correção do seu juízo de ação. Em outras palavras, é precisamente o modelo jurídico de relação a si e a elevação da consciência enquanto instância de observação da vida íntima que são colocados em suspeita.

A esse respeito, é preciso lembrar, como explica Safatle, que a noção de autonomia se constitui como um dos atributos fundamentais da subjetividade moderna por nos fornecer parâmetros para a definição do que podemos entender por “sujeito livre” (Safatle, 2013). Tal noção define-se pela ideia de uma lei que o sujeito é capaz de dar a si mesmo agindo segundo a normatividade própria ao dever racional. Essa moderna articulação entre dever e

autonomia a partir da incondicionalidade de um imperativo prático nos revela como a questão existente em toda filosofia moral não é apenas “*O que eu devo fazer?*”, mas também “*Como eu devo ser?*”, ou ainda, “*Qual tipo de forma de vida procuro realizar?*” (Safatle, 2013, p. 14). Ora, mas nesse caso é preciso – como insiste Foucault – problematizar as máximas e imperativos de ação a partir de uma perspectiva social, histórica e psíquica, pois a reflexão moral constitui-se, antes, como um exercício de formação da subjetividade a partir da interiorização prática de convenções culturais paulatinamente naturalizadas:

Para ser dita moral uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conforme a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si [...] a ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições. (Foucault, 2010b, p. 29-30)

Tal perspectiva de análise retira a segurança dogmática de uma ação plenamente fundada nos imperativos e valores de instâncias morais e dispositivos de saber-poder, exigindo o viés crítico em que *reconstituímos a gênese empírica e histórica de tais pressupostos normativos*. Disso se segue uma inflexão singular, pois tal problematização trabalha com a hipótese de que a experiência própria através da qual nos tornamos sujeitos morais, ou seja, através da qual nos damos as nossas próprias regras de conduta, conhece variáveis históricas impossíveis de serem ignoradas. Não era precisamente isso que Foucault levantava em sua introdução à *História da sexualidade II* ao justificar a importância de uma história das formas éticas do cuidado de si concomitante à história das variações dos valores e códigos morais?

História das “moralidades”: aquela que estuda em que medida as ações de tais indivíduos ou tais grupos são conformes ou não às regras e aos

valores que são propostos por diferentes instâncias. História dos códigos, a que analisa os diferentes sistemas de regras e valores que vigoram em uma determinada sociedade ou em um grupo dado, as instâncias ou dispositivos de coerção que lhe dão vigência, e as formas tomadas por sua multiplicidade, suas divergências ou suas contradições. E finalmente, história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral: essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. (Foucault, 2010b, p. 37-38)

Contra uma filosofia do dever e a cisão do sujeito entre empírico e transcendental, Foucault não cansará de nos lembrar como é preciso se perguntar pela *articulação entre “códigos de comportamento” e “formas de subjetivação”*, com o risco de que, caso contrário, apenas perpetuemos uma autoafecção deontológica marcada pelos móveis da tradição, da autoridade e da violência transformada em lei (Foucault, 2010b, p. 38).

### 3. A confissão

Seguindo tal questão, podemos analisar um pequeno exemplo, reiteradamente dado por Foucault, em que um processo de dominação e assujeitamento é indissociável da capacidade de autoafecção do sujeito. É no ciclo de conferências de 1981 na Université Catholique de Louvain – ciclo intitulado *Mal faire, dire vrai* – que encontramos um claro modelo do funcionamento desta prática típica ao governo dos homens e a nossa tradição moral, prática que Foucault denomina de *aveu*<sup>4</sup> (confissão). A história é retirada de um livro de 1840 chamado *Traitement moral de la folie*, de autoria de um médico renomado na época chamado Leuret. Neste livro,

---

<sup>4</sup> Foucault faz referências a esse caso inúmeras vezes, pelo menos desde seu curso sobre *O poder psiquiátrico*, de 73-74. Uma das exposições mais interessantes pode ser encontrada na conferência intitulada *“Sexualité et solitude”* (Foucault, 2001b, p. 987-997), exposição essa que retoma todos os pontos desenvolvidos em meu comentário.

Leuret relata o caso do Sr. Dupré, acometido por uma série de delírios de perseguição. O tratamento consiste em levar o Sr. Dupré até uma ducha e obrigá-lo a ficar nu debaixo dela. A partir de então se segue o diálogo:

Doutor Leuret: Não há uma palavra verdadeira em tudo isso; o que você diz são delírios. E é porque você é louco que nós o mantemos em Bicêtre.

Dupré: Não creio que eu seja louco. Eu sei o que vi e ouvi.

Leuret: Se você quer que eu fique satisfeito contigo, deve obedecer porque tudo que lhe pergunto é razoável. Você promete não mais pensar nas suas loucuras, promete não mais falar delas?

O doente promete com hesitação.

Leuret: Você tem me faltado com a palavra frequentemente, por isso não posso me contentar com suas promessas sobre esse assunto. Você vai receber a ducha até que confesse [*fassiez l'aveu*] que todas as coisas que você diz são loucuras.

Faz-se cair uma ducha gelada sobre sua cabeça. O doente reconhece que suas imaginações eram delírios. Mas complementa: eu reconheço “porque sou forçado”.

Nova ducha gelada.

Dupré: Sim senhor, tudo que eu disse é loucura.

Leuret: Você estava, então, louco?

O doente hesita: Não acredito.

Terceira ducha gelada.

Dupré: é ser louco escutar e ver coisas?

Leuret: sim.

Então, o doente acaba por dizer: Não haviam mulheres que me xingavam, nem homens a me perseguir. Tudo isso era loucura. (Foucault, 2012, p. 1-2)



O que encontramos, neste exemplo<sup>5</sup>, é uma prática pela qual uma verdade sobre o sujeito é produzida. Mas, nesse caso, note-se como não é o discurso científico quem “diz a verdade”. A partir de uma série de ações que podem a justo título serem chamadas de coercitivas, uma verdade é *confessada*. O que está em jogo não é a enunciação de um saber que vem de fora, mas sim o *reconhecimento* – por parte do sujeito – de uma *verdade que supostamente diz respeito ao seu íntimo*<sup>6</sup>. Sob o olhar atento do representante de um dispositivo de saber-poder (a psiquiatria) Sr. Dupré se declara louco, atando sua própria subjetividade a tal predicado em claro exemplo desta produção autoafectiva, mas não autônoma, do si-mesmo.

Isso porque, quando analisamos tal “cena de cura”, logo percebemos como a confissão tem validade apenas porque ela é sancionada por um dispositivo que em nível simbólico é sua condição de verdade, afinal, como poderiam existir delírios e loucura fora de uma relação do corpo e da conduta do louco com a sociedade (Foucault, 2001a, p. 996-1004)? Em segundo lugar, como nota Candiottto (2010, p. 70), a gênese da confissão deriva de uma táti-

---

<sup>5</sup> Para uma análise detalhada desse caso, ver Candiottto (2010, p. 69-74).

<sup>6</sup> Não temos condições de realizar este estudo aqui, mas cabe indicar como seria interessante cruzar as problematizações históricas feitas por Foucault em torno do problema da confissão e da produção da subjetividade com a tradição da filosofia do sujeito que vai das *Confissões* de Agostinho, passa pelos *Ensaio*s de Montaigne e os *Pensamentos* de Pascal, para chegar à *Primeira meditação* de Descartes e às *Confissões* de Rousseau. Talvez, sugerimos, Foucault tivesse algo desta natureza em mente ao privilegiar o modelo de confissão como forma de estudar o processo reflexivo através do qual uma subjetividade se constitui enunciando a verdade de si-mesma. Além disso, teríamos sem dúvida de recuperar, como que a contrapelo, a crítica nietzschiana à figura do sacerdote e a introjeção de instintos como prática característica a uma cultura cristã marcada pela gênese de uma consciência moral destinada à análise e ao julgamento da vida íntima do sujeito. Neste entrecruzamento – que aqui apenas indicamos de forma um pouco disparatada –, talvez fosse possível abordar, a partir da estrita história da filosofia, esta série histórica que Foucault parece desenvolver, sobretudo, ao final da década de 70.

ca bastante simples quando da presença de assimétricas relações de poder: primeiro o sujeito é coagido para, posteriormente, submeter-se por “pura vontade”.

Como sabemos, modernamente não pode haver reconhecimento e responsabilidade senão em um suposto “estado de liberdade da consciência”. A partir disso, o ato da confissão pode inscrever a subjetividade em uma rede de dispositivos morais, jurídicos e terapêuticos. Sublinhe-se o caráter perverso da prática, pois os efeitos práticos que pressupõe uma consciência autônoma se dão a partir de uma trama marcada por regime enunciativo e um complexo de disciplinas exteriores ao sujeito. O que significa dizer que não há autonomia originária, mas sim constituída a partir da interiorização e do assujeitamento de certas condições heterônomas que constituem a subjetividade.

Nesse caso, um processo de individuação acontece, mas a atividade autoafectiva que o possibilita é plenamente assujeitada. Pois, ainda que agindo sobre mim mesmo eu altere a minha conduta – “não é possível ao mesmo tempo ser louco e ter consciência da loucura” (Foucault, 2012, p. 2) –, tal transformação apenas é possível pelo crivo de um dispositivo de saber-poder que me excede e sobre o qual eu não tenho domínio algum. Como insistia anteriormente, na genealogia não partimos da autonomia formal de um “eu” capaz de determinar plenamente sua regra de conduta para além de qualquer circunstância empírica. Pelo contrário, o que está em jogo é, rigorosamente, a gênese empírica deste “eu” capaz de se reconhecer em suas próprias escolhas e representações. Gênese esta indissociável, conseqüentemente, dos dispositivos históricos estudados em seus dois eixos constituintes: regime de saber e práticas de governo sobre o corpo.

Dito isso, podemos perguntar qual a grande consequência da confissão. A resposta é: a produção da subjetividade através da enunciação de uma verdade. Tal dinâmica é descrita por Foucault (2012, p. 7) da seguinte forma: “A confissão é um ato verbal pelo qual o sujeito coloca uma afirmação sobre o que ele é ligando-se a

uma certa verdade, colocando-se em uma relação de dependência perante um outro e modificando ao mesmo tempo a relação que ele tem consigo mesmo”.

Nesse caso em que a valoração da verdade como princípio de cura dá a dinâmica da prática médica, o sujeito enuncia uma definição de si que produz uma transformação em sua singularidade, isto é, agora se trata de um sujeito que se reconhece como louco e que, conseqüentemente, deve conduzir-se segundo os imperativos psiquiátricos buscando recuperar sua sanidade mental e sua autonomia. Em suma, a partir das condições de ipseidade, o sujeito interioriza a verdade própria ao saber psiquiátrico transformando-a em regra de conduta através de um ato performativo de fala.

A ilusão constitutiva de imposição da norma é que a enunciação tem a forma simples da predicação: S é P. A confissão aparece, então, como um *enunciado definitório*, aquele que exprime a essência da coisa e, por conseguinte, é sempre verdadeiro: “eu sou louco”. Enunciado que se conjuga – não nos esqueçamos – a uma vida conduzida e determinada por uma série de práticas intrínsecas ao dispositivo psiquiátrico: os horários que organizam seus hábitos e rotina, os procedimentos de tratamento, a restrição da liberdade, os uniformes, as companhias e a segregação, o trabalho interno ao cotidiano hospitalar, as esparsas visitas de familiares, o controle alimentar, a medicalização etc.

É precisamente este complexo de relações discursivas e não-discursivas que produzem uma subjetividade que o conceito de dispositivo permite descrever. Mais do que isso, ele nos mostra a função social e política que se encontra na gênese dos discursos de verdade e das práticas capazes de produzirem uma conduta específica. Daí sua importância decisiva *tanto* para uma analítica do poder, quanto *para* uma genealogia do sujeito.

#### 4. Entre autonomia e heteronomia

Acredito que este exemplo da confissão seja paradigmático para pensarmos como esse nível de ação do sujeito sobre si está pressuposto nas genealogias de Foucault mesmo quando se trata de práticas claramente disciplinares e de assujeitamento. Ora, mas se é assim, devemos nos perguntar se tal dinâmica não exige, ao menos, certas nuances quando falamos em uma “ética do cuidado de si”. Isso porque quando seguimos pacientemente as pesquisas de Foucault vemos como há um entrelaçamento importante entre autoafecção e assujeitamento. Ainda que Foucault afirme também que nessa relação consigo mesmo, nesse espaço de liberdade, se dê a “condição ontológica da ética” (Foucault, 2001b, p. 1284) é preciso ao mesmo tempo resistir ao impulso de imediatamente tomar tal enunciado como um programa ético positivo fundado em uma descoberta tardia por parte de Foucault da liberdade originária da ipseidade, como se ao fim Foucault recuperasse um conceito acríptico de sujeito e autonomia.

A título de conclusão, gostaria de sugerir uma interpretação diferente. Pois, quando suportamos, sem deslizar para o reconforto de uma ética, a tensão e o impasse próprios a genealogia do sujeito foucaultiana, o que encontramos é a difícil contradição entre determinação história e liberdade situada. Não é exatamente tal dificuldade que estará em jogo na ideia tardia de uma ontologia crítica do presente? “Eu caracterizo o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós-mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que nós podemos superar, e como o trabalho de nós-mesmos sobre nós-mesmos enquanto sujeitos livres (Foucault, 2001b, p. 1594).

Sublinhe-se como a relação crítica enfatizada nessa passagem não é soberana, pelo contrário, ela está *sempre por se fazer* neste impasse, nesta difícil e tensa relação que a subjetividade estabelece consigo a partir de seus próprios limites históricos. O “sujeito livre” é um sujeito situado, isto é, efeito indissociável de certas estruturas e dispositivos de saber, poder e governo. O sujeito não é o ponto

de partida e, por isso, a afirmação de sua liberdade não é total e muito menos pode constituir o valor máximo de uma ética. Se a ipseidade é condição necessária para a resistência, ela não é condição suficiente para um confronto crítico com o presente uma vez que queira, ou não, sempre nos autodeterminamos a partir de condições e limites exteriores. Ou seja, *há uma heteronomia sempre desde-já em ação na gênese do sujeito*<sup>7</sup>. O principal problema das

---

<sup>7</sup> Exatamente por isso é difícil aceitar inteiramente a seguinte afirmação de Vladimir Safatle (2017, p. 364): “Pode parecer estranho que um conceito de liberdade como autopertencimento apareça nas mãos de um filósofo que se notabilizou por pensar o fora (*penser le dehors*). Como lembra Deleuze, a respeito de Foucault: ‘O apelo ao lado de fora é um tema constante em Foucault e significa que pensar não é o exercido inato de uma faculdade, mas deve suceder ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo e força, desmembra o interior?’. Mas há que lembrar que a temática do fora é, em larga medida, dependente de uma defesa da transgressão que Foucault relativizará com o passar do tempo ou que, ao menos, terá que conviver com o problema da instauração de uma dimensão de relação a si que se funda na possibilidade de se pertencer a si mesmo, constituindo um circuito de imanência instaurada, ou ainda constituindo um ‘poder de se afetar a si mesmo’. Ou seja, poder que não sai de si mesmo, que é a instauração de um espaço no qual a força se dobra sobre si mesma, sendo sua própria causa e efeito. No entanto, no caso de Foucault, não há como deixar de notar que vemos a emergência de uma *ipse* vinculada à dimensão das práticas e do cultivo dos prazeres, *ipse* que é resultado de uma subjetivação que determina o nome para a constituição de procedimentos de imanência. Se essa subjetivação é um cultivo, se é um cuidado, é porque instaura um espaço no qual não se pensa mais o si sob a forma do conflito e do descentramento. Subjetivação na qual a ipse se funda sobre o espaço possível de uma decisão ou mesmo, se quisermos, de um projeto voluntário e refletido, o que nos permite nos perguntar que tipo de agência voluntária é esta, o que ela implica, se não exigiria estruturas da subjetividade que o próprio Foucault gostaria de recusar”. Apesar de sua leitura vigorosa, Safatle toma os estudos sobre a Grécia antiga como a posição “própria de Foucault”, um pouco como se Foucault defendesse “um retorno aos gregos” e ao *imperativo do cuidado*. Além disso, no mesmo movimento ele parece se esquecer de que a gênese da subjetividade se encontra necessariamente *descentrada* devido à primazia dos dispositivos de saber, poder e governo amplamente descritos pela genealogia. Em uma pala-

últimas pesquisas de Foucault não é bem o da força libertadora da verdade de si, mas sim o preço que todo sujeito paga por falar toda verdade sobre si-mesmo. A subjetivação oscila entre determinação e indeterminação, entre subjetivação e assujeitamento, entre auto-afecção e heteroafecção. Eis um resultado de mais de duas décadas de pesquisas de Foucault que simplesmente não é possível ignorar quando pensamos no problema ético-político que sua obra suscita.

Levar em consideração tais tensões não significa cair na aporia de uma teoria da dominação irrestrita, ou abrir mão de qualquer ideia de liberdade possível. Pelo contrário, o que tais incessantes reenvios permitem é a fundamental compreensão – contra toda uma tradição idealista e moralista em filosofia – de que não podemos falar em uma subjetivação plenamente autônoma, completamente desvencilhada dos dispositivos de assujeitamento e soberanamente capaz de “cuidar de si mesmo e dos outros”. A ética e a política passam, antes, pelo reconhecimento irrestrito da antinomia entre autonomia e heteronomia<sup>8</sup>.

Trata-se no caso de Foucault, conseqüentemente, de insistir em uma posição materialista, histórica e social em que *todas as formas de subjetivação* encontram-se submetidas a certas condições sobre as quais não é possível sustentar nem a fantasia da liberdade ilimitada, nem o *pathos* determinista da dominação irrestrita. A lição de seus últimos cursos é que as práticas de si gregas e romanas não foram invenções fundadas na soberania do sujeito, mas sim produções indissociáveis de códigos e sistemas de regras morais que encontramos em determinada cultura e momento

---

vra, sua leitura acaba por cometer os dois equívocos que esse artigo busca dissipar: 1) tomar a ideia de cuidado de si como um imperativo ético que recupera de forma não problematizada os conceitos de sujeito e autonomia; 2) cindir a experiência intelectual de Foucault não compreendendo a relação entre a descoberta tardia da *ipse* com as pesquisas anteriores sobre discursos e práticas de governamentalidade.

<sup>8</sup> Sobre isso, ver a terceira antinomia tratada por Kant na *Crítica da razão pura* (KrV A444, B472), assim como os comentários de Theodor Adorno (2002).

histórico singular. Mais do que isso, Foucault mostrou também como muitas vezes tratava-se de compreender e criticar nossos sistemas de normas sociais para que as práticas de si e, conseqüentemente, os modos de vida possíveis pudessem ser transformados e reinventados. Judith Butler entendeu bem isso ao afirmar que:

[...] Foucault não celebra o “indivíduo solitário” que simplesmente cria novas normas; ele localiza as práticas do sujeito como o lugar onde essas condições sociais são trabalhadas e retrabalhadas. Se, segundo Foucault, novos modos de subjetivação tornaram-se possíveis, isso não resulta do fato de que existem indivíduos com capacidades especialmente criativas. Tais modos de subjetividade são produzidos quando as condições limitadoras pelas quais somos feitos provam-se maleáveis e replicáveis, quando determinado si-mesmo arrisca a sua inteligibilidade e reconhecibilidade em um convite para expor e explicar as maneiras inumanas em que o “humano” continua a ser feito e desfeito. (Butler, 2015, p. 142)

Contemporaneamente, como bem mostraram Dardot e Laval (2016), é preciso reconhecer que as noções de cuidado e autonomia sofreram uma forte inflexão por parte da hegemonia irrestrita da racionalidade neoliberal. Como Foucault já sugeria em seu curso de 1978, a sociedade contemporânea é marcada por uma antropologia normativa em que todos os sujeitos são levados a introjetar normas de conduta que acabam por produzir uma relação consigo mediadas pelos imperativos de produção e rentabilização do capital humano. Trata-se, nas palavras de Foucault, do “empresário de si mesmo” enquanto forma de vida dominante. A noção de cuidado de si – parece-me – é, nesse caso, amplamente insuficiente para nos dar um viés crítico dos atuais dispositivos de administração social. A pergunta realmente fundamental é em qual tipo de relação a si e ao outro é possível realizar uma crítica às normas dominantes de subjetivação reabrindo o espaço ético-político dos possíveis.

**Referências**

ADORNO, T. *Problems of moral philosophy*. Redwood: Stanford University Press, 2002.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

BALIBAR, E. Le structuralisme: une destitution du sujet? *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, n. 45, 2005, p. 5-22.

BARAD, K. *Meeting the universe halfway*. Durham: Duke University Press, 2007.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CANDIOTTO, C. Governo e direção de consciência em Foucault. *Natureza humana*. São Paulo, v. 10, n. 2, jul.-dez. 2008, p. 89-113.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 1966.

COMBES, M. *La vie inseparée: vie et sujet au temps de la biopolitique*. Paris: Dittmar, 2011.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, M. *Résumé des cours (1970-1982)*. Paris: Julliard, 1989.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, Vol. I*. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, Vol. II*, Paris: Gallimard, 2001b.



- FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: M. Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Le courage de vérité*. Paris: Gallimard, 2009.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*. São Paulo: Graal, 2010a.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*. São Paulo: Graal, 2010b.
- FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*, 5. ed. Lisboa: C. Gulbenkian, 2001.
- HONNETH, A. *Critique of power*. Cambridge: MIT, 1991.
- LEMKE, T. *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin; Hamburg: Argument, 1997.
- MAUER, M. *Foucault et le problème de la vie*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2015.
- PELBART, P. P. Foucault versus Agamben. *Revista Ecológica*. São Paulo, n. 5, 2013, p. 50-64.
- SAFATLE, V. *O dever e seus impasses*. São Paulo: M. Fontes, 2013.
- SAFATLE, V. Para além da sexualidade: Foucault e a liberdade como autopertencimento. In: NOVAES, A. (Org.). *Mutações: entre dois mundos*. São Paulo: SESC, 2017.

Artigo recebido em 23/10/2017, aprovado em 15/11/2017