

TRADUÇÃO

FOUCAULT, REGIMES DE VERDADE E A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO¹

Daniele Lorenzini²

Tradução de Marcos N. Beccari³

Neste texto⁴, eu exploro a rica e complexa articulação entre dois dos principais projetos que caracterizam o trabalho de Michel Foucault nas décadas de 1970 e 1980: por um lado, o projeto de uma história da verdade e, por outro, o projeto de uma genealogia do sujeito moderno (ocidental). Nesta perspectiva, o ano de 1980 deve ser considerado um ponto de virada crucial, porque é nesse ano – no curso *Do governo dos vivos* (dado no Collège de France)⁵, bem como na conferência *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self* (proferida na Universidade da Califórnia, na Universidade de Berkeley e no Dartmouth

¹ Referência do texto original: Lorenzini, Daniele. “Foucault, Regimes of Truth and the Making of the Subject.” In: Cremonesi, Laura et. al. (eds.). *Foucault and the Making of Subjects*. London: Rowman & Littlefield, 2016, p. 63-75. [N. T.].

² Professor adjunto de Filosofia na Universidade de Warwick, diretor adjunto do Centro de Pesquisa em Filosofia Europeia Pós-Kantiana e coeditor do periódico *Foucault Studies*. Seus livros mais recentes incluem *La force du vrai: De Foucault à Austin* (2017) e *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire* (2015). [N. T.].

³ Professor do Depto. de Design e do PPG-Design da UFPR. Doutor em Educação pela USP. E-mail: contato@marcosbeccari.com

⁴ Várias partes ou versões anteriores deste capítulo foram dadas como palestras no workshop “*Michel Foucault: Self, Government and Regimes of Truth*” na Universidade de Chicago em 2013, na conferência internacional “*Foucault: The Masked Philosopher*” em Bar-Ilan University e na Universidade Hebraica de Jerusalém em 2014, e no seminário “*Foucault 13/13*” na Columbia University em 2016. Sou grato a Miguel de Beistegui, Arnold Davidson, Béatrice Han-Pile, Bernard Harcourt e Dror Yinon por seus comentários perspicazes.

⁵ Ver: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France, 1979-1980. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011. [N. T.].

College) – que, de maneira original, Foucault conecta e articula explicitamente esses dois projetos.

Depois de abordar o significado e o valor ético-político da história da verdade em Foucault, concentrando-me acima de tudo na forma que ela assume em 1980 – a saber, de uma genealogia de uma série de “regimes de verdade” nas sociedades ocidentais –, eu faço a análise de um projeto relacionado ao primeiro – o de uma genealogia do sujeito moderno (ocidental) – e, mais precisamente, do relato de Foucault dos processos de sujeição (*assujettissement*) e subjetivação (*subjectivation*) nos regimes de verdade cristãos e modernos. Por fim, argumento que a questão essencial que Foucault levanta no âmbito político-moral não é se o sujeito é autônomo ou não, mas sim se ele está ou não disposto a se tornar um *sujeito crítico*, isto é, que se opõe aos mecanismos governamentais de poder (que tentam governá-lo no interior de nosso regime contemporâneo da verdade), esforçando-se para inventar novas formas de viver e de ser.

Uma pequena história da verdade

O projeto de uma história da verdade, ou melhor, das relações entre subjetividade e verdade nas sociedades ocidentais, aparece mais ou menos explicitamente em cada um dos 13 cursos de Foucault no Collège de France, a começar por sua aula inaugural, *A ordem do discurso* (Foucault, 1981). Um dos momentos-chave desse projeto pode ser visto na “pequena história da verdade em geral” que Foucault esboça, em um “parêntese” de quatro páginas, no início da aula de 23 de janeiro de 1974 de *O poder psiquiátrico*, onde ele distingue entre duas tecnologias ou “séries” de verdade de uma maneira que lembra as teses que também encontramos em suas *Aulas sobre a Vontade de Saber* (Foucault, 2013, p. 31-32)⁶.

Por um lado, a concepção *científica* ou *epistemológica* da verdade, que Foucault chama de “verdade-demonstração”, possui duas características. Primeiro, o princípio da *onipresença da verdade*: “há verdade em toda parte, em todo lugar e em todo tempo”, pois “a questão da verdade pode ser colocada a propósito de tudo e qualquer coisa”. Portanto, de acordo com Foucault: “para o saber científico, nunca há nada que seja suficientemente tênue, fútil, passageiro ou ocasional para não concernir à questão da verdade, nada suficientemente distante, mas nada tampouco suficientemente próximo para que não se possa lhe fazer a pergunta: o que é você em verdade?” (em *Do governo dos vivos*, como eu mostro a seguir, essa declaração adquire uma dimensão ético-política mais explícita, pois Foucault acabará aplicando-a diretamente ao sujeito: seria de fato o sujeito quem, nas sociedades ocidentais, é solicitado a responder à pergunta “quem é você em verdade?”). Em segundo lugar, o princípio do (potencial) *acesso universal à verdade*: “ninguém é exclusivamente qualificado para dizer a verdade”, porque – do ponto de vista da concepção científica da verdade – a possibilidade de o sujeito entender a verdade depende dos “instrumentos necessários para descobri-la, das categorias necessárias para pensá-la e de uma linguagem adequada para

⁶ Ver: FOUCAULT, *O poder psiquiátrico*: Curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 301-306. [N. T.].

formulá-la em proposições”, e não do “modo de ser” do sujeito em si (Foucault, 2006, p. 235-236)⁷.

Vale a pena notar aqui que, durante a primeira aula de *A Hermenêutica do Sujeito*, falando precisamente do problema do acesso do sujeito à verdade, Foucault traça sua famosa distinção entre “filosofia” (ou, para usar a linguagem de *O poder psiquiátrico*, o “ponto de vista filosófico-científico da verdade”) e a “espiritualidade” com base na necessidade de o sujeito, no último caso, operar uma série de transformações em si mesmo. De fato, a espiritualidade postula que “a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito” e que, portanto, ele deve mudar, se transformar, tornar-se um *outro* em relação a si mesmo a fim de ter o direito de acessar a verdade (Foucault, 2005, p. 15)⁸. Foucault argumenta que, na contramão do saber espiritual, “a história da verdade entra em seu período moderno” quando se assume que “as condições segundo às quais o sujeito pode ter acesso à verdade é o conhecimento e tão-somente o conhecimento” (Foucault, 2005, p. 17)⁹ – em outras palavras, quando o problema do acesso do sujeito à verdade passa a ser associado a “uma tecnologia de demonstração” (Foucault, 2006, p. 236)¹⁰.

Por outro lado, todavia, existe um ponto de vista “bem diferente e mais arcaico” da verdade, que foi “pouco a pouco afastado ou recoberto” (Foucault também diz “colonizado”) pela tecnologia demonstrativa da verdade: uma verdade que é “dispersa, descontínua, interrompida”, que “só falaria ou que só se produziria de tempos em tempos, onde bem entender, em certos lugares” e que “não nos espera, porque é uma verdade que tem seus momentos favoráveis, seus lugares propícios, seus agentes e portadores privilegiados”. Em resumo, é uma verdade que, longe de ser onipresente e universalmente acessível, “ocorre como um evento” (Foucault, 2006, p. 236-237)¹¹.

O que me parece particularmente importante destacar aqui é que Foucault aparentemente apresenta essa distinção como uma oposição entre duas séries na história ocidental da verdade: verdade-demonstração *versus* verdade-evento, “verdade-céu” *versus* “verdade-relâmpago”. Na primeira série, a relação entre sujeito e objeto é uma relação de conhecimento, enquanto na segunda é uma relação de “choque ou quebra”, uma “relação arriscada, reversível e bélica”, ou seja, uma “relação de dominação e vitória, portanto não uma relação de conhecimento, mas de poder” (Foucault, 2006, p. 237)¹². No entanto, o objetivo de Foucault não é exatamente refazer a história da verdade-poder *no lugar* da história da verdade-conhecimento, como se fossem duas histórias *alternativas*. Em vez disso, o seu objetivo, claramente inspirado por Nietzsche, é mostrar que a segunda história *faz parte* da primeira e que a própria verdade-demonstração é nada mais do que *um momento* ou *uma forma* de verdade-evento:

⁷ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 302. [N. T.].

⁸ Na edição brasileira: FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*: Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 19. [N. T.].

⁹ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 22. [N. T.].

¹⁰ Na edição brasileira: FOUCAULT, *O poder psiquiátrico*, op. cit., p. 303. [N. T.].

¹¹ Na edição brasileira: *idem*. [N. T.].

¹² Na edição brasileira: *ibidem*, p. 304. [N. T.].

Eu gostaria de fazer valer a verdade-raio contra a verdade-céu, isto é, mostrar por um lado como essa verdade-demonstração – cuja extensão, cuja força, cujo poder que ela exerce atualmente é absolutamente inútil negar –, como essa verdade-demonstração, identificada, *grosso modo*, em sua tecnologia, com a prática científica, como essa verdade-demonstração deriva na realidade da verdade-ritual, da verdade-acontecimento, da verdade-estratégia, como a verdade-conhecimento no fundo não passa de uma região e de um aspecto, um aspecto que se tornou pletórico, que adquiriu dimensões gigantescas, mas um aspecto ou uma modalidade, mais uma vez, da verdade como acontecimento e da tecnologia dessa verdade-acontecimento (Foucault 2006, p. 238)¹³.

Ao refazer essa história da verdade, que obviamente tem um valor político e ético, a intenção de Foucault é apontar que a demonstração científica é apenas um ritual, que o sujeito supostamente universal do conhecimento é apenas “um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades”, e que, quando falamos sobre a verdade, devemos sempre colocar o problema de sua *produção* (e não exatamente o de sua “descoberta”). Desse modo, portanto, a história da verdade de Foucault é uma “arqueologia do saber”, mas também e ao mesmo tempo uma “genealogia do saber”, uma vez que *não* pretende sugerir que a verdade é *nada mais* do que poder, mas visa entender “como a verdade-conhecimento assumiu suas dimensões presentes, familiares e observáveis” (Foucault 2006, p. 238-239), bem como levantou a questão da possibilidade, *para nós hoje*, de concebermos e fazermos uso da verdade *de maneira diferente*. Em outras palavras, a história da verdade de Foucault nos incita *a pensar de outro modo* e a transformar nossa concepção comum e compartilhada da verdade: a verdade não é exclusiva nem originalmente uma questão científica ou epistemológica, mas uma questão política, ou melhor, ético-política.

Regimes de verdade e a produção de subjetividade

A verdade não está inscrita no coração da realidade como um atributo essencial e original que simplesmente precisamos descobrir; ao contrário, é sempre *produzida* em relação a uma realidade específica, e essa produção gera uma série de *efeitos* que Foucault se interessa em explorar – com especial atenção aos processos de constituição da subjetividade. Desde pelo menos o primeiro volume de sua *História da sexualidade* e até sua última série de cursos no Collège de France, a questão principal confrontada por Foucault é de fato como, quando e por que, na história das sociedades ocidentais, a verdade foi inscrita *no* indivíduo, dando assim origem a uma forma peculiar de subjetividade construída no espaço da “interioridade” – um campo de pensamentos, desejos e sentimentos que o indivíduo é solicitado a decifrar “como dados subjetivos que devem ser interpretados, que devem ser examinados, em suas raízes e em suas origens”, a fim de descobrir a verdade de si mesmo (Foucault, 2015, p. 68)¹⁴.

¹³ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 305. [N. T.].

¹⁴ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 179. [N. T.].

De fato, de acordo com Foucault, o surgimento (histórico) da obrigação de descobrir a verdade *de nós mesmos em nós mesmos*, bem como de manifestá-la através de um discurso de *aprovação*, nada mais é do que o efeito de uma série de técnicas de poder e sujeição dentro de um regime de verdade que *cava* em nós mesmos o próprio espaço no qual se produz a verdade que somos solicitados a descobrir e a manifestar. Como Foucault escreve em *A vontade de saber*:

A obrigação de confessar agora está presente em tantos pontos diferentes, tão profundamente arraigada em nós, que não a percebemos mais como o efeito de um poder que nos constrange; pelo contrário, parece-nos que a verdade, apresentada em nossa natureza mais secreta, “exige” apenas revelar-se; que, se não o fizer, é porque é contida à força, porque a violência de um poder pesa sobre ela e, finalmente, só se poderá articular à custa de uma espécie de liberação. A confissão liberta, o poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder, mas compartilha uma afinidade original com a liberdade: temas tradicionais em filosofia, que uma “história política da verdade” teria que derrubar, mostrando que a verdade não é por natureza livre – nem servil ao erro –, mas que sua produção está completamente imbuída de relações de poder (Foucault, 1978, p. 60 – tradução modificada)¹⁵.

Em suas aulas de 1980 no Collège de France, no curso *Do governo dos vivos*, Foucault inaugura seu projeto de uma investigação genealógica dos elos entre manifestação da verdade, governo dos seres humanos e constituição da subjetividade – *acoplando* assim, explicitamente, o seu projeto original de uma história da verdade, em termos de uma arqueologia e uma genealogia do saber, com o projeto de uma genealogia do sujeito moderno (ocidental). Com o objetivo de realizar esse “novo” projeto, ele apresenta uma série de ferramentas metodológicas que se revelam cruciais para responder à seguinte pergunta: por que a verdade desempenha um papel tão fundamental nos procedimentos de governo dos seres humanos e nos processos pelos quais estes são constituídos como sujeitos em nossas sociedades ocidentais? Em outras palavras, Foucault levanta aqui o problema do governo dos seres humanos através da manifestação da verdade na forma de subjetividade:

Por que e como o exercício do poder em nossa sociedade, o exercício do poder como governo dos seres humanos, exige não apenas atos de obediência e submissão, mas atos de verdade nos quais os indivíduos sujeitos à relação de poder também são sujeitos como atores, espectador-testemunhas, ou como objetos nos procedimentos de manifestação da verdade? Por que nesta grande economia das relações de poder se

¹⁵ Na edição brasileira: FOUCAULT, *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 59-60. [N. T.].

desenvolveu um regime de verdade indexado à subjetividade? (Foucault, 2014a, p. 82; tradução modificada)¹⁶.

Uma das principais questões filosóficas e políticas que Foucault quer levantar é a do domínio contemporâneo do que ele chama de “ciências confessionais” (*sciences-aveu*). Esses saberes “híbridos” – como a psiquiatria, a psicanálise, a criminologia e assim por diante – se baseiam, *simultânea* e paradoxalmente, nas tecnologias da verdade-evento e da verdade-demonstração: de fato, a verdade que eles “descobrem” sobre o sujeito é supostamente universal e objetiva (como todas as outras verdades científicas), mas, ao mesmo tempo, prometem ao sujeito nada menos que sua “salvação” na forma leiga de *cura* (Foucault, 1978, p. 64)¹⁷. É precisamente desse tipo de verdade, e do regime dominante da verdade em nossas sociedades ocidentais contemporâneas – um regime de verdade “indexado à subjetividade”, que exige que o indivíduo diga não apenas “estou aqui para obedecer”, mas, além disso, “é isso o que sou eu, aquele que obedece” (Foucault, 2014a, p. 82) –, que Foucault pretende retrair uma genealogia. Durante a primeira metade da aula de 6 de fevereiro de 1980, ele discute longamente sobre um conceito que é crucial para entender o valor ético-político de tal genealogia e sua relevância para nós hoje: o conceito de *regime da verdade*.

Foucault introduz esse conceito pela primeira vez em 1975¹⁸ e o desenvolve em uma entrevista de 1976 chamada “A Função Política do Intelectual”, onde ele argumenta que “a verdade não está fora do poder, nem é privada do poder”, mas, pelo contrário, “é produzida graças a múltiplas imposições e induz efeitos regulados do poder”. Assim, ele define um regime de verdade como

[...] os tipos de discurso que [uma sociedade] abriga e faz com que funcionem como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obter a verdade; o *status* dos que têm a tarefa de dizer o que funciona como verdade (Foucault, 1977b, p. 13; tradução modificada)¹⁹.

Portanto, nas obras de Foucault da década de 1970 o conceito de regime da verdade refere-se à conhecida circularidade e à vinculação essencial que ele estabelece entre poder e saber – uma vez que a verdade é conectada “por uma relação circular aos sistemas de poder que a produzem e sustentam, e a efeitos do poder que ela induz e que a reconduzem” (Foucault, 1977b, p. 14; tradução modificada)²⁰. Em outras palavras, um regime da verdade

¹⁶ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 76. [N. T.].

¹⁷ Na edição brasileira: FOUCAULT, *História da sexualidade I*, op. cit., p. 63. [N. T.].

¹⁸ Ver: FOUCAULT, 1977a, p. 23, onde, no entanto, a expressão “*regime de la vérité*” é erroneamente traduzida como “*system of truth*”; ver também: Foucault, 2003, p. 164.

¹⁹ Na edição brasileira: FOUCAULT, “A Função Política do Intelectual”. In: _____. *Ditos e escritos VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 217. [N. T.].

²⁰ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 218. [N. T.].

é o campo estratégico no qual a verdade é produzida e se torna um elemento tático necessário para o funcionamento de várias relações de poder no interior de uma dada sociedade.

Na primeira aula do curso *Do governo dos vivos*, Foucault anuncia uma mudança explícita que ele pretende fazer em relação à noção de poder/saber: ele diz que gostaria de *se livrar* dessa noção e, em seu lugar, tentar desenvolver a noção de “governo pela verdade”. Em *Segurança, Território, População* (Foucault, 2007a) e *O Nascimento da Biopolítica* (Foucault, 2008), ele já havia elaborado a noção de governo como uma série de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir a conduta de seres humanos; portanto, seu objetivo em *Do governo dos vivos* é “elaborar a noção de saber na direção do problema da verdade” (Foucault, 2014a, p. 12²¹; ver também Foucault, 2013, p. 1-5), ou melhor, na direção de uma genealogia das relações entre *autós* (a primeira pessoa, o eu) e a *aleurgia* (produção da verdade) na “história da verdade no Ocidente” (Foucault, 2014a, p. 49-50)²². Em 1980, portanto, a definição de Foucault do conceito de regime de verdade não é mais modelada na noção de poder/saber. Pelo contrário, ele introduz explicitamente aqui a dimensão da *subjetividade*, (re)definindo um regime de verdade como “aquilo que determina as obrigações dos indivíduos quanto ao procedimento de manifestação do verdadeiro” (Foucault, 2014a, p. 93)²³. Essa definição mais restrita e mais específica destaca o papel desempenhado pelo indivíduo nos procedimentos de manifestação da verdade, uma vez que a verdade

[...] não é detentora e criadora dos direitos que ela exerce sobre os seres humanos, das obrigações que estes têm para com ela e dos efeitos que esperam dessas obrigações, uma vez que e na medida em que se completam. Em outras palavras, não é a verdade que, por assim dizer, administra seu próprio império, que julga e sanciona aqueles que a obedecem ou desobedecem. Não é verdade que a verdade constrange apenas pela verdade (Foucault, 2014a, p. 96)²⁴.

Isso significa que *sob* todo argumento, todo raciocínio e toda evidência há sempre uma certa asserção que não pertence ao domínio lógico-epistemológico (isto é, à série da “verdade-demonstração”), mas que é um tipo de compromisso, profissão, e tem a seguinte forma: “Se for verdade, eu me submeto; é verdade, *portanto* me submeto”. E mesmo que em alguns jogos da verdade isso seja quase invisível, ou mesmo que às vezes seja tão desnecessário dizê-lo que mal notamos sua presença, esse “portanto” é o que liga o “é verdade” ao “me submeto”, dando assim à verdade o direito de dizer “você é forçado a me aceitar porque eu sou a verdade” – esse *portanto* não surge da própria verdade em sua estrutura e conteúdo. O “você tem que” da verdade é, segundo Foucault, um “problema histórico-cultural” (Foucault, 2014a, p. 96-97)²⁵, ou melhor, um problema *ético-político*, uma vez que a aceitação pelo indivíduo desse *portanto* dá origem a um processo de sujeição e subjetivação.

²¹ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 54. [N. T.].

²² Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 45-46. [N. T.].

²³ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 77. [N. T.].

²⁴ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 81. [N. T.].

²⁵ Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 81-82. [N. T.].

De fato, todo regime de verdade exige que os indivíduos nele implicados se envolvam em uma *constituição de si* específica. Por exemplo, nas *Meditações* de Descartes, o sujeito pode dizer “Penso, logo existo” somente se ele estiver “qualificado de uma certa maneira”, isto é – de acordo com Foucault –, apenas se não estiver louco, somente se constituiu a si e foi constituído por sua sociedade como alguém que não é louco (Foucault, 2014a, p. 98-99)²⁶. Em suma, há sempre um sujeito específico associado a um determinado regime de verdade, um sujeito que se constitui e é constituído por esse mesmo regime de verdade precisamente quando (e enquanto) ele aceita o *portanto* que liga o “é verdade” ao “me submeto”. É por isso que, em 1980, o projeto de longo prazo de Foucault de uma história da verdade (na forma de uma genealogia do nosso regime contemporâneo da verdade) passa a ser profundamente articulado com outro projeto – aquele que Foucault descreve, em suas conferências na Universidade da Califórnia, na Universidade de Berkeley e no Dartmouth College, explicitamente em termos de uma “genealogia do sujeito [ocidental] moderno” (Foucault, 2015, p. 21)²⁷.

É neste projeto que eu gostaria de me focar agora, explorando a maneira pela qual Foucault analisa o regime cristão de confissão (*aveu*) enquanto marco histórico dentro do qual “uma relação entre o governo dos seres humanos e [...] atos reflexivos da verdade” (Foucault, 2014a, p. 82)²⁸ foi constituída – isto é, como uma peça fundamental da genealogia do regime da verdade indexado à subjetividade que caracteriza nossas sociedades ocidentais contemporâneas.

Crítica, contra-vontade e a genealogia do sujeito moderno

No início de seu curso de 1981 em Louvain, *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, Foucault se refere à famosa cena em que o psiquiatra francês François Leuret força – através de repetidas sessões de banho frio – um de seus pacientes a admitir sua própria doença mental, e assim o cura (Foucault 2014b, p. 11-12)²⁹. Mesmo que “fazer alguém que sofre de doença mental reconhecer que é louco é um procedimento muito antigo”, baseado na ideia de incompatibilidade entre a loucura e o reconhecimento de loucura (Foucault, 2015, p. 19-20)³⁰, Foucault observa que algo estranho acontece aqui, já que em meados do século XVIII o tratamento da loucura já tentava se organizar “nos mesmos moldes da prática médica”, isto é, obedecendo ao modelo dominante da anatomia patológica: a nova *verdade-terapia* – para descobrir a verdade da doença – exigia que o médico observasse os sintomas do corpo em vez de ouvir o discurso do paciente. Portanto, segundo Foucault, por trás dessa cena podemos detectar a transposição, dentro da terapia psiquiátrica, de um procedimento religioso e judicial muito antigo, a saber, essa “longa história da confissão”, essas “imemoriais

²⁶ Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 83-84. [N. T.].

²⁷ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 151. [N. T.].

²⁸ Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 75-76. [N. T.].

²⁹ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, pp. 3-4. [N. T.]

³⁰ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 150. [N. T.].

crenças nos poderes e efeitos do ‘dizer verdadeiro’ em geral e, em particular, do ‘dizer verdadeiro sobre si mesmo’” (Foucault, 2014b, p. 13-14)³¹.

Em suas numerosas análises da prática confessional, o principal objetivo de Foucault é estudar o complexo conjunto de relações entre subjetividade, verdade e poder nas sociedades ocidentais e questionar o postulado segundo o qual, para se obter a salvação (ou para ser curado), é preciso em algum momento contar a verdade sobre si mesmo para outra pessoa. Como Foucault estabelece no primeiro volume de sua *História da sexualidade*, a confissão nas sociedades ocidentais foi por muito tempo e ainda é “um dos rituais mais importantes de que se espera a produção da verdade”, um ritual que espalhou seus efeitos por toda parte – na medicina, educação, família e relações amorosas e, em geral, em quase todas as circunstâncias de nossa vida cotidiana (Foucault, 1978, p. 58)³².

No entanto, devemos ter cuidado e evitar a ideia de que a confissão é apenas uma técnica *imposta* aos indivíduos *a partir de fora* e cujos efeitos são limitados à produção de um certo discurso da verdade sobre um sujeito *fixo* e *preexistente*. A confissão é, obviamente, uma técnica de poder e, potencialmente, de dominação, mas, por um lado, “em sentido mais estrito, confissão só pode existir quando livre”, uma vez que a confissão é um *compromisso* (Foucault, 2014b, p. 16)³³ e, por outro, através do procedimento de confissão o indivíduo é *produzido* como sujeito que se vincula à verdade que declara. Portanto, se alguém se livra da injunção de confessar e dos mecanismos de poder a ela associados, não termina por *liberar* seu “verdadeiro eu” ou “natureza”, já que não existe tal coisa de acordo com Foucault.

Em *Do governo dos vivos*, como vimos, Foucault elabora o conceito de regime de verdade a fim de enfatizar a necessária implicação mútua, nas sociedades ocidentais, do exercício do poder na forma de governo dos seres humanos, por um lado, e os “atos da verdade” que eles devem performar, por outro. Com efeito, Foucault pontua muito claramente que a produção, por um indivíduo, de um certo discurso verdadeiro sobre si mesmo é também uma maneira de o indivíduo construir a si como um sujeito específico – um sujeito atado à verdade que verbaliza. Essa construção, no entanto, pode assumir pelo menos duas formas diferentes. Assume a forma de uma “sujeição” (*assujettissement*) quando o indivíduo é obrigado a dizer a verdade sobre si mesmo a fim de que um certo mecanismo de poder o governe (como no exemplo do psiquiatra Leuret), mas pode também tomar a forma de uma “subjetivação” (*subjectivation*) – uma noção que constitui um dos principais núcleos do trabalho de Foucault nos anos 1980 e que se refere à construção de si mesmo como sujeito através de um certo conjunto de práticas ou técnicas de si.

Mais precisamente, a subjetivação implica dois momentos: primeiro, um momento *reativo*, que pode ser definido como um momento de “des-sujeição” (*desassujettissement*) e que consiste em resistir e tentar se livrar dos mecanismos de poder que governam o indivíduo à guisa de um certo regime da verdade; segundo, um momento *criativo*, que é *em sentido estrito* o momento da subjetivação, isto é, da invenção de uma forma diferente de subjetividade, implicando uma série de “práticas de liberdade” e a inauguração de novos modos de vida (Foucault, 1997, p. 282-283). É dentro desse *framework* que é possível levantar o problema

³¹ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Malfazer, dizer verdadeiro*, op. cit., p. 5. [N. T.].

³² Na edição brasileira: FOUCAULT, *História da sexualidade I*, op. cit., p. 58. [N. T.].

³³ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Malfazer, dizer verdadeiro*, op. cit., p. 7. [N. T.].

das práticas de resistência *vis-à-vis* um dado regime de verdade, e a questão relacionada do papel da *vontade* do indivíduo na descrição de Foucault dos processos de sujeição e subjetivação.

Em seu curso de 1978 sobre *Segurança, Território, População*, Foucault adota a noção de “contra conduta” como correlata à de “conduta” (Foucault, 2007a, p. 201)³⁴. Graças a essas noções, torna-se possível levar em conta o elo essencial entre ética e política e destacar o papel estratégico desempenhado pelo relacionamento de uns com os outros no governo dos seres humanos, bem como na possibilidade de resistir a esse papel. De fato, se exercer poder significa tentar conduzir a conduta dos outros, ou seja, tentar “estruturar o possível campo de ação dos outros”, a liberdade constitui a própria “condição para o exercício do poder”, ou melhor, dessa forma específica de poder que Foucault chama de “governo”: o governo só pode ser exercido sobre indivíduos livres, e apenas enquanto eles permanecerem livres, isto é, desde que sejam confrontados com “um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos comportamentos podem ser realizados” (Foucault, 1982, p. 789-790; tradução modificada)³⁵.

Portanto, entre os mecanismos governamentais de poder que tentam conduzir o indivíduo de uma maneira específica e a possibilidade de o indivíduo se comportar de maneira diferente, o campo de sua liberdade é claramente definido por sua aceitação ou recusa em ser conduzido *por esse mecanismo específico*, em deixar-se conduzir *dessa maneira específica*. Essa possibilidade de recusa constitui o primeiro passo necessário a uma prática de resistência – nomeadamente uma contra conduta. Em uma conferência de 1978 intitulada “O que é crítica?”, Foucault elabora essas ideias e sugere que devemos definir a crítica como uma atitude ético-política baseada na “vontade de não ser governado assim, dessa maneira, por tais pessoas, a esse preço” (Foucault, 2007b, p. 75). Como devemos interpretar essa fórmula?

Durante a aula de 12 de março de 1980 do curso *Do governo dos vivos*, Foucault levanta o problema da obediência na direção espiritual cristã, argumentando que a submissão da vontade de alguém à vontade do outro não consiste em uma “transferência de soberania”, porque na direção espiritual cristã “não há renúncia à vontade do indivíduo” (Foucault, 2014a, p. 229)³⁶. Embora em suas análises da mesma questão em *Segurança, Território, População* já estivesse implícito que, para “fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade” (Foucault, 2007a, p. 178)³⁷, o discípulo deve *querer* “suprimir” sua própria vontade; é somente em 1980 que Foucault afirma explicitamente que a direção espiritual cristã requer, como uma condição *sine qua non*, o *exercício positivo* da vontade do discípulo. De fato, para que o mestre o governe, conduza sua conduta, a vontade do discípulo deve permanecer intacta, porque é essencial para o bom funcionamento dessa relação que o discípulo *queira* que sua vontade seja inteiramente

³⁴ Ver: FOUCAULT, *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 266. [N. T.].

³⁵ Na edição brasileira: FOUCAULT, “O sujeito e o poder”. In: Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 244. [N. T.].

³⁶ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 98. [N. T.].

³⁷ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Segurança, território, população*, op. cit., p. 235. [N. T.].

submetida à de seu mestre, e que este lhe diga, em todas as circunstâncias, o que deve ser feito (Foucault, 2014a, p. 229-230)³⁸.

Como consequência, o vínculo que une discípulo e mestre é livre e voluntário, e a direção em si “irá durar, funcionar e se desdobrar apenas na medida em que o dirigido ainda queira ser dirigido”, porque ele está “sempre livre de não mais querer ser dirigido”. Esse “jogo de liberdade total na aceitação do laço de direção” é crucial: a direção espiritual cristã não se pauta fundamentalmente em constrictões, ameaças ou sanções (Foucault, 2014a, p. 230)³⁹. A estrutura da obediência constitui, é claro, a condição, o substrato e o efeito da direção espiritual cristã, mas não devemos considerá-la como uma “máquina de sujeição” perfeitamente lubrificada. Sua força reside no fato de que a direção espiritual cristã repousa constantemente sobre a vontade (livre) dos indivíduos a serem conduzidos; mas esse também é seu ponto fraco, porque o “eu quero”, que é essencial para o bom funcionamento do governo pastoral (e da governamentalidade em geral), nunca pode ser abolido. Assim, o “eu quero” sempre pode, pelo menos em princípio, se inverter e se tornar um “eu não quero mais”.

Portanto, através da noção de crítica, Foucault enfatiza a importância, em toda prática de resistência, do exercício do que poderíamos chamar de *contra-vontade*, uma vez que, para romper a relação (governamental) de obediência, o indivíduo deve retirar o seu consentimento em ser conduzido *dessa maneira*. Para fazer isso, ele deve contestar e se desapegar da *forma de subjetividade* que essas técnicas governamentais específicas – e esse regime específico de verdade – visam constituir e impor a ele. Mas contestar a forma de subjetividade imposta aos indivíduos para construir uma subjetividade *outra* não é uma tarefa fácil: de fato, se o funcionamento concreto dos mecanismos governamentais de poder repousa sobre a liberdade dos indivíduos, também é essencial que tal governamentalidade produza discursos que “neutralizem” essa liberdade, dando assim aos indivíduos a impressão de que não há escolha real a ser feita. As diferentes formas de poder governamental têm em comum uma característica crucial: elas podem operar exclusivamente com base em um consentimento original (“eu quero”) a ser reiterado a cada momento pelos indivíduos e que, no entanto, é constantemente reinscrito no *framework* de um “você deve”, cujo objetivo é o de convencê-los de que esse consentimento é o único caminho possível a que eles têm acesso caso queiram alcançar a salvação, a felicidade, o bem-estar e a própria liberdade.

A possibilidade de dizer “eu não quero” (ser governado, dirigido, conduzido *dessa maneira*), ou seja, a possibilidade de retirar o próprio consentimento de ser governado *dessa maneira específica*, é, portanto, “mascarada” desde o início, apresentada como inacessível ou construída como algo essencialmente *indesejável*. Em Foucault, a história da verdade e a genealogia do sujeito moderno (ocidental) pode ajudar-nos a *desmascarar* essa “armadilha” governamental, dando-nos a chance de *percebê-la* e de abrir espaço para a prática de uma *contra-vontade* e a experimentação de novos caminhos de ser “sujeitos”.

³⁸ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., pp. 97-100. [N. T.].

³⁹ Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 98-99. [N. T.].

Conclusão

O conceito de regime de verdade em Foucault, portanto, não tem como objetivo mostrar que não há como escapar de nosso regime contemporâneo de verdade e de sua maneira de nos constituir como sujeitos; pelo contrário, pode ser usado como uma ferramenta *crítica* para destacar que nosso regime de verdade é essencialmente histórico e contingente. Não somos *natural* ou *necessariamente* vinculados a tal regime, tampouco somos obrigados a aceitá-lo e a moldar nossa subjetividade e nossa maneira de viver com base nele. A ideia de que a verdade – não importa que tipo de verdade – não nos dê escolha, que somos forçados a nos submeter a ela e a construir nossa conduta de acordo com ela, acaba sendo uma armadilha ético-política extremamente perigosa que Foucault pode ajudar a desmascarar e a vencer, direcionando-nos à criação de uma nova ética e de uma nova política cujo objetivo seja o de criticar a dominação do nosso regime contemporâneo da verdade.

Como Judith Butler observa corretamente, há duas dimensões inter-relacionadas na noção de crítica em Foucault: “Por um lado, é uma maneira de recusar a subordinação a uma autoridade estabelecida; por outro lado, é uma obrigação de produzir ou elaborar um si mesmo” (Butler, 2009, p. 787). Assim, a noção de crítica em Foucault possui a mesma estrutura que eu descrevi como um processo de subjetivação, ou melhor, tais noções não são separadas, mas são os dois lados da mesma moeda. De fato, a subjetivação também implica um momento *reativo*, que é o momento de des-sujeição ou contra-conduta, e um momento *criativo*, que consiste na invenção de uma forma diferente de subjetividade. O vínculo estreito que é possível estabelecer entre crítica e subjetivação me permite concluir destacando um ponto crucial: para Foucault, a questão essencial do pensamento político e moral não é se o sujeito é autônomo ou não, ou como poderíamos dar ao sujeito a possibilidade de exercer sua capacidade autônoma de escolher e agir, porque *não há sujeito fora dos processos de sujeição e subjetivação*. O sujeito *é ele mesmo* um processo, um devir, e a pergunta fundamental que Foucault nos convoca a fazer é se estamos dispostos a nos tornar *sujeitos críticos*, portanto constituindo-nos positivamente ao nos opormos aos mecanismos governamentais de poder que tentam nos governar à guisa do nosso regime contemporâneo da verdade, e esforçando-nos para inventar novas formas de vivermos (juntos) e de sermos sujeitos.

Referências Bibliográficas

BUTLER, Judith. “Critique, Dissent, Disciplinarity.” *Critical Inquiry*, 35, p. 773-795, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1977a.

_____. “The Political Function of the Intellectual”. *Radical Philosophy*, 17, p. 12-14, 1977b.

_____. *The History of Sexuality: Volume 1*. New York: Pantheon Books, 1978.

_____. “The Order of Discourse.” In: YOUNG, Robert J. C. (ed.). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 48-78.

- _____. “The Subject and Power”. *Critical Inquiry*, 8, p. 777-795, 1982.
- _____. “The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom”. In: RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New Press, 1997, p. 281-301.
- _____. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana. New York: Picador, 2003.
- _____. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*. Edited by Frédéric Gros. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- _____. *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-1974*. Edited by Jacques Lagrange. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- _____. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Edited by Michel Senellart. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007a.
- _____. “What Is Critique?”. In: LOTRINGER, Sylvère (ed.). *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007b, p. 41-81.
- _____. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Edited by Michel Senellart. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- _____. *Lectures on the Will to Know: Lectures at the Collège de France, 1970-1971*. Edited by Daniel Defert. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- _____. *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. Edited by Michel Senellart. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014a.
- _____. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Edited by Fabienne Brion and Bernard E. Harcourt. Chicago: The University of Chicago Press, 2014b.
- _____. *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Lectures at Dartmouth College, 1980*. Edited by Henri-Paul Fruchaud and Daniele Lorenzini. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.