



v14, n2, 2017
Maio-Agosto
Dossiê Biopolítica

**MANTER A ABERTURA DO CAMPO DOS POSSÍVEIS:
BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A TESE DE MICHEL
FOUCAULT DE QUE O PODER ESTÁ EM TODO O LADO
[KEEPING OPEN THE FIELD OF POSSIBLE: BRIEF CON-
SIDERATIONS ON MICHEL FOUCAULT'S THESIS THAT
POWER IS EVERYWHERE]**

Luís Manuel Aires Ventura Bernardo

Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e
Humanas da Universidade Nova de Lisboa
E-mail: lm.bernardo@fcs.unl.pt

RESUMO ABSTRACT

Retoma-se a tese de Michel Foucault de que o poder está em todo o lado, reconstituindo um quadro concetual que a especifica e permite retirar algumas consequências fundamentais sobre a correlação entre liberdade e poder. Da imagem grosseira duma filosofia da saturação do poder na contemporaneidade, passa-se, progressivamente à ideia duma filosofia da liberdade, que se afirma na própria consideração dum tal cúmulo, valorizando o exercício infindável de abertura de possibilidades. Propõe-se, por fim, a noção de uma coragem do(s) sentido(s) como atitude adequada para lidar com o campo dos possíveis num tempo crítico, como vem a ser o nosso.

We return to Michel Foucault's thesis that power is everywhere, reconstituting a conceptual framework that specifies it and allows us to draw some fundamental consequences on the correlation between freedom and power. From the crude image of a philosophy of the saturation of power in contemporaneity, we gradually move to the idea of a philosophy of freedom, which affirms itself in the consideration of such an accumulation, valuing the endless exercise of opening possibilities. Finally, we propose the notion of a courage of the meaning (s) as an adequate attitude to deal with the field of the possible in a critical time, as it is ours.

PALAVRAS-CHAVE KEYWORDS

Michel Foucault; Poder; Liberdade;
Sentido; Possibilidades

Michel Foucault; Power; Freedom;
Meaning; Possibilities

«Nada me é mais estranho do que a ideia de que a filosofia se degradou num determinado momento e que esqueceu qualquer coisa, e que existe algures na sua história um princípio, um fundamento que fosse necessário descobrir».¹

A tese de Michel Foucault de que o poder está em todo o lado, manifestando-se nos atos e nos discursos individuais e coletivos, determinando significações e estratégias, originando dispositivos e comportamentos, mistos de saber, poder e ser, revelou-se uma das mais profícuas da segunda metade do século XX, destinada que estava para vir a condicionar os rumos da reflexão sobre o sentido da história do Ocidente. Com efeito, essa leitura da contextura social e política parecia fornecer uma explicação satisfatória para o sucesso da combinatória, evidenciada por Hobbes, entre o absolutismo do Leviatã e o projeto da Modernidade, com a conseqüente predominância da dominação sobre o desígnio emancipatório, na medida em que ressaltava o peso das constelações formadas por «capacidades» transformadoras e instrumentais, com propósitos economicistas bem definidos, relações de poder instituídas, de modo a favorecer um regime de controle globalizado, bem como sistemas de comunicação, cujas narrativas estabeleciam, previamente, os regimes autorizados de enunciação, sobre os *modi essendi e operandi* dos sujeitos particulares.

A afirmação da onnipresença do poder, do seu carácter difuso e constantemente interveniente afigurava-se, assim, adequada para traduzir filosoficamente o sentimento niilista disseminado de que a condição individual progredia, mais ou menos inconscientemente, para uma servidão sem outros limites que os da imaginação dos controladores das massas. Nesta nova condição, como se percebia das investigações de Foucault, por exemplo, em *Vigiar e Punir*, ter-se-ia progressivamente trocado o reconhecimento de um tipo de identidade e de liberdade, determinado de modo ôntico pelo próprio exercício dramático da violência exercida diretamente sobre os corpos, pela sua desrealização e despersonalização em processos de violência simbólica, nos quais a subjetividade se decidia a montante da vontade de cada sujeito, numa zona em que os discursos assumiam uma dimensão de gestualidade a cuja pragmática não se saberia escapar.

As incontornáveis análises arqueológicas e genealógicas desses «blocos em que a prática de capacidades técnicas, o jogo das comunicações e as relações de poder se ajustam umas às outras, segundo fórmulas intencionais»², que são as disciplinas, constituindo o perfil ideológico do nosso tempo, apropriando-se da natureza e do homem, saturando-os de significações oriundas duma vontade sistemática de saber, definindo fronteiras sucessivas entre verdadeiro e falso, racional e irracional, material e imaterial, natural e cultural, legal e ilegal, normal e patológico, foram de molde a dar a sensação de uma sobredeterminação do campo das possibilidades de pensar e agir, que teria coartado qualquer iniciativa que se

1 FOUCAULT, Michel, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1542. (Doravante, DE, II). As traduções dos textos de Foucault são nossas.

2 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1054.



reclamasse duma liberdade fundamental. O que poderiam revelar-se esses intentos de fazer valer uma expressão pessoal senão ingénuas confirmações das sinuosidades do regime disciplinar, que tornava o exercício da liberdade individual, a cada vez, por antecipação e reflexividade, num nó de poder e de alienação?

Sem dúvida que as incursões tardias pelo universo antigo e proto medieval sugeriam a existência de formas alternativas de relação a si e aos outros, em que as práticas éticas do cuidado do corpo e do espírito prevaleciam sobre a vontade de dominação. De Platão a Marco Aurélio, culminando nos Cínicos, assistia-se à montagem do aparato concetual suscetível de validar o rol de técnicas do cuidado de si e dos outros com as quais se garantia um modo de subjetivação em que cada sujeito deveria afirmar-se diariamente, zelando por uma identidade hermenêutica, nunca certa, nem definitiva, mas, nem por isso, menos firmada na «coragem da verdade». Abertura histórica relevante, por introduzir uma outra trama, um corte na suposta continuidade da história cultural do Ocidente, apta a relativizar, a partir do interior da própria historicidade, as estratégias, os procedimentos, os modelos, as figuras que o poder pastoral instituiu, de que, por sua vez, o poder estatal se apropriou e reproduziu a uma escala inédita.

Para a questão do espaço de manobra que resta à liberdade pessoal, contudo, essa percepção duma dobra na história, afigurava-se, no mínimo, ambígua. Sem dúvida que se quebrava a ideia de uma espécie de condenação escatológica, na qual estivéssemos envolvidos sem apelo, por já termos sido significativamente outros. Mas, não menos relevante, esse olhar nostálgico, por muito que nos pudesse confortar, face às modalidades coevas de totalização, ou lembrar quão frágil é a ideia do sujeito humano, em permanente constituição dialética de um si que é consentânea com a submissão aos protocolos epistémicos e tecnológicos instituídos, ou, mesmo, evidenciar outros processos, para além dos políticos ou clínicos, de investimento dos corpos e, assim, repô-los como um lugar privilegiado de resistência, não podia alcançar a solução almejada. Para lá da força do argumento sobre a óbvia impossibilidade de reproduzir os mesmos efeitos em circunstâncias radicalmente diferentes, que determina a eventualidade do histórico, impunha-se o juízo perentório do próprio Foucault, que, lembrando o impasse duma moral como a antiga em tornar-se comum a todos, centrada que estava na «busca obstinada dum certo estilo de existência», designava a Antiguidade como «um profundo erro».³ Efetivamente, essa exigência de democraticidade, em todos os campos, tendo devindo historicamente, determina um critério decisivo para validar qualquer proposta relativa ao *modus vivendi* da humanidade, pelo que as retomadas desse vasto património epistémico nos dão um vislumbre do que se nos apresenta como uma prática possível da liberdade para alguns, que já não o é para nós, por não ser praticável por todos, o que redundava na consolidação da inexorabilidade do esquema de dominação coevo.

Por fim, o modo como Foucault introduzia a noção de uma etapa mais recente de espraiamento das relações de poder aos domínios da vida e da morte, que faria convergir os processos prévios de estatização, juridicização e medicalização num vasto

³ «Le retour de la morale», *DE*, II, p.1517.



dispositivo de bio poder, misto de microfísica e de biopolítica, que se dirige tanto a essas novas entidades, criadas no âmbito das ciências sociais e humanas, como as populações, quanto às zonas que a metafísica e a teologia tradicionais julgaram irreduzíveis, como o desejo e o prazer, parecia dar o golpe de misericórdia na aspiração a uma liberdade efetiva, individual e coletiva, de que o Iluminismo se fizera um derradeiro arauto convicto. A extensão e o impacto desta redução dos espaços de diferenciação pessoal têm sido sucessivamente explorados pelos autores que, da filosofia à sociologia, a partir de uma perspectiva de inspiração marxista sobre a função ideológica do aparelho estatal ou duma releitura heideggeriana do esquecimento do ser e da humanidade do homem, nos traçam o desenho duma época de niilismo sem apelo, cujo pessimismo parece resultar confirmado pelos avanços das tecnologias de controle e de alienação, o investimento num capitalismo selvagem, o desinteresse progressivo pela verdade, a estereotipagem dos discursos, a reprodutibilidade das ações, o confinamento dos indivíduos ao imediatismo de satisfações consumistas. Desta liquidação, dos vínculos convencionais, de acordo com a terminologia já consagrada de Zigmunt Bauman, preservar-se-iam, eventualmente, a crítica filosófica, doravante vocacionada para a denúncia do *statu quo* e o acesso a certos tipos de experiência qualificados para romper com as rotinas totalitárias do poder, favorecendo, em contrapartida, o reatamento com o fundo de humanidade do homem.

Porém, a afirmação de que o poder está em todo o lado não autoriza, nem em si mesma, nem na ótica do filósofo francês, como ele se empenhou em mostrar em vários artigos e entrevistas tardias, e a rigor contradiz mesmo, uma tal interpretação da história e do lugar que nela cabe à liberdade.

Desde logo, por pressupor três unidades ontológicas que a dinâmica das relações de poder, com o conseqüente sistema de diferenciações epistémico-pragmáticas, vem negar. Nem uma só história, nem uma verdade única, nem uma natureza humana a priori são identificáveis, mas, antes, o que assoma é uma diversidade de processos de enunciação, de verificação e de subjetivação, de que resultam configurações diferentes sincrónica e diacronicamente. Tal significa que as relações de poder não se realizam sobre um fundo determinístico, «pois dizer que não pode haver sociedade sem relação de poder não quer dizer nem que as que estão estabelecidas são necessárias, nem que, seja lá como for, o poder, no coração das sociedades, constitui uma fatalidade incontornável»,⁴ não estando, por conseguinte, obrigadas a seguir um padrão exclusivo, como seja o clássico binário luta-repressão, cujas noções Foucault expressamente declarava «deverem ser muito consideravelmente modificadas, senão talvez, no limite, abandonadas»,⁵ nem a contribuir, *volens nolens*, para levar a cabo uma qualquer destinação. Ao invés, elas assumem a plasticidade admitida pela complexidade dos elementos que nelas intervêm, o que com elas é visado, as estratégias usadas, etc.: «são relações móveis, quer dizer que podem modificar-se, que não são dadas de uma vez por todas».⁶

4 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1058.

5 «Cours du 7 janvier 1976», *DE*, II, p. 173.

6 «L'éthique de soi comme pratique de la liberté», *DE*, II, p. 1539.



Não há, assim, nada a que se sujeitar em absoluto, nem do que se libertar em absoluto, mas sucessivas e diversas práticas de liberdade, de amplitude e impacto variáveis, sendo a libertação, política, sexual, etc., um tipo dessas relações e não a inversa.⁷ Do mesmo modo, não há nenhuma humanidade ideal à qual devêssemos regressar, menos ainda quando, ao que a aparente insatisfação coletiva leva a pensar, nos cabe, presentemente, «promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos foi imposta durante vários séculos».⁸ Em contraste com o caráter unidirecional das «teorias envolventes e globais», Foucault salientava que «a imensa e prolífera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos, essa espécie de friabilidade geral dos solos, mesmo e, talvez, sobretudo, dos mais familiares, dos mais sólidos e dos mais próximos de nós, do nosso corpo, dos nossos gestos quotidianos, é o que aparece».⁹

Uma tal pulverização afeta a própria noção de poder, que, também ele, não saberia acabar cristalizado ontologicamente. Como lembra Foucault, na verdade, «não há qualquer coisa como o poder, ou um poder que existisse globalmente, massivamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só existe poder exercido por «uns» sobre os «outros»; o poder só existe em ato, mesmo que, como é óbvio, se inscreva num campo de possibilidade disperso apoiando-se em estruturas permanentes».¹⁰ Esta dimensão pletórica requer que se conceba a expansão do poder na forma reticular e não naquela hierárquica que persiste em predominar, ao mesmo tempo que supõe a participação dos indivíduos no exercício de tais relações, com as quais vão modelando o seu campo de intervenção, pessoal e coletivo, o que um entendimento do poder como estratégia de uns tantos ou duma instituição, como o Estado, sobre a maioria, não permite detetar.

Com efeito, essas leituras estruturais, ao confundirem três fenómenos – poder, domínio e violência –, que, por estarem associados em diferentes combinatórias, não deixam de se afigurar distintos, estabelecem uma redução ilegítima da multiplicidade das relações de poder ao tipo das relações de dominação, aquelas que «manifestam, de uma forma global e massiva, à escala do corpo social na sua totalidade, a engrenagem das relações de poder nas relações estratégicas»,¹¹ para reconduzi-las, por fim, a processos de violência, nos quais o poder seria inevitavelmente sentido pelos indivíduos a ele submetidos como uma intervenção direta, análoga à brutalidade física. Ora, se esta perspetiva se adequa à perceção dos momentos mais críticos da nossa experiência, individual ou conjunta, relativamente a formas de controle extremas, como a opressão ou a repressão, não consegue dar conta do jogo que rege o sistema de mútua governança, no qual os indivíduos estão implicados no quotidiano, e que explica o paradoxal consentimento a procedimentos que, de outro modo, só poderiam ser insuportáveis. Para além disso, todo o campo dos poderes exercidos sobre si próprio, não só aqueles relacionados com o cuidado de si, mas

7 «L'éthique de soi comme pratique de la liberté», *DE*, II, p. 1529.

8 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1051.

9 «Cours du 7 janvier 1976», *DE*, II, p. 163.

10 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1055.

11 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1062.



também os que dizem respeito ao autocontrole, orientados, portanto, para a subjetivação e a socialização, acabaria por ficar reduzido a formas negativas de alienação, sem que se acesse à sua função positiva de constituição das subjetividades e de auto governança comportamental.

Se é insofismável que o estatismo se tornou na referência das relações de poder, em virtude do modo como as «elaborou, racionalizou e centralizou na forma ou sob a caução de instituições estatais»,¹² impõe-se, contudo, reconhecer que, não só não as esgota, como constitui uma conformação hipertrofiada do bulício corrente, que tolda, mais do que esclarece, a dinâmica das interações humanas. Em contrapartida, a ideia das relações de poder como procedimentos de governança de si e dos outros, ainda que locais, finitos, diferenciados, revela-se mais ajustada a uma análise da complexidade societal contemporânea, pondo em evidência a democraticidade que a caracteriza em profundidade, não só aquela que decorre da complexificação do pragmatismo, mas também aquela que advém da disseminação do uso orientado e consciente dos modos disponíveis de influenciar os comportamentos, e que, como vimos, a distingue do modelo antigo.

Assim, será legítimo considerar que o que é próprio da contemporaneidade não é tanto a evidência da pertença do poder a alguns que o exercem para proveito próprio, subjugando a maioria, o que acaba por ser uma culminância do elitismo das sociedades tradicionais, mas a sucessiva fragmentação das relações de poder e a conseqüente partilha de tais fragmentos pelos indivíduos, na pluralidade das relações que estabelecem consigo e com os outros, incluindo aqueles que se situam no topo da esfera pública. Nesta linha, cabe ponderar se a progressiva omnipresença de relações institucionalizadas, segundo o modelo estatal, provém apenas da soberania ou se ela não traduz, igualmente, a anuência de todos aqueles que compreendem o potencial constitutivo, interventivo e reparatório de procedimentos estratégicos caucionados institucionalmente, como é o caso da juridicidade ou da medicalização dominantes.

Mas, mais grave, o entendimento do exercício do poder como um processo causal, direto, entre forças individuais, tidas por essencialmente acabadas, com papéis sociais e políticos predefinidos de uma vez por todas, em vez de «um conjunto de ações sobre ações possíveis», pelo qual «ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, alarga ou limita, torna mais ou menos provável, no limite, constrange ou impede absolutamente»,¹³ tem como conseqüência a negação da mútua implicação do poder e da liberdade, sem a qual seria impossível conceber ou realizar qualquer transformação, independentemente da escala. Com efeito, o determinismo histórico, que cabe não confundir com o determinismo metafísico ou naturalista, encontra-se contraditado pela própria historicidade das relações, incluindo as do bio poder, na medida em que também existe uma «bio-história»¹⁴, bem como pelo modo como nos vamos condicionando uns aos outros de múltiplas maneiras, nomeadamente, pela constituição de espaços públicos cada vez mais complexos, pelos sucessos relativos

12 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1060.

13 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1056.

14 «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ?», *DE*, II, p. 48.



de vários tipos de luta, como, por exemplo, as dos direitos das minorias, ou pela forma inesperada como os indivíduos se apropriam de discursos e práticas destinados a dominá-los para entrarem num processo alternativo de subjetivação e firmarem uma identidade toda feita de resistências e negações. Exemplares, por se situarem no limite, deste último processo são as histórias em que a infâmia funciona como operadora de identidade, como foi o caso de Pierre Rivière, que veio a sair do anonimato dum quotidiano campesino, por «um crime verdadeiramente extraordinário, mas que foi relançado por um discurso tão mais extraordinário que o crime acabou por deixar de existir»,¹⁵ ou aquelas em que a anormalidade força toda uma parafernália discursiva que a inventa, com a qual a maioria pretende controlar a existência alheia, mas que confere também a possibilidade a certos indivíduos de emergirem da sombra da imoralidade e a fazerem da etiologia um meio de resistência. É que o discurso não se reduz à expressão verbal dum conhecimento ou duma verdade, mas funciona, igualmente, «como um campo estratégico, no qual os elementos, as táticas, as armas não cessam de passar dum lado para o outro, de se trocar entre os adversários e de se virar contra aqueles que os utilizam».¹⁶

Na verdade, impõe-se constatar que o efeito da teoria centralista do poder acaba por ser oposto ao visado, pois, face a uma visão totalitária do poder, que só se satisfaz com o que se lhe afigura constituir uma revolução, também ela, total, os indivíduos tendem a demitir-se de qualquer intuito revolucionário e a embarcarem no espetáculo massificado da indignação improcedente, alimentada pelos *mass-media*, a que assistimos de forma diária e consentidora. É que, como declara Foucault, «a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, portanto, ser separadas. O problema do poder não é, pois, o da «servidão voluntária» (como podemos tornar-nos escravos?): no coração da relação de poder, «provocando-a» incessantemente, está a rebeldia da liberdade da vontade e a intransitividade da liberdade».¹⁷ A liberdade não é um resíduo do exercício do poder, um espaço que este não tivesse ou não pudesse ainda neutralizar, mas a «condição de existência do poder (à vez o seu prévio, pois é preciso que haja liberdade para que o poder se exerça, e também o seu suporte permanente [...])»,¹⁸ o que significa a constante solidariedade, no mesmo ato, de uma liberdade que se efetiva numa relação de poder e que, nessa mesma efetuação, a transborda e transgride. Liberdade que não resulta postulada metafisicamente, mas confirmada duplamente: em cada relação de poder, na medida em que o que pode requer a possibilidade de o ter podido; em cada gesto de resistência à conversão do poder em domínio ou violência.

Desta feita, e sem prejuízo da relevância da descrição denunciante dos dispositivos vocacionados para enquadrarem e dirigirem estrategicamente o sentido do agir, o que se oferece como «o mais importante é evidentemente a relação entre relações de poder e

15 «Entretien avec Michel Foucault», *DE*, II, p. 99.

16 «Le discours ne doit pas être pris comme...», *DE*, II, p. 123.

17 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1057.

18 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1057.



estratégias de confronto»,¹⁹ isto é o processo fundamental pelo qual a ideia de que o poder está em toda a parte surge como correlata da ideia de que o poder é intrinsecamente produtivo, não por trazer dividendos para alguns ou por gerar uma espécie de escalada de domínio, mas por corresponder à prática dum tipo de governabilidade do campo dos possíveis. Será, então, de reconhecer que se os dispositivos de poder se transformam, também as práticas da liberdade se afiguram diversificadas e descontínuas.

Este esquema de compossibilidade, que potencialmente está ao alcance de todos e relativamente ao qual não cabe determinar antecipadamente onde ou sobre que é que se deve exercer, retira as prerrogativas convencionadas à Razão, nas suas formas absolutas, para atribui-las a práticas discursivas locais, fruto duma racionalidade modesta, recorrendo a uma expressão feliz de Habermas, cuja eficácia se revela superior à dum embate titânico, entre dois modelos de dominação, na medida em que se realiza nos próprios termos do binómio liberdade/poder. Como resume Chevallier, «a nova tradição crítica, que Foucault faz remontar a Kant, deixa de ter como tarefa a de patentear as formas universais do juízo, para passar a ligar a definição da nossa atualidade à abertura de novos campos de experiências possíveis».²⁰

Essas práticas podem servir para consolidar os dispositivos instituídos, por exemplo, gerando formas tidas por mais aperfeiçoadas de jurisdição ou de medicalização, consentimento legítimo, por muito que desagrade aos arautos do niilismo, desde que em sintonia com a vontade daqueles que o fazem, pois, ao contrário do que a teoria política clássica supôs, o facto de as massas aspirarem aos benefícios dos senhores não implica que esse interesse se estenda à recuperação de tudo o que abdicaram no contrato social, mormente, o direito ao exercício direto do poder político, ou visar uma resistência ativa, definindo uma zona fronteira, na qual os jogos de poder, que tendem para a dominação, quedam, ao mesmo tempo, compreendidos e transgredidos. Esta segunda possibilidade não é menos legítima, situando-se do lado da resistência, o qual não deixa, por isso, de ser co constitutivo da governabilidade, porquanto, todo o resistir procura tornar-se num segmento estável da governação, orientando tão só para outra direção o sentido contestado.

Numa e noutra vertente deste procedimento, como escreve Gilles Deleuze, «há tantas bifurcações e ramificações quantas as instaurações, tantos desabamentos quantas construções, segundo os recortes operados pelos dispositivos».²¹ Em ambas, é a liberdade que se efetua, a mesma liberdade que perpassa todas as relações de poder, sem que haja razão suficiente para que se decida a priori, dum ponto de vista sistemático, que algum desses procedimentos mereça ser considerado como emancipador, em detrimento dos outros. A ideia da *Aufhebung* pressupõe um télos que a devida equação da historicidade da história, por maior que seja a esperança revolucionária ou a fé na transcendência, não permite sustentar. Uma liberdade secular à medida do homem e em conformidade com a noção duma coexistência democrática implica um trabalho infinito de reversão, com o qual

19 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1061.

20 CHEVALLIER, Philippe, *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille*, Paris, PUF, 2014, p. 31.

21 DELEUZE, Gilles, *O Mistério de Ariana*, Lisboa, Vega, 1996, p. 90.



se adensam, combinam, completam, transformam, desviam, contradizem os sentidos dos discursos e das práticas em circulação.

Ora, conseqüentemente, o esforço de convocar o poder para o limite do seu alcance, para complexificar o campo dos possíveis, não assume apenas as figuras tradicionais da batalha, do combate e da luta, entendidas como «uma relação de forças cuja finalidade consiste em aniquilar um dos protagonistas»,²² menos ainda hoje, como lembra Deleuze, «porque fazemos também apelo a produções de subjetividade capazes de resistir a essa nova dominação [a do controle], e muito diferentes daquelas que se exerciam outrora contra as disciplinas».²³ É, também, o que Foucault sugeria, ao considerar que «todas as lutas atuais giram em torno da mesma questão: Quem somos nós?», de modo que «o principal objetivo destas lutas não é tanto o de atacar esta ou aquela instituição de poder, ou grupo, ou classe, ou elite, quanto uma técnica particular, uma forma de poder».²⁴ Se a sublevação, na medida em que, simultaneamente, pertence e escapa à história,²⁵ «porque nenhum poder é capaz de a tornar completamente impossível»,²⁶ determina, para Foucault, a fronteira decisiva, irredutível, na qual «todas as formas de liberdade adquiridas ou reclamadas, todos os direitos invocados, mesmo sobre coisas aparentemente de somenos importância, aí encontram sem dúvida o seu derradeiro ponto de ancoragem»,²⁷ tal não significa que, nela, ou em derivados do mesmo teor, se esgotem todos os exercícios possíveis da liberdade de procurar «promover novas formas de subjetividade recusando o tipo de individualidade que nos impuseram durante vários séculos».²⁸

Como vimos, à cabeça de uma incipiente listagem, meramente exemplificativa e pensada no interior do universo foucaultiano, pois, noutros, como o de Deleuze, o lugar da criatividade assumiria uma feição mais relevante, surge a própria utilização do discurso, porquanto, como salienta o autor, «o simples facto de falar, de usar palavras, de utilizar as palavras dos outros (mesmo que seja para subvertê-las), palavras que os outros compreendem e aceitam (e, eventualmente, também subvertem), esse facto é em si mesmo uma força».²⁹ Tal significa que a discursividade, ainda que constantemente implicada nos jogos de poder, é, na sua raiz mais elementar, um operador de liberdade, pelo que pode assumir, igualmente, níveis de combatividade mais assertivos, tornando-se num verdadeiro «discurso batalha e não um discurso reflexo».³⁰ Todavia, importa insistir que não é só nesta dimensão libertária que se pode falar de liberdade, mas que esta está em ação em qualquer tomada de palavra.

São, também, pensáveis o que ele chama «estilos de vida», e Deleuze, «modos de

22 CHEVALLIER, Philippe, *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille*, Paris, Puf, 2014, p. 46.

23 DELEUZE, Gilles, *O Mistério de Ariana*, Lisboa, Vega, 1996, p. 93.

24 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1046.

25 «Inutile de se soulever?», *DE*, II, p. 790.

26 «Inutile de se soulever?», *DE*, II, p. 791.

27 «Inutile de se soulever?», *DE*, II, p. 791.

28 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1051.

29 «Le discours ne doit pas être pris comme...», *DE*, II, p. 124.

30 «Le discours ne doit pas être pris comme...», *DE*, II, p. 124.



existência», processos de «invenção de uma possibilidade de vida»,³¹ na qual predominam as escolhas éticas, feitas nos moldes do juízo estético, uma vez que, pela sua singularidade ficam desobrigadas de se legitimarem em termos objetivos ou normativos. Significativamente, é a ideia de uma arte da vida que o fascina na matriz antiga do cuidado de si, como não esconde: «Nessa ideia duma *tekhnê tou biou*, várias coisas me interessam. Por um lado, essa ideia, de que estamos hoje um pouco distantes, de que a obra que nos cabe fazer não é apenas, não é principalmente uma coisa (um objeto, um texto, uma fortuna, uma invenção, uma instituição) que deixaríamos como legado, mas tão simplesmente a nossa vida e nós próprios. [...] Que a vida, por ser mortal, deva ser uma obra de arte, eis um tema notável». ³² Porém, não cabe ver neste entusiasmo, bem como na eventual retomada de algumas tecnologias de subjetivação, previamente ensaiadas, a proposta duma solução coletiva, uma sociedade de técnicos do si, nem a sugestão dum retorno aos modelos da Antiguidade, à semelhança das vagas de neo-aristotelicismo, como, por vezes, os interpretes tendem a sugerir, mas, inclusive para a sua eficácia, há que ficar pela evocação estetizante de uma decisão singular.

Uma tal possibilidade não saberia ser absoluta, menos ainda hoje, dada a complexidade dos contextos, e, seríamos mesmo tentados a questionar a sua efetiva viabilidade, se com ela viesse associada a ideia duma coesão estilístico-existencial. Todavia, o que esta réstia de romantismo nos permite vislumbrar é uma distinção importante entre subjetivação e indivíduo, que abre mais um intervalo, no qual a liberdade se dá a ver na sua evidência. Ao contrário do que pretendia Habermas, ao afirmar que «desta perspetiva, os indivíduos só podem ser percebidos como produtos estandardizados de alguma formação do discurso»,³³ a existência de diferentes modos de subjetividade confere aos indivíduos uma certa margem de liberdade para conduzirem os processos de subjetivação, o que não ocorria se a sua identidade subjetiva fosse dada. É nesse plano de descoincidência que permanece relevante o vaivém entre subjetivação e individuação, sem prejuízo do peso avassalador da normalização que restringe sobremaneira a zona franca da eticidade. Como sintetiza Sampaio, «o sujeito foucaultiano é inacabado por excelência, nesse caso, inacabado não apenas no sentido de algo que ainda não foi terminado ou concluído. Aqui seu significado ganha a história: sujeito construído, produto histórico, somatório de processos de subjetivação. Não é um sujeito interrompido, pois não há uma essência primordial que foi usurpada, é um sujeito presente e pleno de devir. Sujeitos no plural, múltiplos, e não um sujeito-substância e invariável». ³⁴

São, outrossim, identificáveis práticas sistemáticas de debate e discussão, que desgastam as significações fixadas e inventam sentidos por vir, como ocorre com o próprio trabalho genealógico, graças à «aliança paradoxal entre a abordagem positivista e a

31 DELEUZE, Gilles, *O Mistério de Ariana*, Lisboa, Vega, 1996, p. 80.

32 «À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours», *DE*, II, p. 1434.

33 HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, D. Quixote, 1990, p. 273.

34 SAMPAIO, Simone, "A Liberdade como condição das relações de poder em Foucault", *Revista Katálysis*, v. 14, n. 2, Florianópolis, jul./dez. 2011, p. 226.



pretensão crítica»,³⁵ a qual «empresta às tecnologias do poder o seu significado de crítica da razão». ³⁶ Recorde-se que Foucault atribuía expressamente à determinação das genealogias uma dupla função libertadora. Por um lado, enquanto «acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais [...], permite a constituição dum saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais». ³⁷ Por outro, «a genealogia seria [...] uma espécie de empreendimento para independentizar os saberes históricos e torna-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção dum discurso teórico unitário, formal e científico». ³⁸

Para além do mais, não há que ver, nesta atividade de desmistificação, um ato solitário do filósofo-historiador, ocupado «com a intenção séria de levar a bom termo uma ciência que é superior às ciências humanas em declínio»,³⁹ que não pudesse ser convertido em processos de intersubjetividade comunicativa, visando consensos sobre o que é verdadeiro, justo ou autêntico, destinados a reorientar o sentido da experiência comum, como supõe Habermas. Pelo contrário, esse esforço de memorização de processos e efeitos agonísticos, levado a cabo pelo filósofo, põe-nos, de novo, a circular, tornando-os disponíveis para uma utilização no próprio espaço público, em função de objetivos diferenciados que não têm de ser só os do conhecimento erudito. Como explicita Sampaio, «a resposta foucaultiana é a confiança na liberdade como possibilidade de criação de si e rompimento com o estabelecido, e não uma mera filiação a um tipo de pensamento». ⁴⁰

Perceber, por exemplo, como se formou essa aparente evidência enunciativa de que «é preciso defender a sociedade», quais os saberes que lhe estão associados, que estratégias discursivas estão implicadas, que evolução sofreram os seus atos locutórios, que, mais concretamente, «este tipo de discurso se desenvolve inteiramente na dimensão histórica»⁴¹ e que «o importante, é que o princípio da análise histórica seja procurado na dualidade e na guerra das raças»,⁴² não se esgota na cátedra, mas passa desta para a esfera do comum, na qual assume um potencial reflexivo, crítico e deliberativo extraordinário. O que se pensa, o que se diz, o que se decide, por exemplo, sobre os refugiados ou os atos de terror, muito beneficiaria da devida consideração de tais elucubrações genealógicas. Imaginar que essa análise só serviria para confirmar a universalidade do poder sem admitir, por sua vez, outras práticas de poder, supõe que não se entendeu cabalmente essa dimensão universal.

35 HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, D. Quixote, 1990, p. 255.

36 HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, D. Quixote, 1990, pp. 254-255.

37 «Cours du 7 janvier 1976», *DE*, II, p. 165.

38 «Cours du 7 janvier 1976», *DE*, II, p. 167.

39 HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, D. Quixote, 1990, p. 262.

40 SAMPAIO, Simone, “A Liberdade como condição das relações de poder em Foucault”, *Revista Katálysis*, v. 14, n. 2, Florianópolis, jul./dez. 2011, p. 225.

41 «Il faut défendre la société», *DE*, II, p.128.

42 «Il faut défendre la société», *DE*, II, p.130.



É, ainda, admissível o recurso a discursos e tecnologias alternativas de veracidade e de subjetivação, que podem, por sua vez, ocorrer no interior das próprias disciplinas ou em zonas de interação que, não negando os recortes disciplinares, questionam-nos por via de práticas de diálogo e de miscigenação, graças ao mecanismo de reflexividade que as caracteriza, deixando sempre um espaço para a heterodoxia. Enquadram-se, aqui, não só a revisitação de processos proto disciplinares, buscados, por exemplo, na diversidade de soluções histórico-culturais, como tem vindo a ocorrer na prática médica, mas, sobretudo, no momento em que se reconhece que «a preponderância conferida à patologia se torna uma forma geral de regulação da sociedade»,⁴³ a análise crítica dos vários planos onde assenta essa dominância, pondo «em evidência as ligações entre a medicina, a economia, o poder e a sociedade para determinar em que medida é possível retificar ou aplicar o modelo».⁴⁴ Este trabalho, como é óbvio, aplica-se a qualquer área disciplinar, pois todas estão implicadas em sistemas de poder.

Deste esforço de desvio e extensão dos limites, fazem parte, igualmente, as modalidades diferenciadas e diferenciadoras de investir o corpo e o pensamento, de multiplicar as experiências significativas, poderosas, diríamos, cuja radicalidade afirmante, ao irromper, traça um novo segmento, quando não o prenúncio duma fronteira, e, por essa via, de ir questionando o que constitui o ser humano como sujeito de conhecimento, como sujeito moral e como sujeito ético. A este propósito, importa lembrar o que Foucault escrevia sobre a «riqueza» das experiências de sexualidade, por contraste com a recorrência dos tipos de codificação: «Não supomos que os códigos não sejam importantes, nem que permaneçam constantes. Mas pode notar-se que, finalmente, giram em torno de alguns princípios bastante simples e muito pouco numerosos: talvez os homens não inventem muito mais na ordem dos interditos que na dos prazeres. [...] Em contrapartida, parece [...] que há todo um campo de historicidade completa e rica na maneira como o indivíduo é chamado a reconhecer-se como sujeito moral do comportamento sexual».⁴⁵

Em suma, a tese de que o poder está em todo o lado não acarreta, nem em si mesma, nem para Foucault, a conclusão de que a liberdade não está em lado nenhum, mas, como esperamos ter mostrado, que a liberdade está em todo o lado. Não será, em tal teoria, a liberdade total, substantiva, metafísica, mas também não o é o poder. E, para além do mais, «se é verdade que, no coração das relações de poder e como condição da sua permanente da sua existência, há uma 'insubmissão' e liberdades essencialmente rebeldes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem reversão eventual».⁴⁶ O que se afigura necessário é não ficar preso em nenhum dos extremos, nem no duma teoria da suspeita paralisante, nem no dum otimismo confiante na vitória final da liberdade, independentemente dos excessos de dominação e de violência, mas fazer um uso inteligente, produtivo, inventivo desse binómio indissolúvel liberdade-poder. Porque

43 «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ?», *DE*, II, p. 53.

44 «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ?», *DE*, II, p. 58.

45 «Usage des plaisirs et techniques de soi», *DE*, II, pp. 1379-1380.

46 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p. 1061.



poder e liberdade estão em todo o lado, a responsabilidade por manter o devido espaço para a inventividade de relações humanas faz parte integrante das regras do jogo social e político, cabendo, potencialmente, a todos. Porém, como escreve Chevallier, «a tarefa é tanto mais temerária quanto está isenta de garantias; pois nada há para recolher por baixo da nossa febril atualidade, nada para desvelar acima da nossa impaciente liberdade. Nada esquecemos, nada perdemos, salvo a audácia de nos inventar».⁴⁷ Terá, assim, sido a proposta de Foucault, ao contrário do que muitos intérpretes nela têm encontrado, uma das últimas defesas incondicionais da experiência da liberdade no interior da condição? E, não será, neste ponto que, filosoficamente, se torna difícil contestá-lo, mesmo que as suas análises históricas possam suscitar as suas dúvidas?

Poder-se-á levantar a dúvida, no plano da concretude histórica, de que a nossa época admita tais práticas qualificadas para suscitar sentidos alternativos no interior das correntes dominantes, presa que parece estar entre os extremos da indiferença ideológica pactuante, do controle de si e dos outros e da anomia relativista, de que a sucessão de pós (moderno, verdade, humanismo, etc.) em roda livre seria uma cabal expressão. Todavia, imersos que estamos todos nesse contexto, sem distanciação suscetível de validar uma leitura deste tempo, em detrimento de outra, preferimos ver em tal aparente babel a manifestação de uma rutura na consistência dos dispositivos, com os quais nos regemos, que abre, de forma inusitada, o campo dos possíveis e nos remete para aquela que cremos ser a fronteira decisiva, a do sentido dos sentidos. Mais do que lamentar a perda duma suposta solidez de tempos, regimes, instituições e valores que foram pontuando a história da opressão, por mais sedutoras que nos apareçam as histórias de vida de alguns, ou de esperar por uma transformação absoluta do sentido da história, de acordo com um padrão ideológico particular, julgamos mais ponderoso explorar o que, dos nexos entre relações de poder, ações comunicativas e capacidades objetivas, retomando a distinção foucaultiana,⁴⁸ pode levar a conjunturas mais satisfatórias. Como defende Gianni Vattimo: «Se não podemos (mais?) ter a ilusão de desvendar as mentiras das ideologias atingindo um fundamento último e estável, podemos, porém, explicitar o caráter plural das 'narrações', fazê-lo atuar como elemento de libertação da rigidez das narrações monológicas, dos sistemas dogmáticos do mito».⁴⁹ Se a coragem da verdade entrou em descrédito e a coragem da moralidade não entusiasma, não será, então, altura para a coragem do(s) sentido(s)? Ora, como esperamos ter conseguido mostrar, a justa consideração da tese de que o poder está em todo o lado, mais do que funcionar como uma espécie de inibidor dessa diretriz, pode constituir-se como uma sua pertinente justificação.



47 CHEVALLIER, Philippe, *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille*, Paris, PUF, 2014, p. 32.

48 «Le sujet et le pouvoir», *DE*, II, p.1052.

49 VATTIMO, Gianni, *A Sociedade Transparente*, Lisboa, Ed. 70, 1991, p. 36.

REFERÊNCIAS

CHEVALLIER, Philippe. **Michel Foucault: le pouvoir et la bataille**. Paris, PUF, 2014.

DELEUZE, Gilles. **O Mistério de Ariana**. Lisboa: Vega, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits. Paris**. Gallimard, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: D. Quixote, 1990.

SAMPAIO, Simone. A Liberdade como condição das relações de poder em Foucault. **Revista Katálysis**, v. 14, n. 2, Florianópolis, 2011.

VATTIMO, Gianni. **A Sociedade Transparente**. Lisboa: Ed. 70, 1991.



BERNARDO, Luís Manuel Aires Ventura. Manter a abertura do campo dos possíveis: breves considerações sobre a tese de Michel Foucault de que o poder está em todo o lado. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 2, 2017, p. 7-20.

Recebido: junho de 2017.

Aprovado: agosto de 2017.