

O DESEJO NO PENSAMENTO DE FOUCAULT: DO INDIVÍDUO AO SUJEITO DE UMA SEXUALIDADE¹

THE DESIRE IN FOUCAULT'S THOUGHT: FROM THE INDIVIDUAL TO THE SUBJECT OF SEXUALITY

Giovana Carmo Temple²

Resumo:

O objetivo deste artigo é desenvolver a noção de desejo no exercício do poder disciplinar e na biopolítica. Para tanto, indicaremos os caminhos no texto de Foucault que vão do indivíduo que emerge a partir do século XVIII no interior de um campo político, problematizando a formação de uma alma (psique) como efeito e instrumento das práticas disciplinares de exercício do poder, ao sujeito de uma sexualidade, analisando a relação entre desejo, verdade e sujeito a partir das práticas da penitência ao dispositivo da sexualidade. Por fim, veremos como a “dessexualização do prazer” é uma via de acesso ao corpo e a multiplicação de prazeres que não reitera os termos do dispositivo da sexualidade. Nos reportaremos sobretudo aos cursos *O poder psiquiátrico; Os anormais; Segurança, Território e População*; e aos livros *Vigiar e Punir; História da Sexualidade I, “A vontade de Saber”*; *História da Sexualidade II, “O uso dos prazeres”*.

Palavras-chave:

Corpo. Alma. Desejo. Sexo. Sexualidade.

Abstract:

The aim of this paper is to develop the notion of desire in the disciplinary power and biopower. To this end, we will indicate the paths in Foucault's text that go from the individual who emerges from the eighteenth century within a political field, problematizing the formation of a soul (psyche) as an effect and instrument of disciplinary power, in to the subject of sexuality, analyzing the relationship between desire, truth and subject from the practices of penance to the device of sexuality. Finally, we will see how the “desexualization of pleasure” is a way of access to the body and the multiplication of pleasures that do not reiterate the terms of the device of sexuality. We will refer mainly to the courses *Psychiatric Power; Abnormals; Security, Territory, Population*; and the books *Discipline and Punish; The history of Sexuality I, “An Introduction”*; *History of Sexuality II, “The Use of Pleasures”*.

Keywords:

Body. Soul. Desire. Sex. Sexuality.

¹ Artigo recebido em 05/11/2020.

² Professora de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/UFRB. Doutora em Filosofia pela UFSCar, Mestre, licenciada e bacharel em Filosofia pela UNESP/Marília. E-mail: giovanatemple@gmail.com

1 Introdução

Considerando o conjunto das obras de Foucault dos anos 70³ iremos nos ater, num primeiro momento, no curso *O poder psiquiátrico* (1973-1974) e no livro *Vigiar e Punir* (1975), para apresentar as reflexões de Foucault sobre a produção de uma alma, de uma psique, como efeito das estratégias disciplinares de exercício do poder. Compreender como essa alma se produz e quais os efeitos desta produção, inclusive sobre o desejo, nos remeterá aos procedimentos de sujeição do corpo e ao caráter produtivo que Foucault atribui ao poder, e nos colocará frente à problematização de uma alma que, segundo Foucault (1975, p. 29), habita o corpo e o leva à existência ao mesmo tempo em que é uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo.

No segundo momento de nossas análises, focadas sobretudo no curso 1977-1978, intitulado *Segurança, Território e População*, e no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1976), veremos que Foucault não se refere mais à alma como produção das estratégias disciplinares a partir da qual podemos pensar a sujeição do corpo, mas como o governo da população está atrelado ao dispositivo da sexualidade, a partir do qual o desejo ganha contornos de desejo sexual, cuja genealogia remonta à prática cristã da confidência e da penitência e, a partir do século XVIII, à prática médica, jurídica e pedagógica. Neste percurso, que vai de um discurso moral à um discurso científico sobre o sexo, a noção de desejo se torna pressuposto da ciência da sexualidade que anexa ao sexo a verdade sobre o sujeito. Por fim, veremos como este percurso foi feito às custas do prazer, sobre o qual Foucault aposta na vivência de uma sexualidade não normatizada.

2 A genealogia da alma moderna: o indivíduo e as práticas disciplinares

Foucault inicia o curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*, estabelecendo como objeto de pesquisa a análise das relações de poder próprias da prática psiquiátrica enquanto produtoras de enunciados legítimos, prescindindo, para tanto, das análises que havia feito em *História da Loucura* (1969) em torno do modelo familiar, do aparelho de Estado e das noções de instituição e de violência. Assim, no lugar da violência, uma análise da microfísica do poder; no da instituição, um estudo das táticas de poder; no do modelo familiar ou de aparelho de Estado, analisar as estratégias das relações de poder e seus

3 As referências que se seguem das obras de Foucault indicam, primeiramente, o ano e a página da obra em francês e, na sequência, a página da tradução para o português consultada. Ademais, empregaremos a sigla *DE*, seguida do número do tomo, quando formos nos referir aos *Dits et écrits* de Foucault.

enfrentamentos na prática psiquiátrica⁴.

Neste curso Foucault não troca um vocabulário “psicossociológico” por um “pseudomilitar” ao substituir violência por microfísica do poder, instituição por tática, modelo família e Estado por estratégia. Mas, ao fazê-lo, Foucault define os termos que conduzem a sua pesquisa genealógica do poder, a partir da qual será feita a análise do poder psiquiátrico. Isso é importante de ser retomado para compreender por que a noção de violência não é suficiente para explicar o exercício do poder. Vejamos: a violência deixa supor, ao esboçar um poder físico, que haveria também um poder bom, não atravessado pela violência, enquanto o que há de “essencial em todo poder”, para Foucault (2003, p. 15/ 18-19), “é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo”, sendo que todo poder é “físico, e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta”. Ainda, a noção de violência supõe que o exercício físico de uma força seria algo como uma força desequilibrada, que não faria parte de um jogo racional, calculado, do exercício do poder. E o poder para Foucault é calculado, exercido por meio de estratégias e táticas definidas, o que não quer dizer que ele não seja violento, mas justamente por ser físico, o poder é violento, sendo por isso “irregular”, mas não “desenfreado”, já que sua disposição atinge os corpos de maneira microfísica. Sobre este poder, o importante não é identificar as regularidades que fazem funcionar uma instituição, mas as redes de poder, seus contornos, sua atuação, as mediações, seus pontos de apoio. Nesta perspectiva, o indivíduo, afirma Foucault (2003, p. 17/ p. 20), “não é mais que o efeito do poder, na medida em que o poder é um procedimento de individualização”, e é a partir do exercício do poder, “que funciona em suas diferenças de potencial, em seus desvios, que algo como o indivíduo, o grupo, a coletividade, a instituição aparece”. Por isso, não é a análise da instituição que interessa a Foucault, seu objeto de estudo são as relações de força que perpassam estas instituições.

O passo seguinte de Foucault, ainda neste curso de 1973-1974, é inserir a análise do poder psiquiátrico, do poder e da verdade de um discurso sobre a loucura, no interior do poder disciplinar⁵. Já aqui Foucault (2003, p. 43/ p. 52) aponta que é o *Panopticon* de Bentham que “dá exatamente a fórmula política e técnica mais geral do poder disciplinar”.

4 Cf. Foucault (2006b, p. 21).

5 Neste curso de 1973-1974, Foucault (2003, p. 42/ p. 50) explica o que entende por poder disciplinar: “Com isso entendo nada mais que uma forma de certo modo terminal, capilar, do poder, uma última mediação, certa modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral vêm, no último nível, tocar os corpos, agir sobre eles, levar em conta os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras, a maneira como todos esses poderes, concentrando-se para baixo até tocar os próprios corpos individuais, trabalham modificam, dirigem o que Servan chamava de ‘fibras moles do cérebro’”.

Justamente por isso a análise da psiquiatria deve ser feita a partir das práticas de exercício do poder disciplinar, e não se limitar ao funcionamento da atividade asilar. O que nos interessa analisar, contudo, não é o desenvolvimento, em sua generalidade, do curso de 1973-1974 em torno do mecanismo da psiquiatria e do poder disciplinar. Queremos nos deter no processo de internalização das práticas disciplinares, a partir do qual haveria a constituição de uma alma, uma psique, que comprovaria a eficácia das estratégias de poder. Foucault se refere a este processo neste curso de 1973-1974 e também, a partir de outros desdobramentos, no livro *Vigiar e Punir* (1975).

Na aula de 21 de novembro de 1973, do curso *O poder Psiquiátrico*, Foucault (2003, p. 48/ p. 58) caracteriza o poder disciplinar como uma “apropriação total, ou tender, em todo caso, a ser uma apropriação exaustiva do corpo, dos gestos, do tempo, do comportamento do indivíduo”. Ainda que Foucault oscile de uma “apropriação total” a uma tendência a uma “apropriação exaustiva”, o fato é que o poder disciplinar não é uma apropriação parcial da “individualidade corporal” ou, para utilizarmos a expressão de Foucault (2003, p. 46/ p. 55), da “singularidade somática”, ou seja, dos gestos, do discurso, do tempo e do comportamento do indivíduo. Desta maneira, não é correto afirmar que o poder disciplinar se apropria daquilo que o corpo produz ou do tempo empregado em um serviço, pois é do corpo, em sua totalidade, que o poder disciplinar se apropria. Trata-se de um exercício do poder que consegue, por diferentes estratégias, exercer um procedimento de controle contínuo sobre a singularidade somática, objetivando “um estado terminal ou ótimo”. Isto porque, explica Foucault (2003, p. 49/ p. 59), o poder disciplinar almeja o futuro, o momento em que a vigilância será virtual, e este será o momento em que “a disciplina, por conseguinte, tornar-se-á um hábito”. Ou seja, estará exaustivamente vinculada ao corpo, ao gesto, ao comportamento. O poder disciplinar também impõe uma relação direta e contínua da escrita com o corpo. Entre as suas estratégias está a de anotar tudo o que acontece com o indivíduo, para se tornar informação de uma individualização esquemática e centralizada (FOUCAULT, 2003, p. 54/ p. 61). Ainda, para garantir a sua eficácia, explica Foucault (2003, p. 54/ p. 65), o poder disciplinar não tem por objeto a correção de uma falta, de um prejuízo ocorrido, mas “a virtualidade do comportamento”. Assim, “antes mesmo de um gesto ser feito, alguma coisa deve poder ser detectada, e o poder disciplinar deve intervir” (FOUCAULT, 2003, p. 54/ p. 65). Esta intervenção, o aperfeiçoamento máximo da disciplina, deve ocorrer antes mesmo da manifestação da singularidade somática (do comportamento, do gesto, do discurso). O que só é possível se esta intervenção ocorrer “no nível do que é a virtualidade, a disposição, a vontade, no nível do que é a alma”. Foucault (2003, p 54/ p. 65) resume este aspecto do poder disciplinar nos

seguintes termos:

Para resumir todo esse segundo aspecto do poder disciplinar, que poderíamos chamar de caráter panóptico do poder disciplinar, a visibilidade absoluta e constante que rodeia o corpo dos indivíduos, creio que poderíamos dizer o seguinte: que esse princípio panóptico – ver tudo, o tempo todo, todo o mundo etc. –, organiza uma polaridade genética do tempo; ele procede a uma individualização centralizada que tem por suporte e por instrumento a escrita; enfim, ele implica uma ação punitiva e contínua sobre as virtualidades de comportamento, que projeto atrás do corpo algo como uma psique.

Na sequência desta aula, Foucault (2003, p. 54/ p. 65) apresenta mais uma característica do poder disciplinar que é a de ser “isotópico” ou, pelo menos, tender à isotopia. Isto significa, principalmente, que o exercício do poder disciplinar sempre produz um “resíduo”, um “inclassificável”, a partir da distribuição e classificação que opera em todos os elementos. Por ser um poder que se exerce por meio da vigilância, da classificação, da individualização dos indivíduos – tendo, portanto, como objeto a singularidade somática –, o poder disciplinar vai esbarrar (continuamente) naqueles que não podem ser classificados, nos que escapam da vigilância. Ou seja, no seu próprio “resíduo”, no “inclassificável”. É assim que a figura do “débil mental” aparece: é aquele que é irreduzível à disciplina escolar, e que só existe frente a essa própria disciplina. Ou, ainda, o delinquente, que não são os infratores à lei, mas aqueles que pertencem a um grupo inassimilável a uma disciplina policial, frente a qual o delinquente emerge como indivíduo. É esta a característica da isotopia do poder disciplinar, a de produzir continuamente “resíduos” que justifiquem o aparecimento de outras estratégias disciplinares capazes de “recuperar” os indivíduos irreduzíveis a certas disciplinas. A isotopia corresponde, portanto, à perpétua função normalizadora do poder disciplinar.

As relações de soberania, por sua vez, não são isotópicas. Apesar de estabelecerem relações de diferenciação, elas não são classificatórias, como é o poder disciplinar. Também não se aplicam a uma singularidade somática, mas a multiplicidades que “estão acima da individualidade corporal” que Foucault (2003, p. 46/ p. 55) nomeia de “função-sujeito”. Assim, as relações de soberania se exercem em virtude da função que o sujeito desempenha, como o fato de pertencer a uma família, a uma coletividade, a uma região; ou ser usuário de uma estrada, de um instrumento de produção. Esta função-sujeito não desaparece no exercício do poder disciplinar, mas, explica Foucault (2003, p. 57/ p. 69), se sobrepõe e se ajusta à singularidade somática: “o corpo, seus gestos, seu lugar, suas mudanças, sua força, seu tempo de vida, seus discursos”.

O poder disciplinar, e esta é para Foucault (2003, p. 57/ p. 69) sua “propriedade fundamental”, “fabrica corpos sujeitados”. O corpo sujeitado emerge, na descrição que Foucault apresenta nesta aula de 21 de novembro de 1973, na seguinte dinâmica individualizante do poder disciplinar: esse ajusta a função-sujeito à singularidade somática por meio do sistema contínuo de “vigilância-escrita”, já que a escrita é uma estratégia disciplinar de controle do indivíduo desde o século XVII, ou pelo mecanismo de punição infinitesimal que a vigilância panóptica permite, que projeta “atrás da singularidade somática”, como o seu começo ou prolongamento, o que Foucault define por um “núcleo de virtualidades” compreendido em termos de “uma psique”. Não apenas isso, o poder disciplinar é individualizante porque estabelece a norma como princípio de divisão e a normalização como “uma prescrição universal” que afeta, de maneira indistinta, os corpos sujeitados pelo poder disciplinar.

Em *Vigiar e punir* (1975), Foucault retoma parte destas análises quando passa a ter como objeto de estudo as práticas penais como um capítulo da anatomia política do poder ou, em outros termos, da tecnologia do poder sobre o corpo. E para Foucault a punição, tal como ela é praticada pelo menos a partir do início do século XIX, não se apossa do corpo como ocorria no ritual do suplício, mas se dirige à alma. A punição da alma faz parte, assim, da história política do corpo a partir das práticas disciplinares de exercício do poder. Para Foucault (1975, p. 34/ p. 28), a história da microfísica do poder punitivo seria “uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da ‘alma’ moderna”. Não é, certamente, para retomar os clichês mais desgastados da teologia cristã que Foucault faz esta afirmação. É para analisar o investimento político sobre o corpo que Foucault faz a história da microfísica do poder punitivo corresponder a uma genealogia da alma moderna, pois nessa alma reconheceríamos “o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo”. É uma alma produzida permanentemente no interior do corpo pelo poder que age sobre “os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a sua existência” (FOUCAULT, 1975, p. 34/ p. 28). Ainda, é uma alma que tem uma realidade histórica, pois “não nasce faltosa ou merecedora de castigo”, como aquela representada pela teologia cristã. É uma alma que tem existência antes mesmo dos procedimentos de punição, castigo e coação; ela não é uma substância, é um incorpóreo, “é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber”, é a engrenagem que permite que o poder dê lugar a um saber possível e que o saber, por sua vez, reforce os efeitos do poder. Destaca Foucault (1975, p. 34/ p. 29) que vários conceitos foram construídos para se referirem a esta alma e campos de

análise foram demarcados, como “psique, subjetividade, personalidade, consciência etc.”, também discursos científicos foram construídos para explicá-la; e, a partir dessa noção de alma, “valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo” (FOUCAULT, 1975, p. 29). Mas, alerta Foucault (1975, p. 34/ p. 29), não devemos nos enganar, a alma, aquela da ilusão dos teólogos, não foi substituída na modernidade “por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica”. Na realidade, para Foucault (1975, p. 34/ p. 29):

O homem de que nos falam e nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma prisão do corpo.

Foucault inverte a clássica proposição platônica quanto ao binômio corpo/alma, segundo a qual, lembremos, o corpo é a prisão da alma, para afirmar que a alma é o efeito e o instrumento de uma anatomia política, é a prisão do corpo. Mas, como o exercício do poder disciplinar atua no corpo ao ponto de formar uma alma “mais profunda” do que o próprio homem e determinante para que ele tenha existência? Essa é uma questão a ser posta ao delinquente, ao louco, à histérica, ao homossexual, enfim, a todos os corpos sujeitados ao exercício do poder disciplinar, sujeição que ocorre com a produção de uma alma que “habita” e torna possível a existência do homem. Poderíamos então afirmar que tudo no indivíduo, inclusive os seus desejos, é constituído por estratégias e táticas disciplinares dessa alma que faz o homem existir? Ainda que a generalidade desta pergunta possa comprometer sua importância, parece-nos importante formulá-la considerando que as afirmações de Foucault nos colocam frente a um poder que nos determina enquanto indivíduo e que a resistir a ele seria um exercício contínuo de reatualização de suas próprias estratégias e táticas.

Como vimos, a partir do curso *O poder psiquiátrico* e do livro *Vigiar e Punir*, a atuação do poder disciplinar opera inclusive na criação de uma psique/alma, tornando o corpo “psicologizado” e “normalizado”, para retomar expressões do curso de 1973-1974. Quando o corpo é marcado por estes atributos, aparece o indivíduo: “a propósito do qual se pode falar, se pode elaborar discursos, se pode tentar fundar ciências” (FOUCAULT, 2003, p. 58/ p. 70). Foucault se refere, portanto, a um indivíduo que internaliza comportamentos, gestos, desejos, sobre si mesmo no interior de um campo político anterior à sua existência enquanto indivíduo. Uma subjetividade que se constitui a partir de um corpo que é objeto de um saber e sujeito a um poder. Mas Foucault não desenvolve esta questão no interior de

uma sujeição psíquica, problematizando de que maneira há uma internalização psíquica pautada, por exemplo, entre a distinção do normal e do anormal, ou como haveria uma sujeição do desejo aos procedimentos disciplinares que instituiria o desejo de sujeição⁶. Os efeitos de existir enquanto indivíduo, um corpo sujeitado, submetido a uma vigilância contínua e a procedimentos de normalização, são problematizados por Foucault, no início do curso de 1973-1974, em termos de um corpo “psicologizado”, “corpo-psique”, “corpo normalizado” e, em *Vigiar e Punir*, a partir de uma tecnologia do poder sobre o corpo que promove uma sujeição profunda o suficiente para fazer uma alma habitar o corpo e o levar a ter existência.

Corpo-psique, corpo psicologizado, corpo normalizado, são expressões que evidenciam os atributos que o corpo passa a comportar com a sujeição que é submetido pelos procedimentos disciplinares. Por isso, é preciso lembrar, como vimos, que Foucault não se refere ao poder como violência, mas como força⁷ que, por meio de estratégias disciplinares, atinge o corpo e nos constitui enquanto indivíduos. Se, contudo, a partir daí pudéssemos afirmar que dependemos deste poder para existir e mantermos o que somos, uma consequência imediata seria a integral sujeição ao poder disciplinar e interiorização dele por nós. Vimos que no curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*, Foucault afirma que a função-sujeito se ajusta à singularidade somática, ou seja, ao corpo, aos gestos, à

6 Estas questões são postas por Judith Butler no livro *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição* (2017), a partir de uma perspectiva que problematiza a sujeição psíquica na produção de uma nova ordem que é a o desejo pela sujeição, aproximando-se de uma crítica psicanalítica a Foucault. Afirma Butler (2017, p. 93): “Estou me aproximando um pouco de uma crítica psicanalítica a Foucault, pois acredito ser impossível explicar a subjetivação e, em particular, tornar-se o princípio de sua própria sujeição sem recorrer a um relato psicanalítico dos efeitos normativos ou geradores da restrição ou da proibição. Além disso, não podemos pensar de modo completo a formação do sujeito – se é que, de algum modo, ela pode ser pensada – sem recorrermos a um conjunto de restrições fundadoras que, paradoxalmente, também são facilitadoras. No entanto, ao elaborar esta crítica, faço uma análise crucial de algumas concepções românticas que definem o inconsciente como uma resistência necessária, e esse movimento crítico implicará o ressurgimento de uma perspectiva foucaultiana *dentro* da psicanálise”.

7 Sobre isso, Deleuze (1992, p. 145-146) explica que “há três grandes encontros de Foucault com Nietzsche. O primeiro é a concepção de força. O poder, segundo Foucault, como a potência para Nietzsche, não se reduz à violência, isto é, à relação da força com um ser ou um objeto; consiste na relação da força com outras forças que ela afeta, ou mesmo que a afetam (incitar, suscitar, induzir, deduzir, etc.: são afetos). Em segundo lugar a relação das forças com a forma: toda forma é um composto de forças. É o que já aparece nas grandes descrições pictóricas de Foucault. Porém, ainda mais, é todo o tema da morte do homem em Foucault, e seu vínculo com o super-homem de Nietzsche [...]. Enfim, o terceiro encontro diz respeito aos processos de subjetivação: mais uma vez, não é de modo algum a constituição de um sujeito, mas a criação de modos de existência, o que Nietzsche chamava a invenção de novas possibilidades de vida, e cuja origem ele já encontrava nos gregos. Nietzsche via nessa invenção a última dimensão da vontade de potência, o querer-artista. Foucault marcará essa dimensão pela maneira com que a força se afeta ou se dobra: ele poderá retomar a história dos gregos ou dos cristãos orientando-a nesta via [...]”.

força, ao tempo de vida, ao discurso. O controle desta singularidade somática se faz por meio da vigilância contínua, de mecanismos de punição infinitesimal, e um núcleo de virtualidades, uma psique, uma alma - conceitos equiparados por Foucault, embora ele privilegie psique no curso de 1973-1974, e alma em *Vigiar e Punir* (1975) - que estabelece a individualidade a partir da distinção entre o normal-anormal. Neste sentido, o que Foucault define por indivíduo é o efeito produzido pela vinculação do poder político à singularidade somática, por meio da qual o poder disciplinar “constitui o indivíduo como alvo, como parceiro, como par na relação de poder”. Submetido e constituído pelo poder disciplinar, é o indivíduo totalmente determinado pelo poder? Sobre isso, explica Foucault (2003, p. 58/ p.70):

E, nessa medida, se o que eu lhes disse é verdade, vocês estão vendo que não se pode dizer que o indivíduo preexiste à função-sujeito, à projeção de uma psiquê, à instância normalizadora. Ao contrário, é na medida em que a singularidade somática se tornou, pelos mecanismos disciplinares portadora da função-sujeito que o indivíduo apareceu no interior de um sistema político. É na medida em que a vigilância ininterrupta, a escrita contínua, a punição virtual enquadraram esse corpo assim sujeitado e dele extraíram uma psique, é nessa medida que o indivíduo se constituiu; é na medida em que a instância normalizadora distribui, exclui, retoma sem cessar esse corpo-psiquê que o indivíduo se caracteriza.

O indivíduo não preexiste, portanto, à função-sujeito, à psique. É na medida em que a singularidade somática (os gestos, os comportamentos, os desejos, o discurso etc.) se torna portadora da função-sujeito que se pode extrair do indivíduo uma psique. A emergência do indivíduo está vinculada às práticas disciplinares⁸, a uma tecnologia do poder característica da idade clássica que isola e demarca o corpo nesse elemento que chamamos de indivíduo⁹. Poderíamos considerar a emergência do indivíduo, pontua

8 Em *Vigiar e Punir*, Foucault (1975, p. 185/p. 152) explica que o regime do poder disciplinar “Coloca em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a ‘natureza’ dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida ‘valorizadora’, a coação de uma conformidade a realizar. Enfim, traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal (a classe vergonhosa da Escola Militar)”.

9 Sobre a genealogia do poder disciplinar, Foucault explica (2003, p. 42-43/ p. 51) que “esse poder disciplinar, no que ele tem de específico, tem uma história, que esse poder não nasceu de repente, que também não existiu sempre, que se formou e seguiu uma trajetória de certo modo diagonal, através da sociedade ocidental. E, para tomar apenas, digamos, a história que vai da idade Média aos nossos dias, creio que podemos

Foucault (2003, p. 58/ p. 71), como efeito do desenvolvimento da economia capitalista - como fez a teoria filosófico-jurídica pelo menos desde Hobbes até a Revolução Francesa - e que produziu uma noção de indivíduo jurídico, um sujeito abstrato, portador de direitos individuais, concebido a partir de valores universais. Não é, contudo, a emergência deste indivíduo que Foucault se refere. Mas, de um indivíduo que é efeito dos mecanismos disciplinares que vinculam o poder político ao corpo, o qual, por sua vez, é psicologizado, normalizado, e faz aparecer este “elemento historicamente novo” que “chamamos de indivíduo” (2003, p. 58/ p. 70).

Assim, o indivíduo que Foucault se refere emerge no final do século XVIII no interior de um campo político¹⁰, a partir de um investimento político do corpo e de suas forças, ao se utilizar economicamente do corpo tornando-o produtivo e submisso. E a tecnologia de poder que possibilita fazer a genealogia das práticas punitivas, sem ter que validar a história do sujeito do conhecimento ou do sujeito jurídico, é uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições de poder e continuamente atualizada pelos “corpos com sua materialidade e suas forças”.

Mas por que a história dessa microfísica do poder punitivo seria então “uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da alma”? Em *Vigiar e Punir* o corpo do prisioneiro não aparece apenas como signo da culpa ou da transgressão, mas se forma indivíduo (delinquente/prisioneiro) por um discurso que tem valor de verdade, com o qual o corpo se subjetiva na medida em que internaliza, não por uma vontade, mas em virtude das forças que compõem o campo político no qual o corpo está submetido, a individualização do corpo prisioneiro/delinquente/condenado.

Foucault apresenta em *Vigiar e Punir* o caráter paradoxal, e aqui concordamos com Judith Butler (2017, p. 89), da subjetivação do prisioneiro. Isso porque, a subjetivação é o processo que aglutina o devir das forças do sujeito tanto quanto o seu processo de

dizer que esse poder, no que ele tem de específico, não se formou propriamente à margem da sociedade feudal, nem, certamente, tampouco em seu centro. Formou-se no interior das comunidades religiosas; dessas comunidades religiosas, ele se transportou, transformou-se, para comunidades laicas que se desenvolveram e se multiplicaram nesse período da pré-Reforma, digamos, nos séculos XIV-XV. [...]. E, pouco a pouco, são essas técnicas que vemos então difundir-se em larga escala, penetrar a sociedade do século XVI e, sobretudo, dos séculos XVII e XVIII, e tornar-se no século XIX a grande forma geral desse contato sináptico: poder político/corpo individual”.

10 Afirma Foucault na entrevista “Diálogo sobre o poder”: “O corpo humano é, nós sabemos, uma força de produção, mas o corpo não existe tal qual, como um artigo biológico ou como um material. O corpo existe no interior e através de um sistema político. O poder político dá um certo espaço ao indivíduo: um espaço onde se comportar, onde adaptar uma postura particular, onde sentar de uma certa maneira, ou trabalhar continuamente”. (DE III, p. 470/ p. 259).

sujeição, ocorrendo de maneira central no corpo. O prisioneiro é um dos exemplos mais emblemáticos em *Vigiar e Punir* da dominação e da formação de um tipo específico de sujeito, pois é o assolamento deste corpo encarcerado pelas práticas disciplinares que obrigam o dobrar-se deste sujeito a uma norma de comportamento, um modelo de obediência. É assim que, ao se tornar “o princípio de sua própria sujeição” (FOUCAULT, 1975, p. 204/ p. 168), o “ideal normativo inculcado no prisioneiro, por assim dizer, é um tipo de identidade psíquica, ou o que Foucault chamará de “alma” (BUTLER, 2017, p. 91). Trata-se, portanto, de uma prisão que não é apenas a do espaço físico representado pelo cárcere, a sujeição é, segue Butler (2017, p. 90), “literalmente a *feitura* de um sujeito, o princípio de regulamentação segundo o qual um sujeito é formulado ou produzido. Essa sujeição é um tipo de poder que não só unilateralmente *age sobre* determinado indivíduo como uma forma de dominação, mas também *ativa* ou forma o sujeito”.

Mais do que excluir, reprimir, interditar, censurar, a ação do poder disciplinar é sobretudo produtiva: “ele produz realidades; produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção” (FOUCAULT, 1975, p. 196/ p. 161). Produzir realidade, é essa a característica do poder disciplinar que faz com que o corpo, imerso no campo político das estratégias e mecanismos disciplinares, tenha inclusive os seus desejos produzidos no interior da relação poder-saber. Em “Diálogos sobre o poder”, entrevista de 1978, Foucault afirma (DE III, p. 469-470/ p. 258-259) que o seu objetivo não é descrever um paradigma sobre o poder, mas “saber de que maneira nossos corpos, nossas condutas cotidianas, nossos comportamentos sexuais, nosso desejo, nossos discursos científicos e teóricos se ligam a muitos sistemas de poder que são, eles mesmos, ligados entre si”. Trata-se de perscrutar o alcance do poder disciplinar, já que o indivíduo que emerge no fim do século XVIII é o efeito mais importante do exercício do poder disciplinar. “Tomado pelos mecanismos de poder”¹¹, o indivíduo é aquilo que se produz a partir de uma série de procedimentos de controle e técnicas de vigilância que incitam, permitem e obrigam o indivíduo a potencializar, ou mesmo desenvolver aptidões, habilidades, para o corpo se tornar útil para o aparelho de produção da sociedade (trabalho, consumo, lazer etc.) e obediente, dócil, para os exercícios das estratégias disciplinares.

Inanimado, teria o corpo realidade apenas quando é instigado, provocado, incitado, impelido, por técnicas e estratégias de poder? Certamente não. Isto porque não é

11 Nesta passagem, Foucault afirma: “parce qu’il est *pris* dans des mécanismes de pouvoir”. (Cf. DE III, p. 470/ p. 259, grifo nosso)

o corpo, mas o indivíduo que tem sua existência inscrita numa genealogia das estratégias do poder, e é o resultado dos mecanismos disciplinares de poder que vinculam o poder político ao corpo. A “alma” do indivíduo é, assim, efeito de uma tecnologia do poder sobre o corpo que não se exerce apenas pela violência sobre o corpo, mas por discursos de poder-saber (de educadores, psicólogos, psiquiatras, juízes), os quais prescrevem táticas de punição aos criminosos, atuais ou eventuais, a partir das quais não só o crime é objeto de intervenção do poder político, mas o indivíduo considerando aquilo que estas estratégias de poder passam a produzir sobre o próprio indivíduo. Ou seja, um discurso científico – e, por isso, com efeitos de poder sobre a conduta, os desejos, o caráter etc. – que revela a verdade daquilo que nem o indivíduo sabia que pensava, agia ou sentia.

A produtividade do poder se intensifica e multiplica no exercício da biopolítica¹², momento em que Foucault faz duas referências diretas à questão do desejo no campo político das práticas disciplinares e biopolítica. A primeira é no primeiro volume de *História da sexualidade*, inscrevendo a análise do desejo no interior do dispositivo da sexualidade e, a segunda, no curso de 1977-1988, *Segurança, Território e População*, quando examina a regulamentação da população a partir de um motor comum de ação que é o desejo. Coloquemos, no que se segue, ao lado da constituição da alma e do indivíduo a partir das práticas disciplinares, a análise do desejo no interior das práticas biopolíticas de exercício do poder.

3 O desejo, a prática da penitência e o dispositivo da sexualidade

A biopolítica é uma tecnologia de poder que não se dirige apenas ao corpo, mas à vida dos homens, aos processos da vida como a morte, o nascimento, a velhice, a infância, a juventude, o trabalho, a linguagem, os recursos naturais, a circulação da mercadoria etc. Mas seria inexato afirmar que exercer “poder sobre a vida” seja o que diferencia a biopolítica da disciplina. Embora Foucault apresente, no primeiro volume

12 Destacamos cinco momentos nas obras de Foucault em que o termo “bio-política” (“*bio-politique*”) é analisado. Pela primeira vez em uma conferência proferida no Rio de Janeiro, em 1974, intitulada “O nascimento da medicina social”. Dois anos mais tarde este termo reaparece, em um contexto mais amplo em três obras. No último capítulo de *Histoire de la sexualité*, *La volonté de savoir*, publicado em 1976; no curso de 1977-1978, *Segurança, Território e População*; e também na última aula ministrada no Collège de France, publicada posteriormente com o título de *Il faut défendre la société* (1975-76). Em 1978-79, Foucault ministra no Collège de France o curso *Naissance de la biopolitique*. O projeto deste curso seria o de estudar o liberalismo em sua formulação geral e, posteriormente, chegar ao problema da política da vida. Contudo, apenas esta primeira formulação é realizada por Michel Foucault. Assim, é ainda naqueles quatro primeiros textos que Foucault analisa de modo mais atento os desdobramentos do exercício da biopolítica.

de *História da Sexualidade* (1976), períodos diferentes para o desenvolvimento do poder disciplinar e para a biopolítica, aquela a partir do século XVII e esta por volta da metade do século XVIII, ele afirma que: “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (FOUCAULT, 1976, p. 183/ p. 130). O desenvolvimento da biopolítica relaciona-se diretamente com a emergência da população, com o governo que administra a vida em uma dimensão que não é a do “gênero humano”, mas a da “espécie humana”. Esse é o momento em que o homem aparecerá em sua inserção biológica primeira, e os efeitos das estratégias de poder de um governo que faz a gestão da vida biológica da população nos remetem à questão do desejo por meio do dispositivo da sexualidade e do desejo enquanto marca da naturalidade da população e a artificialidade dos instrumentos desenvolvidos para geri-la.

Compreender como se concretizam as estratégias de exercício do poder e do saber em torno da sexualidade, da produção do desejo por meio do dispositivo da sexualidade, é uma pesquisa que remete Foucault às práticas de poder exercidas pelo cristianismo, com a confissão e a penitência. Estas práticas interiorizaram na “carne” a subjetividade do indivíduo a partir da produção de um conhecimento “meticuloso e detalhado” do interior do indivíduo, de uma subjetividade continuamente alertada sobre as fraquezas da carne. Soma-se à história da sexualidade no Ocidente o momento em que, a partir do século XVIII, se produz um discurso científico, do qual a psicanálise e a psiquiatria fazem parte, sobre a sexualidade e o desejo, cujos efeitos e práticas passam a fazer parte da racionalidade de um governo que gere uma população.

Assim, ao projeto apresentado em 1976 de realizar em seis volumes a história da sexualidade¹³, o qual não foi concretizado, Foucault publica naquele ano o primeiro volume, intitulado “A vontade de saber”. Em todo o livro, a palavra desejo (*désir*) é encontrada em vinte e seis passagens. Nelas Foucault se refere, sobretudo, ao modo pelo qual a civilização ocidental colocou o sexo em um discurso de verdade, de dizer o verdadeiro, que remonta desde o cristianismo com as práticas da confissão e, mais recente, a partir do século XVIII, ao modo pelo qual o sexo passou a ser essencial para o funcionamento de mecanismos de poder, os quais, por sua vez, fomentam o discurso sobre o sexo (daí a análise da hipótese repressiva¹⁴), numa perspectiva que é racional, científica, inscrita no saber (sobretudo da psicanálise), não para julgar o sexo (e o desejo) no interior de uma moral cristã, mas

13 Cf. Defert (*DE I*, 1994, p. 49-50)

14 Com relação à hipótese repressiva, Cf. Foucault (1976, p. 18-22/ p. 14-18).

administrá-lo no campo político de um governo da população e no interior de uma moral burguesa¹⁵.

É assim que a trajetória discursiva sobre o desejo se inicia com a prática cristã da confissão e se prolonga até o final do século XVIII, momento em que é atualizada pelas práticas médicas (como a psiquiatria e a psicanálise) que promovem o desconhecimento do desejo pelo sujeito e, ao mesmo tempo, a produção de um “supersaber” do desejo pelo dispositivo da sexualidade¹⁶. Para Foucault (1976, p. 84/ p. 62), a confissão foi, e permanece sendo, “a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo”. O que não significa afirmar que, para Foucault, a prática psicanalítica corresponda, por exemplo, aos mesmos termos que os da confissão. Embora tenha sido uma prática muito utilizada pela penitência, Foucault (1976, p. 84/ p. 61) afirma que com o protestantismo, a Contra-Reforma, a pedagogia do século XVIII e a medicina no século XIX, a confissão perdeu as características do seu ritual na medida em que se difundiu em uma série de relações como a entre “crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos”. Neste percurso, as motivações e os efeitos esperados da confissão sobre o sexo também mudaram, assim como a forma que a confissão adquiriu: “interrogatórios, consultas, narrativas autobiográficas ou cartas”. Também a confissão do sexo passa a percorrer outros domínios, pois não basta confessar o ato sexual em si, mas reconstruir em torno dele o pensamento, as motivações, enfim, os desejos e o prazer do ato sexual. A medicina, especialmente com a psiquiatria e a psicanálise, assumiu e atualizou o discurso do sexo, uma vez que não se fala mais do sexo para aquele que é responsável pela salvação, mas pelo corpo e pela vida: o saber científico.

Nesta história da sexualidade, contemporânea aos estudos de Foucault em torno da genealogia da alma moderna, a questão do desejo é problematizada a partir dos desejos carnis, dos desejos em torno do prazer da carne, tomados como objetivo de discurso na confissão praticada pelo cristianismo e atualizados como elemento constitutivo do

15 Sobre a burguesia e o dispositivo da sexualidade, Cf. Foucault (1976, p. 163-168/ p. 116-118).

16 Duas observações são importantes. Em primeiro lugar, não desconhecemos a crítica imputada a Foucault de restringir a prática psicanalítica à confissão cristã, mas não é nosso objetivo desenvolvê-la neste artigo, destacamos apenas que sobre a confissão e as práticas da clínica (médica ou psicanalítica), a questão para Foucault está em torno do discurso, da verbalização do sujeito sobre a sua verdade. Sobre a confissão e a prática psicanalítica, conferir o texto de Verlaïne Freitas “Metacrítica do poder disciplinar. Sexualidade e psicanálise em a Vontade de Saber” (2015); e o texto de Renato Mezan “Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise” (1985). Em segundo lugar, com relação ao desconhecimento do sujeito sobre o próprio desejo conferir as análises de Foucault sobre a histeria no curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*. Conferir também a conferência de 1978, *Sexualidade e poder* (FOUCAULT, *DE III*, p. 555-556/ p. 60).

dispositivo da sexualidade¹⁷. E o desenvolvimento desta questão deve considerar a maneira pela qual civilização ocidental restringiu, nos rastros da prática da confissão cristã, o desejo a uma questão específica, a saber, o desejo em torno do sexo, na tentativa de definir uma verdade sobre o sujeito a partir de uma ciência da sexualidade (*scientia sexualis*), às custas da limitação e desqualificação do prazer. Quando Deleuze relembra, em *Desejo e Poder* (1994), que Foucault, na última vez em que estiveram juntos, disse não “suportar a palavra desejo”, e que ainda que Deleuze a empregasse de outro modo, que Foucault só conseguia pensar ou viver o desejo como falta ou reprimido, e que talvez o que ele chame de prazer seja o que Deleuze nomeie por desejo, parece-nos que Foucault indica “não suportar” a associação indistinta do desejo aos termos da psicanálise. Ou seja, ao estrangulamento da palavra desejo aos pressupostos da ciência da sexualidade, mas cuja histórica não se inicia com a ciência médica, mas com as estratégias de poder utilizadas pelo cristianismo em torno da moral da sexualidade e os efeitos produzidos a partir delas.

Na aula de 19 de fevereiro de 1975 do curso *Os anormais*, Foucault (2012, p. 118/ p. 215) antecipa questões centrais de “A vontade de saber” (1976), e também do quarto e último volume da *História da Sexualidade*, “As Confissões da carne” (2018), indicando que pretende esboçar “muito vagamente” a “história do discurso da sexualidade”, deslocando-a de uma história de censura sobre a sexualidade, para indagar a partir de que momento e em que condições se pôde falar da sexualidade e, assim, “inverter um pouco o problema e fazer a história da revelação da sexualidade”. A questão é, então, “em que condições e segundo que ritual foi organizada, no meio dos outros discursos sobre a sexualidade, certa forma de discurso obrigatório e forçado, que é a revelação da sexualidade?” (FOUCAULT, 2012, p. 118/ p. 215). E a prática da penitência, iniciada na Idade Média e praticada até o século XVIII, será o fio condutor da análise da “história do discurso da sexualidade”. História que Foucault apresenta em termos de uma “economia sacramental” e que nos mostra de que maneira o ritual da penitência incorpora a revelação em sua prática, impondo ao penitente a obrigação de revelar não apenas os pecados, mas tudo sobre sua vida. Essa revelação do confessor se torna peça central para a prática do exercício do poder e do saber do padre e da Igreja.¹⁸

17 Em uma entrevista de 1977, Foucault (2008d, p. 244) explica que através do temo dispositivo ele busca “demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma: o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.”

18 Afirma Foucault em *Os anormais* (2012, p. 122/ p. 223): “Toda a economia sacramental da penitência, tal como vamos conhecê-la não apenas por volta do fim da Idade Média mas até nossos dias, está mais ou

Antes do concílio de Trento, ainda no período da penitência escolástica, de acordo com Foucault (2012 p. 131/ p. 233) entre os séculos XII e XVI, a confissão da sexualidade estava inscrita nos pecados cometidos contra as regras do sexto mandamento, o pecado da luxúria e concupiscência, e as faltas confessadas eram essencialmente relacionadas à fornicação: o adultério, o estupro, o rapto, a moleza, a sodomia, o incesto, a bestialidade. Ou seja, os principais pecados contra o sexto mandamento estavam relacionados com uma prática não legítima do ato sexual. Na revelação penitencial, a partir do século XVI, há uma mudança na confissão do pecado da luxúria, pois “o interrogatório sobre o sexto mandamento” deixa de focar no aspecto da legitimidade do ato sexual para se ater ao corpo do penitente, “seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza do que ele próprio sente” (FOUCAULT, 2012 p. 132/ p. 235). É o corpo e os seus prazeres que passam a ser objeto do exame penitencial e da infração ao sexto mandamento. A luxúria não é apenas mais fornicação, a luxúria se inscreve na carne, é o pecado contra a carne.

O que há de novo aqui? Um investimento sobre o corpo que não é em torno de suas aptidões, mas estratégias de poder, como o exame de consciência, que precedem o sujeito penitente, conferindo existência aos seus próprios desejos ao traçar uma “fisiologia moral da carne” (FOUCAULT, 2012 p.138 /p. 245). Uma identificação do corpo com a carne, “uma encarnação do corpo e uma incorporação da carne, que fazem surgir, no ponto de junção da alma com o corpo, o jogo primeiro do desejo e do prazer no espaço do corpo e na raiz mesma da consciência” (FOUCAULT, 2012 p. 137/ p. 243). Desta forma, o poder que se exerce com a prática da penitência não silencia a sexualidade, mas estabelece as regras para que se fale da sexualidade, mais especificamente do “corpo de desejo e de prazer”. A qualificação do corpo enquanto carne, “que é ao mesmo tempo uma desqualificação do critério como carne”, é o caminho para a culpabilização do corpo por seus desejos e prazeres. E também para a objetivação do corpo a partir de uma analítica do poder que identifica o pecado da carne no interior do próprio corpo e que, por meio

menos estabelecida. Ela se caracteriza por dois ou três grandes atributos. Em primeiro lugar, posição central da revelação no mecanismo de remissão dos pecados. É absolutamente necessário revelar. Tem de se revelar tudo. Não se deve omitir nada. Em segundo lugar, extensão considerável desse domínio da revelação, já que não se trata mais de simplesmente revelar os pecados graves, mas sim de revelar tudo. E, por fim, crescimento correlativo do poder do padre, que agora dá a absolvição, e de seu saber, pois agora, no interior do sacramento penitencial, ele tem de controlar o que se diz, tem de interrogar, tem de impor os marcos do seu saber, da sua experiência e dos seus conhecimentos, tanto morais como teológicos. Forma-se assim, em torno da revelação, como peça central para a penitência, todo um mecanismo em que o poder e o saber do padre e da Igreja estão implicados. É essa economia central e geral da penitência. Tal como é estabelecida em meados da Idade Média e tal como funciona ainda hoje”.

do exame de direção da consciência, insere o corpo carne no interior dos mecanismos de poder de investimento político sobre o corpo. Cria-se então o registro de um corpo de desejo e de prazer. Em a *Vontade de saber*, Foucault (1976, p. 102-103/ p.75) afirma:

Não devemos enganar-nos: sob a grande série das oposições binárias (corpo-alma, carne-espírito, instinto-razão, pulsões-consciência) que pareceriam referir o sexo a uma pura mecânica sem razão, o Ocidente conseguiu, não somente e nem tanto anexar o sexo a um campo de racionalidade, o que sem dúvida nada teria de extraordinário, tanto nos habituamos, desde os gregos a esse tipo de “conquista”; mas sobretudo colocar-nos, inteiros – nós, nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade, nossa história - sob o signo de uma lógica da concupiscência e do desejo. Uma vez que se trate de saber quem somos nós, é ela, doravante, que nos serve de chave universal.

Ao que Foucault define por “nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade”, é preciso considerar que essas realidades são “nossas”, constitutivas do sujeito, na medida em que possuem existência no interior de mecanismos de poder e de controle (confissão, penitência, exame de consciência, direção da alma, apenas para citar alguns exemplos), e também de saber, de um saber detalhado dos indivíduo, uma verdade interior sobre seus desejos desconhecida até mesmo pelo sujeito. Corpo, alma e individualidade compõem a produção da verdade sobre o indivíduo, e por isso devem ser problematizadas no interior do campo político que a pesquisa genealógica de Foucault nos reporta. Há que se observar que os princípios morais em torno da sexualidade não foram impostos pelo cristianismo, eles datam, segundo Foucault, do Império Romano¹⁹. O que o cristianismo fez foi introduzir novas técnicas, novos mecanismos de poder à moral da sexualidade, e não simplesmente interditar a sexualidade. Por isso, é ao lado dos mecanismos de poder como a penitência e o exame de consciência, e o que se produziu a partir destes mecanismos, como a carne enquanto a própria subjetividade do corpo, que Foucault faz, em seus escritos dos anos 70, a história da sexualidade no mundo Ocidental²⁰ a partir dos mecanismos de poder

19 Foucault analisa a moral sexual romana nos volumes seguintes que compõem o projeto da História da Sexualidade: *O uso dos prazeres* (1984), *O cuidado de si* (1984) e no quarto volume, *As confissões da carne* (2018).

20 Afirma Foucault na conferência de 1978, *Sexualidade e Poder* (DE III, p. 566, 5, p. 71-72): “A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo, e este foi o primeiro efeito da introdução do poder pastoral na sociedade romana. Creio que é possível – tudo isso não passa de uma série de hipóteses, é claro- entender qual foi o real papel do cristianismo na história da sexualidade. Não, portanto, interdição e recusa, mas colocação em ação de um mecanismo de poder e de controle, que era ao mesmo tempo um mecanismo de saber, de saber sobre os indivíduos, mas também de saber dos indivíduos sobre eles próprios e em relação a eles próprios.

utilizados pelo cristianismo.

Aos mecanismos de exercício do poder que fazem funcionar o discurso moral da sexualidade no cristianismo vemos, no século XVII, a pastoral cristã impor um imperativo ao sexo: “não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso” (FOUCAULT, 1976, p. 30/ p. 23). E assim os diretores espirituais passaram a se ocupar não somente dos atos consumados, mas dos toques, dos olhares impuros, das palavras e dos pensamentos obscenos, fazendo o penitente escoar em palavras o desejo em torno do sexo. Para Foucault (1976, p. 33/ p. 25), o essencial é que “o homem ocidental tenha permanecido há três séculos atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre o sexo”. Tarefa que não ficou restrita à espiritualidade cristã ao ser “apoiada e relançada por outros mecanismos” de poder para cujo funcionamento o discurso sobre o sexo era essencial. É o momento em que o discurso sobre o sexo não é apenas o da moral, mas o da racionalidade, para a qual a licitude e a ilicitude do sexo importam menos do que a sua administração.

A regulamentação do sexo por meio de discursos úteis e públicos corresponde a uma das estratégias de exercício do poder pelo Estado que, a partir do século XVIII, passa a fazer a gestão da população. Para tanto, administra a população como um problema econômico e político, fazendo a gestão das condições de trabalho, da produção e acumulação de riquezas etc. Soma-se ainda a administração pelo Estado das “variáveis” da população: “natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat” (FOUCAULT, 1976, p. 36/ p. 27). Na gestão econômica e política da população, o sexo é essencial porque ele é o ponto de intersecção destas variáveis. É administrando o sexo que se faz a gestão da taxa de natalidade, das relações sexuais, das práticas contraceptivas etc. A conduta sexual da população se torna objeto de análise e alvo de intervenção de mecanismos de poder e de saber, como a medicina²¹, que permitem ao Estado um conhecimento sobre o que se

Tudo isso constituiu a marca específica do cristianismo, e creio que é nessa medida que se pode fazer uma história da sexualidade nas sociedades ocidentais a partir de mecanismos de poder”.

21 Afirma Foucault em “A Vontade de Saber” (1976, p. 42-43/ p. 31): “Poder-se-iam citar outros focos que, a partir do século XVIII ou do século XIX, entraram em atividade para suscitar os discursos sobre o sexo. Inicialmente, a medicina, por intermédio das ‘doenças dos nervos’; em seguida, a psiquiatria, quando começa a procurar – do lado da extravagância, depois do onanismo, mais tarde da insatisfação e das ‘fraudes contra a procriação’, a etiologia das doenças mentais e, sobretudo, quando anexa ao seu domínio exclusivo, o conjunto das perversões sexuais; também a justiça penal, que por muito tempo ocupou-se da sexualidade, sobretudo sob a forma de crimes ‘crapulosos’ e antinaturais, mas que, aproximadamente na metade do século XIX se abriu à jurisdição miúda dos pequenos atentados, dos ultrajes de pouca monta, das perversões sem importância, enfim, todos esses controles sociais que se desenvolveram no final do século passado e

passa com o sexo dos indivíduos e o uso que se faz dele. Administrando, assim, o sexo “em direção natalista ou antinatalista” (1976, p. 37/ p. 28).

Ao gerir as variáveis da população, por meio de estratégias disciplinares e biopolítica de exercício do poder, eis que o governo da população encontra uma invariável comum à população: o desejo. Sobre isso, eis o que afirma Foucault no curso de 1978-1979, *Segurança, Território e População* (2008b, p. 94-95):

Poderíamos dizer também que a naturalidade da população aparece de uma segunda maneira no fato de que, afinal de contas, essa população é evidentemente feita de indivíduos, de indivíduos perfeitamente diferentes uns dos outros, cujo comportamento, pelo menos dentro de certos limites, não se pode prever exatamente. Apesar disso existe, de acordo com os primeiros teóricos da população do século XVIII, pelo menos uma invariante que faz com que a população tomada em seu conjunto tenha um motor de ação, e só um. Esse motor de ação é o desejo. O desejo – velha noção que havia feito a sua aparição e que havia tido sua utilidade na direção de consciência (...) – o desejo faz aqui, pela segunda vez agora, sua aparição no interior das técnicas de poder e de governo. O desejo é aquilo por que todos os indivíduos vão agir. Desejo contra o qual não se pode fazer nada.

O desejo aparece para o governo da população como motor comum de ação a todos os indivíduos, aquilo que mobiliza os indivíduos pela satisfação de seus interesses, os quais estão atrelados à “concupiscência e ao amor próprio”. Mas a questão é o modo pelo qual as estratégias de poder irão administrar, em seu benefício, o desejo dos indivíduos. E essa operação, como nos mostra Foucault, ocorre não pela via da interdição, mas pela produção, intensificação e multiplicação de um discurso sobre a sexualidade no interior de um campo político que não é outro senão o de estratégias disciplinares e biopolíticas. Trata-se da produção de uma alma, de uma subjetividade, de uma psique (para retomar os termos do início do artigo), cujo desejo deve ser analisado na relação com o poder sem que, para tanto, o poder esteja num domínio exterior ao desejo, e que neste caso seria o responsável por liberá-lo; tampouco de um poder constitutivo do próprio desejo, em relação ao qual estaríamos continuamente enredados.

Esse é o tema da hipótese repressiva: ao tomar o desejo como variável natural e

filtram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, dos adolescentes perigosos e em perigo – tratando de proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em toda parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas; em torno do sexo e eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo incessante que constitui, por sua vez, incitação a se falar dele”.

tenta-lo sucumbir a uma invariante administrada pelos mecanismos de poder, é a forma da interdição que passa a explicar a história da sexualidade. Nessa perspectiva, a sexualidade se reduz ao resultado dos processos repressivos que datam desde o cristianismo e que ganham força com o capitalismo. A partir daí, o desejo e o sujeito desse desejo teriam espaço apenas na representação comum do poder. Ou seja, o poder exercendo um domínio exterior sobre o desejo ou do poder como constitutivo do próprio desejo. Consequências opostas de uma representação “jurídico-discursiva” conforme o emprego que se faz do poder e a posição que se lhe reconhece em relação ao desejo, mas que desconsideram o desejo e o sujeito desse desejo.

Em *A vontade de Saber*, Foucault mostra a articulação entre as estratégias de exercício do poder e do saber em torno da produção e multiplicação do discurso da sexualidade como uma das estratégias para o governo da população. Mas a relação entre sujeito e desejo precisou esperar oito anos da publicação de *A vontade de Saber* (1976) para, com o segundo volume da história da sexualidade, *O uso dos prazeres* (1984), ser problematizada ao lado da experiência cristã da carne e da sexualidade do século XIX, a partir do “princípio do homem de desejo”. Tema que não pôde ser restrito ao século XIX, e impôs a Foucault o trabalho de uma genealogia do desejo e do sujeito desejante que remonta à Antiguidade greco-romana. Em *O uso dos prazeres*, Foucault (2013, p. 8-9/ p. 9-10) afirma que:

[...] o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais me colocava dificuldades bem maiores. A noção de desejo ou a de sujeito desejante constituída, então, senão uma teoria, pelo menos um tema teórico geralmente aceito. A própria aceitação parecia estranha: com efeito, era esse tema que se encontrava, segundo certas variantes, no centro da teoria clássica da sexualidade, como também nas concepções que buscavam dela apartar-se; era ele também que parecia ter sido herdado, no século XIX e no século XX, de uma longa tradição cristã. A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da ‘carne’: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do ‘homem de desejo’. Em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Sem empreender, portanto, uma ‘genealogia’.

A dificuldade em analisar os modos pelos quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos sexuais estava no fato de que a noção de desejo e de sujeito tinham uma aceitação na teoria clássica da sexualidade, inclusive por aqueles que a questionavam. Talvez Foucault esteja aqui se referido inclusive a Deleuze, que, como vimos, registra em

Desejo e Prazer, o distanciamento de Foucault à concepção de desejo e mesmo ao modo pelo qual Deleuze entende o desejo. Mas, o fato é que a análise da noção de desejo e de sujeito desejante não pôde se limitar ao século XIX e não pôde ser realizada apartada da experiência cristã da carne e da sexualidade, já que estas suas experiências remontam ao “homem de desejo”. Daí o projeto da história da sexualidade se amplia historicamente: realizar a propósito do desejo e do sujeito desejante um trabalho “histórico e crítico”, isto é, uma “genealogia”. Mas, na sequência, adverte Foucault (2013, p. 9/ p. 10):

Com isso, não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. [...]. Em resumo, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo.

À genealogia do desejo ou do sujeito desejante Foucault destaca que não compete uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas das práticas pelas quais os sujeitos se reconheceram e se confessaram como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo a verdade de seu ser. A estas práticas não veremos Foucault se reportar às estratégias disciplinares e biopolíticas de exercício do poder como as que marcaram suas pesquisas por exemplo em *Vigiar e Punir*, *Os anormais* ou em *O poder psiquiátrico*. Ou seja, Foucault não mais se referirá às práticas de disciplinamento dos corpos, dos gestos, do discurso, por meio da vigilância contínua, de mecanismos de punição infinitesimal, e um núcleo de virtualidades, uma psique, uma alma; ou às práticas de gestão da vida, por meio do controle da natalidade, da morte, das doenças. A genealogia do sujeito desejante nos apresentará outras práticas dirigidas ao sujeito: práticas que levaram os indivíduos a prestar atenção a si, a se decifrar, a se reconhecer, a se confessar. Como explica Ernani Chaves (2019, p. 263), o deslocamento da análise centrada no século XIX que encontramos em *A vontade de saber* para uma análise da Antiguidade greco-romana em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, “encontra agora seu motivo e fundamento: só é possível compreender de que maneira o indivíduo’ moderno passa a se reconhecer como ‘sujeito’ ao indagar sobre a sua sexualidade, na medida em que se torna imperioso mostrar, geneologicamente, como o ‘homem ocidental’, num trabalho que durou séculos, pode se reconhecer como ‘sujeito do desejo’”.

O primeiro volume da *História da Sexualidade* não se distancia da genealogia do poder, das práticas de exercício do poder e do saber que constituem o indivíduo moderno. Neste livro, Foucault acrescenta, às análises das práticas disciplinares e biopolíticas de exercício do poder, as práticas que constituem o sujeito enquanto sujeito de uma sexualidade. A prática é um conceito central no pensamento de Foucault, cujo sentido não é outro, ao menos nas obras dos anos 70, aquilo que as pessoas fazem, como a prática de um governo, a prática nos presídios, nos manicômios, dos pais em relação aos filhos. E os processos de objetivação a que se refere Foucault são indissociáveis das práticas, pois o objeto só existe para uma prática que o objetiva, e não como objeto natural. Sobre este tema, no início do texto de 1982 intitulado *O sujeito e o poder*²², Foucault se refere especificamente aos processos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos, os quais são apresentados obedecendo a ordem cronológica de suas pesquisas. O primeiro decorre do processo de objetivação que busca aceder ao estatuto de ciência, como a objetivação do sujeito a partir da gramática, da filologia e da linguística; ainda, a objetivação do sujeito produtivo, no interior de práticas econômicas e de análises de riqueza. O segundo processo de objetivação é analisado a partir das práticas divisórias que definem individualidades (o louco e o são de espírito, o doente e o indivíduo de boa saúde, o normal e o anormal) e estratégias de sujeição do corpo à objetivação. Mas, apenas o terceiro processo de objetivação parece incidir diretamente na “maneira como um ser humano se transforma em sujeito”²³, pesquisa que estava em curso e que levou Foucault a estudar “a maneira como o homem aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma ‘sexualidade’”. E, considerando a publicação em 1984 do segundo volume de *História da Sexualidade*, “O uso dos prazeres” e, posteriormente, do terceiro (“O cuidado de si”, em 1984) e do quarto volumes (“As confissões da carne”, em 2018) incluímos, nesse terceiro

22 Cf. *O sujeito e o poder* (FOUCAULT, *DE IV*, p. 223).

23 Em “O uso dos prazeres” (2013, p. 10-11/ p. 10), essa é também a direção que Foucault aponta para suas pesquisas: “Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar o que frequentemente era designado como progresso dos conhecimentos: ele me levava a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. E foi preciso também, um deslocamento teórico para analisar o que frequentemente se descreve como manifestações de ‘poder’: ele me levava a interrogar-me sobretudo sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como ‘o sujeito’; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’”.

processo de objetivação, a maneira pela qual o homem se torna “sujeito do desejo”²⁴.

Desta maneira, o primeiro volume de *História da Sexualidade* está, assim, inserido no projeto da genealogia do poder, das práticas que fizeram com que o sexo tivesse sido colocado em discurso no interior de um regime de poder-saber, alcançando as condutas individuais, controlando os prazeres cotidianos. Análise que permite a Foucault problematizar como o ser humano se transforma em sujeito de uma sexualidade. Assim, vemos como no século XIX, quando se passa a dar nome a uma “vegetação de sexualidades”, o poder não se exerce enquanto interdição, mas multiplicação de discurso sobre a sexualidade, provocando a “incorporação das perversões” e uma nova “*especificação dos indivíduos*”. É assim que a homossexualidade apareceu, no século XIX, como “uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma” (FOUCAULT, 1976, p. 59/ p. 42). Se o sodomita era um sujeito jurídico, o homossexual se torna uma “espécie”, e nada do que ele é escapa à sua sexualidade. Vemos que no primeiro volume da *História da Sexualidade* Foucault avança, sobretudo, na direção de uma concepção do poder com relação à sexualidade que não é de uma representação jurídica e negativa do poder. Tarefa que exige deslocar a relação entre poder e sexualidade dos termos da lei, da interdição, da liberdade e da soberania, os quais tendem a problematizar o desejo como estranho ao poder, anterior à lei, ou constituído a partir da própria lei (FOUCAULT, 1976, p. 118/ p. 85).

Daí analisar um saber sobre o sexo não a partir da lei ou da repressão, mas em termos de relações de poder. Não porque o poder tenha o privilégio de ser “onipotente”, mas porque ele “se produz *a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda* relação entre um ponto e outro” (FOUCAULT, 1976, p. 122/ p. 88). É no campo das correlações de força que Foucault faz a análise de quais são as relações de poder que estão em jogo ao produzirem uma extorsão da verdade em torno do corpo da criança, do sexo da mulher, da restrição dos nascimentos etc. Dentre as estratégias de exercício do poder sobre o sexo, cuja genealogia Foucault situa da direção espiritual com as práticas da penitência do cristianismo medieval ao dispositivo da sexualidade, as utilizadas pelo século XVIII (por meio da pedagogia, da medicina e da economia) tornaram o sexo “um negócio de Estado”. Momento que marca uma transformação “capital”: “a tecnologia do sexo, basicamente, vai-se ordenar a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência da

24 Sobre o uso da noção de “sujeito *de* desejo” e “sujeito *do* desejo”, recomendamos a leitura do artigo de Ernani Chaves (2019), “Do ‘sujeito de desejo’ ao ‘sujeito do desejo’: Foucault leitor de Santo Agostinho.”

normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A ‘carne’ é transferida para o organismo” (FOUCAULT, 1976, p. 155/ p. 110).

Essa mudança, colocada sobretudo pela medicina, abriu caminho para outras transformações. Isolou o “instinto” sexual como suscetível de apresentar anomalias constitutivas, o que permitiu o aparecimento de uma “ortopedia sobre o sexo”, cujo registro se deu no domínio médico-psicológico das “perversões” e da análise da hereditariedade, que considerou o sexo como o responsável biológico pela espécie. A psiquiatria, a jurisprudência, a medicina legal, as instâncias de controle social, compuseram, a partir da relação poder-saber, o núcleo das novas tecnologias do sexo, tornando possível o racismo de Estado. A psicanálise não operou, isoladamente, as tecnologias de poder em torno do sexo. Na esteira das tecnologias médicas do sexo que surgem a partir do século XIX, a psicanálise ocupa uma posição “singular”, que precisa ser compreendida com a ruptura que ela operou, ao liberar a tecnologia médica do instinto sexual das suas relações com a hereditariedade e, conseqüentemente, com o racismo e eugenismo de Estado. A psicanálise contribui com a ciência do sexo, *scientia sexualis*, com a produção da verdade sobre o sexo, com processos que disseminam o sexo, fazem-no falar, “implantam-no no real e lhe ordenam dizer a verdade” (FOUCAULT, 1976, p. 97/ p. 69-70).

O que as sociedades ocidentais “inventaram” e “instalaram”, a partir do século XVIII, foi o dispositivo da sexualidade. Este dispositivo está diretamente vinculado às mudanças nos processos econômicos e políticos descritos por Foucault a partir do século XVIII, para os quais não é mais suficiente manter os processos econômicos entre as determinações legais do lícito e do ilícito, do permitido e do proibido. O dispositivo da sexualidade corresponde às técnicas móveis e polimorfas de exercício do poder, exercidas por um governo que administra uma população. Para este governo, não é o vínculo entre parceiros com *status* definido que importa gerir, mas “as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões”; o seu alvo principal é “o corpo que produz e que consome”; e sua razão de ser é “penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações cada vez mais global” (FOUCAULT, 1976, p. 141/ p. 100). Mas, se no dispositivo da aliança a sexualidade, por natureza, só se constituía pela lei, com a psicanálise “é a sexualidade que dá corpo e vida às regras da aliança, saturando-as de desejo” (FOUCAULT, 1976, p. 150/ p. 106). É assim que a psicanálise, para Foucault, “como prática terapêutica reservada”, empenhou-se em revelar o incesto como desejo e em eliminar, para os que sofrem, o rigor que o recalca (FOUCAULT, 1976, p. 172/ p. 121).

Importa destacar, sobretudo, que com o sexo o disposto da sexualidade instituiu, para Foucault, um de seus princípios de funcionamento mais essenciais: “o desejo do

sexo”. Isso significa, retomando os termos de Foucault (1976, p. 207/ p. 145), “desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade”. É a criação do sexo um procedimento de controle e domínio dos corpos²⁵, pois é a verdade sobre o sexo que revelará a verdade sobre o sujeito. Não por acaso, portanto, que foi no sexo que o dispositivo da sexualidade inscreveu, por meio das estratégias de saber, as figuras privilegiadas da ciência sexual: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso (FOUCAULT, 1976, p. 139/ p. 99). Tornar o sexo o segredo a ser explorado, num discurso de verdade, é uma das estratégias do dispositivo de sexualidade que nos faz nos reconhecermos como sujeitos de uma sexualidade. Acessar e conhecer o nosso sexo é obter o conhecimento sobre nós mesmos. Neste sentido, considerando que se tornou desejável para nós conhecermos o sexo e “precioso tudo o que se diz respeito a seu respeito”, nos opomos continuamente a um exercício do poder que, acreditamos, busca interditar o nosso “direito” ao sexo e, ao fazê-lo ampliamos o domínio de atuação do próprio dispositivo da sexualidade. E Foucault (1976, p. 211/ p. 148) finaliza o primeiro volume de *História da Sexualidade* entrevedo uma outra economia dos corpos e dos prazeres, certamente nem melhor ou pior do que o dispositivo da sexualidade, já que não é desta análise valorativa que Foucault se ocupa. Mas uma economia dos corpos e dos prazeres que não nos submeta à austera monarquia do sexo²⁶.

E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras.

4 Conclusões finais: a dessexualização do prazer

Em uma entrevista de 1978, intitulada “Sexualidade e Política”, Foucault (*DE III*, p.527/ p. 32) fala sobre como o desejo é um elemento constitutivo da sexualidade, tomado

25 Afirma Foucault em “A vontade de saber” (1976, p. 205/ p. 144): o sexo é “o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais anterior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captções dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres”.

26 Conferir sobre este tema o artigo *Do dispositivo da sexualidade ao dispositivo da biotecnologia* (2015, p. 291). Neste artigo a autora analisa como a biotecnologia, o mapeamento do genoma humano, “já sendo considerado por alguns autores como um substituto natural do sexo, na medida em que exige o deciframento de um código que, ao ser desvendado, oferece respostas sobre quem somos, acenando, inclusive, com a possibilidade de decidirmos sobre o patrimônio genético de nossos filhos”.

pela Igreja Católica e pelo exame de consciência como os desejos carnis, os quais eram tomados como o prenúncio do pecado, e não diziam respeito apenas aos atos sexuais, mas a todo comportamento humano. Com os psicanalistas, o desejo passou intimamente a constituir o inconsciente, e liberar o desejo é decifrar o inconsciente, decifrar a verdade do sexo. O que influi na carne, com a prática da penitência, e no sexo, com o dispositivo da sexualidade, toma a forma do desejo sexual. A partir daí, a verbalização, por meio da confissão ou da prática psicanalítica, dos pensamentos, dos sentimentos, dos comportamentos, das sensações, das formas sutis da deleitação, torna-se o discurso sobre o desejo sexual, que pode constituir o prenúncio do pecado ou a verdade sobre o sexo. Em “Hospícios. Sexualidade. Prisões.”, entrevista de 1975, Foucault (*DE II*, p. 772/ p. 311) afirma que a tarefa do intelectual é, há alguns anos, tornar visível os mecanismos de poder, mostrar que o poder não consiste apenas em reprimir, “mas que ele penetra ainda mais profundamente do que isso ao criar o desejo, ao provocar o prazer, produzindo saber”. E Foucault reconhece, nesse sentido, que é muito difícil “livrar-se” do poder.

Desde o cristianismo o desejo sexual é “presumido” e o corpo (de desejo e de prazer) se torna objetivo de vigilância e controle. Mas, para Foucault, do que não se fala é do prazer, das formas de alcançar o máximo de prazer pelo prazer. O que não significa que as práticas cristãs da confissão, da penitência e o dispositivo da sexualidade, desconhecem o prazer. Mas o fato é que, no Ocidente, a partir de uma genealogia política dos corpos que remonta, como vimos, ao corpo de desejo e de prazer, ao corpo-psique e ao corpo-alma, o sexo se tornou “o código do prazer”. Tendo sido a codificação do prazer pelas leis do sexo que “forneceu ocasião, finalmente, a todo o dispositivo da sexualidade” e um saber sobre o desejo (FOUCAULT, *DE III*, p. 234/ p. 42). Por isso, ainda que seja difícil nos “livrarmos” do poder, uma sexualidade não normatizada parece possível pela via de uma economia geral do prazer. Quando Foucault (*DE III*, p.559-560/ p. 64-65) reconhece, em “Sexualidade e Poder”, que o cristianismo não foi o responsável pela série de proibições e desqualificações da sexualidade, mas por introduzir à história moral da sexualidade novas técnicas de controle (como a confissão), Foucault aponta para uma característica do Ocidente que o diferencia significativamente de sociedades como a greco-romana: no Ocidente não temos a arte erótica. Ou seja, no Ocidente não aprendemos métodos para intensificar o prazer: “não se ensina a fazer amor, a obter o prazer, a dar prazer aos outros, a maximizar, a intensificar seu próprio prazer pelo prazer do outro” (*DE III*, p. 556/ p. 61).

O regime da arte erótica²⁷, por sua vez, busca extrair a verdade do próprio prazer,

27 Sobre a *ars erótica*, conferir “A vontade de saber”, p. 56-57.

que é analisado a partir das experiências e da qualidade do prazer e suas reverberações no corpo e na alma, e é “transmitido por iniciação magistral” àqueles que dele saberão fazer uso, intensificando a experiência do prazer (FOUCAULT, *DE III*, p. 104/ p. 4). O que se perdeu, assim, na história da sexualidade no ocidente foi a arte erótica. A economia dos prazeres no Ocidente funciona tendo o sexo “como princípio de inteligibilidade e medida” (FOUCAULT, *DE III*, p. 234/ p. 41). Com o dispositivo da sexualidade (suas práticas, instituições e conhecimento produzido sobre o sexo) a pergunta “Que ser sexual é você tornou-se inevitável” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 662/p. 245). Identificar alguém pela sua sexualidade seria impensável para a ética sexual greco-romana pautada pela arte erótica. Se nos individualizamos pela preferência do objeto, hétero ou homossexual, para os gregos era a posição do sujeito, ativo ou passivo, que fixava a fronteira moral das relações sexuais, e as opções de parceiros (rapazes, mulheres, escravos), pouco importava (FOUCAULT, *DE IV*, p. 317, p. 154).

Assim, na esteira da ética sexual greco-romana, Foucault apresenta a possibilidade de pensar a sexualidade como “nossa própria criação”, e não como a descoberta “de um aspecto secreto do nosso desejo”. O que não significa que o direito à sexualidade não deva ser reivindicado, mas a busca pelo o que “somos” não deve se limitar à identidade como código da existência. As relações que devemos manter com nós mesmos devem ser, antes de tudo, “relações de diferenciação, de criação, de inovação” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 739/p. 255). O que pode ser feito com a “dessexualização do prazer”, da “ideia de que o prazer físico provém sempre do prazer sexual e a ideia de que o prazer sexual está na base de *todos* os prazeres possíveis” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 738/ p. 254). A possibilidade de utilizar o corpo como multiplicação de prazeres, sem retomar a “construção tradicional do prazer” que vincula os prazeres físicos ou da carne à “comida, bebida e sexo” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 738/p. 253-254), é uma via de acesso ao corpo sem que para tanto tenhamos que reiterar os termos do dispositivo da sexualidade.

Referências:

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CANDIOTTO, C.; DE SOUZA, P. (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHAVES, E. P. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 257-277, jan./abr. 2019.

CIRINO, O. O desejo, os corpos e os prazeres em Michel Foucault. **Mental**, Barbacena, ano V, n. 8, p. 77-89, jun. 2007.

DEFERT, D. Chronologie. *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I**. Paris: Gallimard, 1994.

DELEUZE, G. **Foucault**. Paris: Les éditions de minuit, 1986.

DELEUZE, G. Desejo e Prazer. **Magazine Littéraire**, n. 325, p. 57-65, out. 1994. Versão em português acessada em agosto de 2019 no Espaço Michel Foucault: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>>, tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Versão em francês: <<http://libertaire.free.fr/DeleuzeFoucault02.html>>

DELEUZE, G. **Conversações** (1972-1990). Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité IV**: Les aveux de la chair. Paris: Gallimard, 2018.

FOUCAULT, M. As relações de poder passam no interior dos corpos. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

FOUCAULT, M. Carícias de homens consideradas como uma arte. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT, M. Entrevista de Michel Foucault. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

FOUCAULT, M. Michel Foucault, uma entrevista: Sexo, poder e a política da identidade. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d.

FOUCAULT, M. O Ocidente e a verdade do sexo. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs**. Edição eletrônica. Paris: Gallimard, 2013.

FOUCAULT, M. **Les anormaux**. Cours Année 1974-1975. Edição digital realizada em agosto de 2012 a partir da edição em CD-Rom, Le Foucault Électronique (ed. 2001). Paris: Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M. Hospícios. Sexualidades. Prisões. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos VII**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. **Segurança, Território e População (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008c.

FOUCAULT, M. Sobre a história da Sexualidade. *In*: **Microfísica do Poder**. 25ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008d.

FOUCAULT, M. Diálogo sobre o poder. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

FOUCAULT, M. **O poder psiquiátrico (1973-1974)**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

FOUCAULT, M. Sexualidade e poder. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

FOUCAULT, M. Sexualidade e Política. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d.

FOUCAULT, M. **Le pouvoir psychiatrique (1973-1974)**. Cours au Collège de France. Paris: Gallimard, 2003.

FOUCAULT, M. **Os anormais** (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade** (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. 13ª edição. Digital Source. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, M. O nascimento da medicina social. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1996.

FOUCAULT, M. Asiles. Sexualité. Prisons (n. 160). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits II**. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, M. L'Occident et la vérité du sexe (n. 181). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, M. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps (n. 197). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris : Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, M. Dialogue sur le pouvoir (n. 221). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris : Gallimard, 1994d.

FOUCAULT, M. Sexualité et politique (n. 230). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris: Gallimard, 1994e.

FOUCAULT, M. Sexualité et pouvoir (n. 233). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris: Gallimard, 1994f.

FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir (n. 306). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994g.

FOUCAULT, M. Des caresses d'hommes considérées comme un art (n. 314). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994h.

FOUCAULT, M. Interview de Michel Foucault (n. 349). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994i.

FOUCAULT, M. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité (n. 358). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994j.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité I**. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. **Surveiller et Punir**. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

FREITAS, V. Metacrítica do poder disciplinar. Sexualidade e psicanálise em a Vontade de Saber. *In*: GUERRA, V.; NOLASCO, E. **Michel Foucault**: Entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos. Campinas: Pontes, 2015.

MEZAN, R. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. *In*: RIBEIRO, R. **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SILVA, L. B. C.. Do dispositivo da sexualidade ao dispositivo da biotecnologia. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 27, n. 3, p. 291-300, set.-dez. 2015.