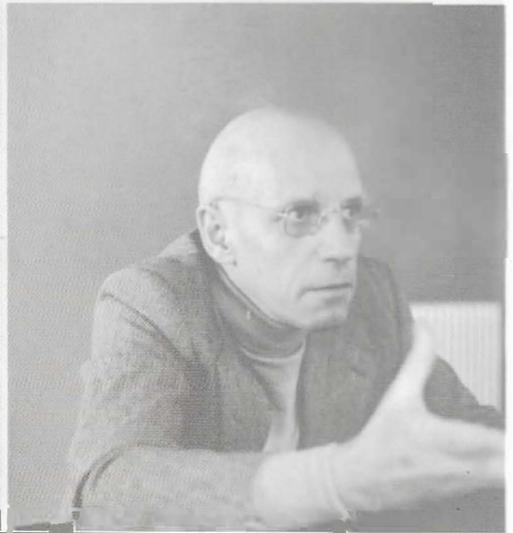
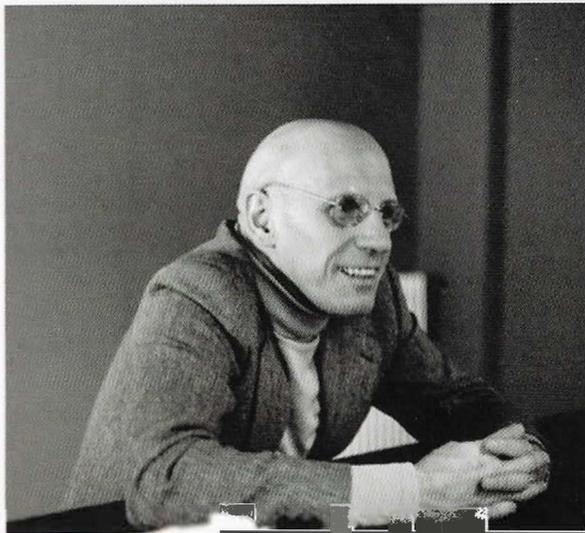
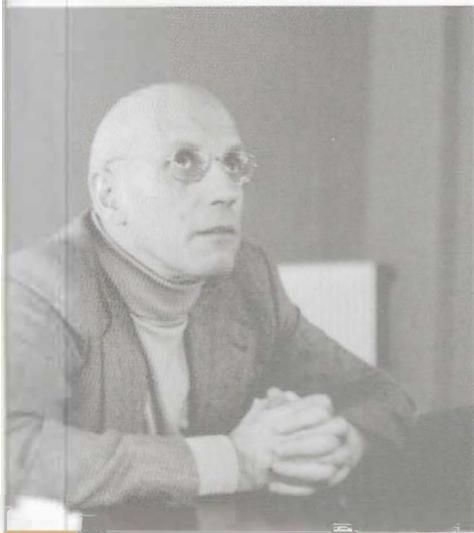


Michel Foucault



Philippe Artières • Jean-François Bert
Frédéric Gros • Judith Revel



- A EDITORA FORENSE se responsabiliza pelos vícios do produto no que concerne à sua edição, aí compreendidas a impressão e a apresentação, a fim de possibilitar ao consumidor bem manuseá-lo e lê-lo. Os vícios relacionados à atualização da obra, aos conceitos doutrinários, às concepções ideológicas e referências indevidas são de responsabilidade do autor e/ou atualizador.
As reclamações devem ser feitas até noventa dias a partir da compra e venda com nota fiscal (interpretação do art. 26 da Lei n. 8.078, de 11.09.1990).

- Traduzido de
Cahier Foucault
Copyright © Editions de L'Herne, 2011

- **Michel Foucault**
ISBN 978-85-309-5101-6
Direitos exclusivos da presente edição para o Brasil
Copyright © 2014 by
FORENSE UNIVERSITÁRIA um selo da EDITORA FORENSE LTDA.
Uma editora integrante do GEN | Grupo Editorial Nacional
Travessa do Ouvidor, 11 - 6º andar - 20040-040 - Rio de Janeiro - RJ
Tels.: (0XX21) 3543-0770 - Fax: (0XX21) 3543-0896
bilacpinto@grupogen.com.br | www.grupogen.com.br

- O titular cuja obra seja fraudulentamente reproduzida, divulgada ou de qualquer forma utilizada poderá requerer a apreensão dos exemplares reproduzidos ou a suspensão da divulgação, sem prejuízo da indenização cabível (art. 102 da Lei n. 9.610, de 19.02.1998).

Quem vender, expuser à venda, ocultar, adquirir, distribuir, tiver em depósito ou utilizar obra ou fonograma reproduzidos com fraude, com a finalidade de vender, obter ganho, vantagem, proveito, lucro direto ou indireto, para si ou para outrem, será solidariamente responsável com o contrafator, nos termos dos artigos precedentes, respondendo como contrafatores o importador e o distribuidor em caso de reprodução no exterior (art. 104 da Lei n. 9.610/98).

1ª edição - 2014

Tradutor: Abner Chiquieri
Revisor técnico: Manoel Barros da Motta
Encarte preto e branco: Fotos de Michel Foucault: Copyright © Michèle Bancilhon
Capa: Fotos de Michel Foucault: Copyright © Michèle Bancilhon

- CIP - Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

M569

Young, Julian

Michel Foucault: Esta obra foi dirigida por Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel / organização revisor técnico Manoel Barros da Motta; tradução Abner Chiquieri. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ii.

Tradução de: *Michel Foucault*

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-309-5101-6

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Filosofia. I. Motta, Manoel Barros da. II. Título.

14-09031

CDD: 194

CDU: 1(44)

Sexualidade: biopoder ou *trieb*?

Teresa de Lauretis

Não se deve descrever a sexualidade como um impulso renitente, estranho por natureza e indócil por necessidade a um poder que, por sua vez, se esgota ao submetê-lo e frequentemente fracassa ao dominá-lo inteiramente. Ela aparece mais como um ponto de passagem particularmente denso para as relações de poder: entre homens e mulheres, entre jovens e velhos, entre pais e progenitora, entre educadores e alunos, entre padres e leigos, entre uma administração e uma população.

Michel Foucault, *A Vontade de Saber*

Nos Estados Unidos, a recepção dos trabalhos de Foucault sobre a sexualidade deu lugar a uma dicotomia redutora e, na minha opinião, errônea entre duas concepções da sexualidade: o essencialismo e o construcionismo social, respectivamente percebidos como conservador e progressista. Num contexto cultural geralmente resistente a Freud, a afirmação de Foucault segundo a qual a sexualidade é um "ponto de passagem para as relações de poder" foi acolhida como um contrapé à teoria freudiana da sexualidade, do inconsciente e das pulsões. A tese construcionista, que pretende que a pulsão freudiana tem um fundamento biológico e é, portanto, essencialista, se serve de Foucault para refutar seu caráter limitado e rígido, e opor-lhe a tese mais otimista, mas voluntarista, segundo a qual a sexualidade é "discursiva" e pode, pois, ser transformada, até mesmo sublimada, por práticas de "ressignificação".

Paradoxalmente, a obsessão contemporânea pela sexualidade comprova o que Foucault denunciava como o dispositivo da sexualidade no capitalismo tardio. "Vivemos uma época", escreve ele em 1976, "onde a exploração do trabalho assalariado não exige as mesmas obrigações violentas e físicas como no século XIX, e quando a política do corpo não exige mais a elisão do sexo ou sua limitação somente ao papel reprodutor; ela passa, antes, por sua canalização múltipla nos circuitos controlados da economia". Em outros termos, a produção discursiva de "heterogeneidades sexuais" (ou, como as chamam às vezes, neossexualidades) e a proliferação das identidades sexuais desde os anos 1990 transformam a imagem "de uma sexualidade reprimida por razões econômicas" em uma imagem de uma sexualidade produzida por razões econômicas. Aí, não se trata mais de biopoder e de hegemonia da classe burguesa, que Foucault remete ao fim do século XVIII e ao século XIX, mas, antes, da economia do capital transnacional e do mercado pós-colonial mundializado (turismo sexual proveniente dos Estados Unidos e da Europa para a Ásia, importação-exportação de trabalhadores sexuais através do mundo, adoção internacional, redes de pedofilia na Internet, tráfico de órgãos etc.). A tese construcionista, que confunde a sexualidade e o gênero, parece ter passado ao largo desse fenômeno.

Vou mostrar que a dicotomia essencialismo-construcionismo repousa sobre uma confusão, e que é inábil e injustificado virar as costas para as teorias sexuais de Freud e de Foucault. Com efeito, mesmo se Foucault refuta a tese segundo a qual a sexualidade é "um impulso renitente" exterior ao poder e em conflito com ele – tese falsamente atribuída a Freud –, sua concepção da sexualidade não é antitética à de Freud. Ela é formulada diferentemente, analisada em seus aparelhos discursivos, como tecnologia social, mais que em seu aparelho psíquico e seus efeitos subjetivos. Mostrarei, além disso, que, longe de serem incompatíveis ou mutuamente exclusivas, as teorias de Foucault e as de Freud são as duas necessárias

Teresa de Lauretis

para articular o fenômeno da sexualidade em sua complexidade psicossocial. Diria até que é somente juntos que eles podem esquematizar uma teoria materialista da subjetividade.

Foucault vê na psicanálise uma última tentativa para refundar a sexualidade na Lei (lei da aliança da família, tabu do incesto, lei do pai). Ele considera que o esforço de Freud é motivado por sua reação "ao grande aumento do racismo que lhe era contemporâneo" e que o ameaçava diretamente, assim como a seus próximos e a sua comunidade diaspórica. Apesar da atitude progressista de oposição ao fascismo adotada pela psicanálise, a tentativa de Freud "de convocar em torno do desejo toda antiga ordem de poder" era um gesto regressivo, uma "retroversão histórica". Desse ponto de vista, na perspectiva de uma história efetiva, Foucault não estava errado.

Entretanto, o que pensar da volta de interesse por Freud e pela psicanálise neofreudiana desde os anos 1990 e, em particular, no contexto da teoria pós-colonial e da reconceitualização das identidades raciais-sexuais-de gênero? O recente retorno a Freud apresenta com novos custos a questão da sexualidade em relação ao corpo como lugar de uma inscrição concomitante da raça, do gênero e da sexualidade no sujeito social. Não é inconcebível que essas questões procurem uma reformulação ao prisma de Freud na medida em que elas também são motivadas por uma oposição política a formas contemporâneas do racismo. Mas, a meu ver, esse retorno a Freud tem a ver com um outro aspecto da psicanálise, mais significativo em termos epistemológicos, a saber, a teorização freudiana da pulsão (*Trieb*) inscrita numa concepção da sexualidade que Foucault parece contestar.

"Não se deve descrever a sexualidade como um impulso renitente". Estranhamente, Foucault não utiliza o termo "pulsão", equivalente ao *Trieb* freudiano, mas seu sinônimo ou metonímia "impulso" a tradução inglesa de "impulso renitente" por "*stubborn drive*" (*drive* sendo a tradução literal de *Trieb*) pode ter cristalizado para os leitores anglófonos de Foucault a oposição frontal a Freud que eles acolheram no primeiro volume de sua *História da Sexualidade, A Vontade de Saber*. Vou tentar analisar a diferença entre essas duas concepções da sexualidade, a de Freud e a de Foucault, mas apontar também as intersecções. A definição que Foucault dá da sexualidade como uma "tecnologia do sexo" afasta de exame os indivíduos aos quais se aplica essa tecnologia, que faz deles sujeitos sexuais. A teoria freudiana da sexualidade, em compensação, pressupõe e toma até como pivô um sujeito específico, uma psique, um eu-corpo (*Körper-Ich*). Essas duas concepções da sexualidade se inscrevem em projetos teóricos diferentes, mas elas não são tão antitéticas quanto o pretenderia a dicotomia essencialismo-construcionismo.

Foucault não cessa de desaprovar toda influência da psicanálise em sua obra e marca sua distância em relação a Freud ao mesmo tempo lexicalmente, falando de "impulso" mais do que pulsão e discursivamente, como em *O Cuidado de Si*, onde ele consagra uma longa análise à *Oneirocritica* de Artemidoro, sem fazer a menor alusão a essa outra célebre *Interpretação dos Sonhos*. Entretanto, como ele próprio reconheceu por ocasião de uma entrevista com os membros do departamento de psicanálise da Universidade de Vincennes, em 1977 (que o editor inglês descreve como uma "conversação", mas que se lê mais como um interrogatório), existe uma certa semelhança entre seu projeto em *A Vontade de Saber* e o de Freud:

O forte da psicanálise é ter incidido em uma outra coisa, que é a lógica do inconsciente. E aí, a sexualidade não é mais o que ela era no início [...]. O importante não são os *Três Ensaios sobre a Sexualidade*, mas a *Traumdeutung*. A grande originalidade de Freud não foi descobrir a sexualidade sob a neurose. Ela estava aí, a sexualidade, Charcot já falava dela. Mas sua originalidade foi levar isso ao pé da letra, e edificar sobre isso a *Traumdeutung*, que é algo diferente da etiologia sexual das neuroses. Eu, sendo muito pretencioso, diria que faço um pouco igual. Parto de um dispositivo de sexualidade, dado histórico fundamental, e a partir do qual não se pode deixar de falar. Levo ao pé da letra, não me coloco do lado de fora, porque não é possível, mas isso me conduz a outra coisa.

Essa "outra coisa" é o poder. Assim, não é que a concepção freudiana da sexualidade coloque um sujeito enquanto Foucault o afaste; é, antes, que o projeto do primeiro volume não é uma teoria da sexualidade enquanto tal, mas uma teoria do poder. Ele o afirma sem rodeios, numa entrevista para *Le Quinzaine Littéraire* nesse mesmo ano:

Para mim, o essencial do trabalho é uma reelaboração da teoria do poder, e eu não estou certo de que só o prazer de escrever sobre a sexualidade me teria motivado o bastante para começar essa série de seis volumes (pelo menos, se eu não me tivesse sentido impulsionado pela necessidade de retomar um pouco essa questão do poder [...]). O que eu procuro é tentar mostrar como as relações de poder podem passar materialmente na própria espessura dos corpos sem ter que ser substituídos pela representação dos sujeitos. Se o poder atinge o corpo, não é porque ele foi interiorizado primeiramente na consciência das pessoas. Há uma rede de biopoder, de somato-poder que é ela mesma uma rede a partir da qual nasce a sexualidade como fenômeno histórico e cultural, no interior do qual, ao mesmo tempo, nós nos reconhecemos e nos perdemos.

Aqui, a ênfase colocada sobre a sexualidade como fenômeno histórico e cultural deixa de lado seus efeitos sobre os indivíduos, que poderíamos chamar efeitos de subjetivação. Estes serão, contudo, estudados nos volumes seguintes da *História da Sexualidade*. Na introdução ao volume 2, *O Uso dos Prazeres*, Foucault reconhece ter operado uma mudança metodológica e histórica a fim de estudar os "modos segundo os quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais". Em outros termos, colocando a ênfase sobre a noção de sujeito, Foucault redefine a sexualidade como "uma experiência historicamente singular" na sociedade ocidental moderna, que levou os indivíduos a "se reconhecerem como sujeitos dessa sexualidade". O sujeito introduzido aqui é, ao mesmo tempo, destinatário, agente e enunciador dessas tecnologias e dessas técnicas pelas quais os indivíduos se tornam sujeitos sexuais: "Em suma, para compreender como o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo como sujeito de uma 'sexualidade', era indispensável destacar antes a maneira como, durante séculos, o homem ocidental tinha sido levado a se conhecer como sujeito de desejo." Os termos *indivíduo, experiência e sujeito de desejo* não são aqui anódinos: eles são essenciais para a compreensão foucauldiana da sexualidade, pela mesma razão que eles o são, sobre outras apelações, para Freud.

A estruturação dessas duas teorias em termos de modelo essencialista-construcionista está relacionada, por conseguinte, com um primeiro mal-entendido. A tese construcionista desejaria substituir a concepção pretensamente essencialista da sexualidade (essencialista porque biologicamente determinada) por uma concepção da sexualidade que, sendo construída ("discursiva") e não inata, seria suscetível de mudar graças a um poder de agir individual – a mudança sendo designada por termos como *reapropriação, resignificação, subversão, rearticulação* etc. Essa segunda concepção é atribuída a Foucault. Para ele, entretanto, a sexualidade é uma formação multidiscursiva complexa, apoiada por um conjunto de práticas e de discursos médicos, científicos, jurídicos e religiosos, firmemente ancorados nas instituições privadas e estatais. A questão do poder de agir individual não é abordada no primeiro volume, que apresenta uma arqueologia da sexualidade como uma formação sociopolítica multidiscursiva e complexa. A questão se coloca mais tarde na obra de Foucault, quando ele empreende escrever a história dos homens que desejam homens e que seu interesse epistemológico (o que ele chama de arqueologia do saber) toma a forma de uma genealogia, estudo tático das práticas ou "anticiência" dos saberes revolucionários.

Meu argumento é que o quadro construcionista alinha o sujeito dos trabalhos posteriores de Foucault, o agente individual de práticas que fazem da sexualidade uma "arte de viver", com o sujeito do discurso inverso do primeiro volume que, de fato, não subverte a lei, mas a assume, responde à sua interpelação e aceita assim a identidade sexual, masculina ou feminina, que ela lhe atribui, a ele ou a ela. A ele ou a ela, com efeito, visto que a lei só reconhece sujeitos masculinos ou femininos.

O que Foucault chama sexualidade no primeiro volume sendo o produto discursivo de práticas e de aparelhos institucionais de poder/saber, quando um indivíduo, um advogado, um médico, um pai, um filho, uma filha (escolho esses termos, como o faz Foucault, para designar não indivíduos, mas sua posição num sistema hierárquico, social ou familiar) age ou fala de sexualidade, ele ou ela se refere ou reitera esses saberes. Ele ou ela não age nem fala como agente/sujeito do poder/saber, mas, antes, enquanto função do que Judith Butler chama "uma prática de reiteração ou de reformulação imanente ao poder", uma forma de "citationalidade", uma citação da lei (o simbólico em Lacan). Mas, contrariamente à análise de Butler, essa sexualidade, essa tecnologia social maciça, não é algo que os indivíduos podem subverter, rearticular, resignificar ou se apropriar, seja por uma performance drag ou por uma vontade política.

Esse equívoco repousa sobre o parentesco etimológico entre a performatividade, um termo meta-linguístico originário da teoria linguística, e o termo referencial *performance*. A performance designa o que realiza o sujeito, um ato consciente, uma escolha pessoal fundada numa aptidão individual (saber-fazer ou talento), um treino ou um estilo que fazem com que a performance seja mais ou menos eficaz. A performatividade, em compensação, é uma função da estrutura dos discursos, da ideologia tal como Althusser a define, como “a relação imaginária dos indivíduos com as relações reais sob as quais eles vivem”; relações pelas quais, destaca ele, “os indivíduos são já sempre sujeitos”. Althusser mostra em que medida a estrutura do discurso e sua performatividade são “implacáveis” e inconscientes.

Antes de nascer, a criança já é, pois, sempre um sujeito, designado ao ser na e pela configuração ideológica familiar particular na qual ele é ‘esperado’ depois de ter sido concebido. Inútil dizer que essa configuração ideológica familiar é, em sua unicidade, fortemente estruturada, e que é nessa estrutura implacável mais ou menos ‘patológica’ (supondo que esse termo tenha um sentido atribuível) que o antigo futuro-sujeito deve “encontrar seu lugar”, isto é, tornar-se o sujeito sexual (menino ou menina) que ele já é por antecipação. Compreende-se que essa restrição e essa pré-designação ideológicas, e todos os rituais de criação, depois, da educação familiares têm alguma relação com o que Freud estudou nas formas das “etapas” pré-genitais e genitais da sexualidade, portanto, na ‘consideração’ [‘prise’] do que Freud identificou, por seus efeitos, como sendo o inconsciente.

Freud
Para Freud, também, a sexualidade é o produto de convenções sociais (a civilização) que são transmitidas através das gerações (filogênese) e recapituladas no desenvolvimento psíquico e social de cada indivíduo (ontogênese). Elas são também mantidas por relações de poder, a começar entre pais e filhos. Para Freud, entretanto, há um sujeito que tem pulsões e representações. Sua teoria, a metapsicologia, é, aliás, o produto de sua autoanálise. A psicanálise e seu método (livre associação de ideias, interpretação, transferência) implicam o sujeito psíquico na tradução do enigma da sexualidade, esse fenômeno socio-cultural no qual, como entendeu Foucault, “ao mesmo tempo nós nos reconhecemos e nos perdemos”. É aí que está o segundo mal-entendido: se Foucault se interessa pelas condições e pelos mecanismos sociais de onde são originados os saberes e as práticas que produzem algo que chamamos sexualidade e que a implantam no sujeito social, Freud se interroga sobre os mecanismos psíquicos que a implantam articulando as pulsões ao corpo por intermédio de representações, de recordações ou de fantasmas particulares. Para Freud, não há nada de inato na sexualidade como tal. O que poderia ser qualificado de inato, mas somente no sentido em que elas preexistem às suas possíveis articulações, são, antes, as pulsões e a estrutura psíquica do fantasma, suscetíveis de envolver, focalizar e orientar as pulsões parciais.

Evidencia-se, portanto, que a opinião recebida que dispensa uma concepção essencialista (freudiana) e uma concepção construcionista (foucauldiana) da sexualidade é fundada num duplo mal-entendido. Por um lado, a “sexualidade” segundo Foucault não é algo que os indivíduos podem rearticular, reapropriar-se ou subverter, seja pela cirurgia ou pela performance. Por outro lado, o que é, talvez, inato para Freud não é a sexualidade, como o pretendem os construcionistas, mas a pulsão – e até esta, talvez, pode ser questionada, e ela o foi. De fato, a noção de pulsão freudiana abala e desmantela a oposição entre construcionismo e essencialismo: porque a sexualidade é sempre construída, e se ela pode ser implantada num sujeito, é justamente por causa desse “impulso renitente” que Freud chama de *Trieb*. Senão, como as práticas e os discursos sociais poderiam investir o corpo a ponto de modelar nossa identificação sexual, de gênero, de classe ou de raça?

Como já tive a oportunidade de destacar, lendo Freud em relação a noções de interpretante e costumeiramente elaboradas por C. S. Peirce, é precisamente no corpo que os efeitos dos signos se realizam. A pulsão sexual é conscientemente sentida como uma pressão somática que tem sua origem num estímulo corporal, mas que não tem origem nele. Ela atinge o corpo depois de ter atravessado um espaço não homogêneo, heterótopo, no qual os vestígios mnésicos inconscientes estão ligados às representações mentais pelo viés do fantasma. Assim, a pulsão não deve ser assimilada à consciência (psicológica), que é simplesmente o aspecto sensorial ou perceptual do eu e não, como o sugere Foucault, sua interioridade. Reexaminemos sua afirmação segundo a qual “as relações de poder podem passar materialmente na própria espessura dos corpos sem ter que ser substituídas pela representação dos sujeitos. Se o poder atinge o corpo, não é porque ele inicialmente foi interiorizado na consciência das pessoas”.

Esses propósitos datam do fim dos anos 1970: eles se inscrevem num clima intelectual amplamente influenciado pela leitura lacaniana de Freud, que enfatizava o inconsciente desprezando a segunda teoria de Freud. Lacan acabava, então, de criticar a psicologia americana do eu (*ego-psychology*) que privilegiava a consciência em detrimento do inconsciente e das pulsões. Parece-me que a insistência de Foucault num biopoder operando sobre e no corpo, independentemente da consciência, reflete essa leitura de Freud. Ela marca uma separação, senão uma oposição, entre as duas instâncias psíquicas da percepção-consciência (*Pcs.-Cs.*) e do inconsciente (*Ucs.*), oposição mais radical ainda que ela não o fosse para Freud, mesmo para o Freud da primeira teoria.

A ideia de que as relações de poder (a sexualidade) penetram materialmente o corpo sem a mediação da consciência ou das próprias representações do sujeito implica uma noção de sujeito na qual a consciência e a representação de si são radicalmente dissociadas do corpo, e, mais ainda, do eu-corpo da segunda teoria freudiana, onde o eu está em relação direta e interativa com o *id*. A afirmação de Foucault implica, pois, um sujeito plenamente consciente e racional e, no entanto, enganado em sua certeza e em seu domínio de si, porque ele é constituído no terreno do Outro, “pelos efeitos do significante”. Mais adiante, na medida em que a armadilha do sujeito, ou seu desconhecimento, é uma função do que Lacan chama de imaginário, a consciência, nesse sujeito, é sinônimo de ideologia no sentido em que Althusser a redefiniu como uma relação imaginária dotada de uma existência material.

Em outros termos, a concepção do sujeito de que a afirmação de Foucault parece pressupor e combater é uma concepção segundo a qual a consciência e a representação de si estão alinhadas na ideologia, por um lado, e na psicologia do eu, por outro. É em antítese com uma tal concepção do sujeito – para contrapor, diria eu, sua tentação idealista – que Foucault propõe uma concepção materialista do corpo, diretamente investido do biopoder. Um corpo que o biopoder pode investir, penetrar, ocupar, regular, controlar, disciplinar, gerir, inserir nas relações econômicas e sociais da produção capitalista sem passar pelos desfiles da consciência, da ideologia ou do imaginário burguês. Entretanto, esse poder que opera sobre e no corpo é concebido como um dispositivo dotado de sua lógica própria e de uma teleologia específica (a “tarefa de gerir a vida”), que não deixa de lembrar a concepção lacaniana do inconsciente assim como “o inconsciente é a soma dos efeitos da palavra sobre um sujeito”, poder-se-ia definir o biopoder como a soma dos efeitos do poder sobre um corpo. Nesse sentido, o biopoder se situa em relação ao sujeito num lugar conceitual, um campo transcendental análogo a esse onde o inconsciente lacaniano se situa em relação à consciência – dois universos paralelos, incomensuráveis e sem comunicação.

De fato, os primeiros trabalhos de Foucault tinham sido profundamente influenciados pelo estruturalismo, em particular pela concepção estrutural do inconsciente. Sua comparação da psicanálise e da etnologia em *As Palavras e as Coisas* (1966) evoca com certeza Lévi-Strauss:

Descobre-se a importância e o prestígio de uma etnologia que, em vez de se definir inicialmente como ela o fez até aqui, pelo estudo das sociedades sem história, procuraria deliberadamente seu objeto do lado dos processos inconscientes que caracterizam o sistema de uma dada cultura [...]; ela definiria como sistema dos inconscientes culturais o conjunto das estruturas formais que tornam significantes os discursos míticos [...]. Descobre-se a importância simétrica de uma psicanálise que, por sua vez, alcançaria a dimensão de uma etnologia, não pela instauração de uma ‘psicologia cultural’, não pela explicação sociológica de fenômenos manifestados no nível dos indivíduos, mas pela descoberta que o inconsciente também possui – ou, antes, que ele é, nele mesmo uma certa estrutura formal.

De novo, no prefácio à edição inglesa de 1970, Foucault define seu projeto como uma tentativa de “revelar um inconsciente positivo do saber: um plano que escapa à consciência do cientista e que, no entanto, tem a ver com o discurso científico”, a saber “as regras de formação” dos conceitos, dos objetos e das teorias científicas reveladas num nível que ele qualifica de “arqueológico”. Mas desde a introdução e da conclusão de *A Arqueologia do Saber*, Foucault se dissocia do estruturalismo, mesmo com uma afirmação tão calculada quanto esta: “Vocês me fazem facilmente essa justiça que eu não empreguei uma só vez o termo de estrutura em *As Palavras e as Coisas*.” Em 1976, quando aparece o primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault já tinha deixado o navio do estruturalismo lacaniano e apelava para

Contra-atacar o dispositivo da sexualidade: não “o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres”. Com certeza, numa perspectiva psicanalítica, os corpos não podem ser desconectados do desejo, ou, antes, do que Freud chama de *Wunsch*, mas como Foucault conceitualiza o corpo pela relação com o biopoder?

O que Foucault chama de biopoder é “toda a tecnologia política da vida” que se desenvolveu a partir do século XVII, quando o poder político acabava de assumir como tarefa “gerar a vida”. Num primeiro tempo, esse poder sobre a vida se referia ao “corpo como máquina: seu treino, a majoração de suas atitudes, a extensão de suas forças, o crescimento paralelo de sua utilidade e de sua docilidade, sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos”; em seguida, ele se centrou “no corpo-espécie, no corpo atravessado pela mecânica do vivo e servindo de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade”. A principal técnica do biopoder no século XIX é o dispositivo da sexualidade, que gerou a noção moderna de sexo e fez dela um desafio político “criando esse elemento imaginário que é o sexo.”

Assim como “o sexo” é a criação, o efeito discursivo da tecnologia política complexa que Foucault chama “a tecnologia do sexo”, o corpo também é uma criação, um produto ou um efeito da “tecnologia política da vida” que ele chama biopoder. Mas o paralelismo estrutural e léxico dessa construção – dois objetos imaginários ou efeitos discursivos criados por duas tecnologias políticas – é ilusório, porque o corpo não é somente um efeito discursivo, um elemento imaginário, como o é o sexo; ou pelo menos, ele não é a ponto de que o biopoder possa investir o corpo e passar materialmente em sua própria espessura. Enquanto o *status* do sexo é o de um efeito puramente discursivo, de uma construção, o *status* do corpo é duplo: enquanto corpo-espécie, é um efeito discursivo do biopoder, mas enquanto corpo-máquina, cuja “inserção controlada [...] no aparelho de produção” fez do biopoder “um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo”, é um corpo físico, um fragmento da natureza instrumentalizada.

Se se pode dizer que o biopoder é “uma rede a partir da qual nasce a sexualidade”, é porque o biopoder não somente se desdobra no corpo-máquina para maximizar sua eficácia e a produtividade, mas produz o corpo em si como corpo-espécie, sede dos processos biológicos e constituído em seu centro pela sua sexualidade. Assim, Foucault considera que a burguesia se aplicou, a partir do meio do século XVIII, “em se dar uma sexualidade e em se constituir a partir dela um corpo específico, um corpo ‘de classe’ com uma saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça. [...] Nesse investimento de seu próprio sexo por uma tecnologia de poder e de saber que ela própria inventava, a burguesia fazia valer o alto preço político de seu corpo, de suas sensações, de seus prazeres, de sua saúde, de sua sobrevivência”. Nesse sentido, o biopoder coloca os fundamentos da sexualidade no duplo sentido do termo: ele produz as razões que justificam o controle e a gestão do corpo sexuado por meio da regulação da sexualidade, mas ele produz também o terreno corporal onde o implantar. Nessa última atividade, o biopoder ou somato-poder não me parece tão diferente da pulsão freudiana. Um e outro se situam numa corporalidade que ultrapassa o sujeito cartesiano, e eles servem de território ao que Foucault chama “a implantação perversa” da sexualidade no sujeito.

Esse conceito de pulsão, essencial à teoria freudiana da sexualidade e revisitado ao longo de suas obras maiores, encontra sua primeira formulação finalizada em “Pulsão e destinos de pulsão” (1915), com a distinção entre estímulo (*Reiz*) e pulsão (*Trieb*): um estímulo opera como uma força vinda do exterior do organismo “e ele age como um impacto único; ele pode, então, ser liquidado também por uma única ação apropriada [do tipo da] fuga motora diante da origem de estímulo”.

A pulsão (*Trieb*), em compensação, “nos aparece como um conceito fronteira entre anímico e somático como representante psíquico dos estímulos originados no interior do corpo e chegando à alma, como uma medida da exigência de trabalho que é imposta ao anímico em consequência de sua correlação com o corporal”.

A diferença entre a concepção foucauldiana da sexualidade como efeito do biopoder e a concepção freudiana da sexualidade como *Trieb* reside, parece-me, na relação respectiva da pulsão e do biopoder com a representação, e na concepção diferente do sujeito que decorre. Para uma, as relações de poder (biopoder) produzem o corpo como sexuado, passando sua própria espessura, sem atravessar a consciência. Para a outra, a pulsão se encontra envolvida no corpo sem passar necessariamente pela consciência. A pulsão de morte, por exemplo, não tem representação; a pulsão sexual, esta, investe o corpo sob a forma de excitação ou de afetos (representantes da pulsão, *Triebrepresentanz*) que pode transformar-se

em representações mentais ou conscientes (*Vorstellungsrepresentanz*) ou ficar sem representação (isto é, inconscientes), senão através da distorção do trabalho onírico ou do compromisso do sintoma.

Para Freud, o próprio corpo é uma representação: é a projeção do limite perceptual do eu, que é "primeiramente e antes de tudo um eu corporal (*Körper-Ich*)". Mas o eu-corpo é o eu consciente, e somente uma ínfima parte da entidade psíquica que Freud chama *das Ich* na segunda teoria, onde as duas outras instâncias que constituem o sujeito freudiano, a saber, o id e o superego, operam inteira ou principalmente sobre um modo inconsciente, tanto que Freud pode dizer que "não é somente o mais profundo, mas também o mais elevado no eu que pode ser inconsciente". Em outros termos, o eu que se conhece como *Gestalt*, como eu encarnado, é o eu imaginário, o eu lacaniano; não é o *das Ich* freudiano. Já na primeira teoria do aparelho psíquico, na *Traumdeutung* acolhida por Foucault, o inconsciente era concebido como "o círculo maior" da vida psíquica que "inclui este, menor, do consciente", a consciência não sendo nada além de um "órgão sensorial".

"Em nossa apresentação, que papel fica para a consciência, outrora todo-poderosa, recobrando todo o resto? Nenhum outro além de um órgão sensorial para a percepção das qualidades psíquicas. [...] Esse sistema [Cs], nós o imaginamos [...] assim como os sistemas de percepção Pc, portanto, excitável por qualidades e incapaz de guardar o vestígio de modificações, portanto sem memória."

A consciência psicológica (*Bewusstsein, consciousness*) não é para Freud a consciência (*Gewissen, conscience*), como poderia deixar crer a ambiguidade do termo francês. Não é também a racionalidade, a moralidade nem a ideologia. Diferentemente do sujeito implícito nos propósitos de Foucault (sujeito cartesiano, consciente e coerente, mesmo se ele está na ilusão), constituído por uma ordem simbólica que o transcende, o sujeito freudiano é um lugar – e um efeito – dos processos conscientes e inconscientes.

Em Freud, é porque o eu é encarnado que ele fornece o fundamento material da formação do sujeito. Eu gostaria de sugerir que é justamente por essa razão que o biopoder "passa materialmente na própria espessura dos corpos", para retomar a estranha fórmula de Foucault. Porque o que é essa espessura do corpo senão a mais ampla parte do que Freud chama o eu, a parte que se encontra abaixo ou dentro do eu consciente como projeção mental da superfície do corpo? Essa questão retórica permite trazer à luz o problema levantado pela concepção freudiana da psique, e não somente por Foucault. Os indicadores espaciais "abaixo" ou "dentro" são manifestamente inapropriados para representar o eu como entidade psíquica, e o corpo, como projeção mental. Estão aí termos referenciais que pretendem representar um espaço conceitual, a psique, que não pode ser definido senão de maneira figurada, como o faz Freud com a metáfora da pulsão, como conceito fronteira (*Grenzbegriff*) atravessando o espaço entre espírito e matéria.

A metáfora sexual do corpo penetrado pelo biopoder, que me surpreendeu por sua estranheza porque ela parece resistir à lógica rigorosa da argumentação foucauldiana, ocupa um espaço figurado que não deixa de lembrar o espaço da pulsão freudiana. Na fórmula "as relações de poder podem passar materialmente na própria espessura dos corpos", o caminho que atravessa o espaço conceitual entre biopoder e materialidade do corpo não é traçado pela finalidade referencial do discurso, mas pela figuralidade da linguagem. Em seu próprio espaço conceitual, a tríade ego-id-superego que designa o sujeito freudiano representa a estratificação das lembranças, das impressões passadas, das reminiscências, das sensações fugazes, das excitações indomáveis, das quais algumas se prestam à autorrepresentação consciente e outras não; uma figura articulada de maneira mais complexa, mas que sugere, contudo, "a espessura" do corpo.

Em seu ataque contra o idealismo burguês, Foucault fala de corpo, e não de sujeitos. Com certeza, os corpos são penetrados de lado a lado pela sexualidade e pelas relações de poder. Mas se as relações de poder, o biopoder (em suas múltiplas articulações como heterossexualidade obrigatória, escravidão, incesto, ética do trabalho etc.) podem passar na espessura dos corpos para produzir a sexualidade como "fenômeno histórico e cultural no interior do qual ao mesmo tempo nós nos reconhecemos e nos perdemos", elas têm obrigatoriamente efeitos, conscientes ou inconscientes, em cada um de nós – seja o "nós" designado pela palavra *corpos*, seja pela palavra *sujeitos*. Porque é somente na medida em que somos corpos que podemos nos tornar sujeitos e, reciprocamente, é somente na medida em que nos tornamos sujeitos que adquirimos um corpo sexuado e com raça.

Tradução do inglês por Myriam Dennehy.