

Foucault e o governo da vontade de não ser governado¹

Foucault and the government of the will not to be governed

Malcom Guimarães Rodrigues

<https://orcid.org/0000-0003-4758-7120> - E-mail: malcomgr@gmail.com

RESUMO

Partindo do que chamamos de uma genealogia da vontade, nosso artigo pode se dividir em três partes ou perguntas. A primeira é: por quais estratégias pode ser produzido esse campo da vontade no qual a voluntariedade emerge em uma relação de força com o involuntário? A partir daí, nos deparamos com outra relação de força: não mais entre o voluntário e o involuntário, mas a força constrangente do verdadeiro sobre a vontade. Segunda pergunta: como age essa força? Age, precisamente, a partir de uma forma de ser conduzido e se deixar conduzir. Essa forma é um regime de verdade. Aqui, outro nível de relações de força: entre a conduta conduzida e a condução pelo outro. Por fim, terceira questão: que tipo de liberdade está em questão no governo da vontade? O efeito das práticas realizadas em certo regime de verdade é, justamente, uma vontade ou, no caso que nos interessa, diferentes formas de compreender a vontade, a começar pela vontade de saber e pela vontade de verdade, mas também por submissões e insubmissões voluntárias.

Palavras-chave: Genealogia. Subjetividade. Vontade. Verdade. Liberdade. Crítica.

ABSTRACT

Starting from what we call a genealogy of the will, our article can be divided into three parts or questions. The first is: by what strategies can this field of will be produced in which voluntariness

¹ Este artigo foi produzido com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).

emerges in a force relation with the involuntary? From there, we are faced with another force relation: no longer between the voluntary and the involuntary, but the constraining force of the true on the will. Second question: how does this force work? It acts precisely through a form of being led and letting oneself be led. This form is a regime of truth. Here, another level of force relations: between the conduct conducted and the conducting by the other. Finally, the third question: what kind of freedom is at stake in the government of the will? The effect of the practices carried out in a certain regime of truth is precisely a will, or, in the case that interests us, different ways of understanding the will, starting with the will to know and the will to truth, but also with voluntary submissions and insubordinations.

Keywords: Genealogy. Subjectivity. Will. Truth. Freedom. Criticism.

Introdução

Se a vontade pode ser produzida, historicamente, pretendemos tomá-la como objeto de uma genealogia. Não qualquer vontade, mas essa que é o campo no qual encontramos certa tensão entre o voluntário e o involuntário. Uma genealogia dessa vontade para nos mostrar como uma forma específica de governo – cujo modelo, ou boa parte dele, nos é legado pelo encontro entre as culturas de si pagãs e cristãs –, produz as condições à emergência de um sujeito da vontade. Tais condições correspondem, entre outras coisas, a modos de subjetivação específicos, considerando o que Foucault (2014a, p. 8) chama de *alethurgia*, como se deixar conduzir por outrem no processo de manifestação da verdade e da verdade de si.

É na intersecção entre um plano epistemológico (de constituição da verdade) e um político (de condução e constituição de si e pelo outro) que Foucault nos mostra a força que garante a “autenticidade” do sujeito da vontade. Falamos de uma relação específica de si, logo, de um si em particular: constringido e expresso em um regime específico de obrigação em face do verdadeiro. Ao se constituir nesse regime específico de obrigação de se inclinar diante de algo (que é a força do verdadeiro), o sujeito encontrará sua vontade. O efeito dessa força que impõe e constitui uma forma de subjetivação de si é o sujeito da vontade de saber a verdade de si.

Já analisamos o encontro – entre certas técnicas de si pagãs e cristãs – no qual observamos as condições da emergência de uma forma de governar as condutas e o modo pelo qual uma vontade pode ser conduzida a se reconhecer espontaneamente na obediência (cf. RODRIGUES, 2024a). Estaríamos aí em um primeiro nível de relações de forças, especificamente, as que formam as condições de emergência da espiritualidade cristã, particularmente, as estratégias de uma economia da salvação na experiência da carne. Uma dessas estratégias é um regime específico no qual encontramos um segundo nível de relações: nesse caso, a força do verdadeiro atuando sobre a vontade. Trata-se de conduzir as condutas em direção à vontade de saber a verdade de si, uma forma de subjetivação da verdade da qual emerge um sujeito da vontade que, em um terceiro nível de relações de forças, se constitui entre o voluntário e a libido.

Restará responder se e como podemos falar de liberdade. Afinal, se uma vontade espontânea pode ser produzida, como pensar a sua autonomia? No horizonte das práticas de si, a convicção de liberdade oriunda desse terreno inviolável, que é o de uma espécie de vontade pura, é índice da eficácia de uma estratégia de governo que produz um sujeito para o qual a vontade é “natural”, por assim dizer. É alguém que possui convicção de sua liberdade à medida que a encontra nesse campo – pretensamente inviolável e irreduzível ao outro – da vontade

espontânea. Se temos aí as condições para uma crítica da vontade governada, a título de conclusão, podemos pensar a possibilidade do governo de uma vontade de não ser governado.

Sujeição da vontade e subjetivação da verdade

O ponto de contato, no qual a forma como os indivíduos são dirigidos [e conhecidos] pelos outros está ligada à forma como se conduzem [e se conhecem] a si próprios, é aquilo a que penso poder chamar “governo”. Governar as pessoas, no sentido lato do termo, não é uma maneira de forçá-las a fazer o que o governador quer; há sempre um equilíbrio instável, de complementaridade e conflito, entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu se constrói ou se modifica por si próprio (FOUCAULT, 2013, p. 38-39).

Se governar é conduzir condutas, diremos que: 1) o termo conduzir diz respeito ao plano das relações com o outro, porque quem conduz, conduz alguém; e (2) o termo condutas diz respeito ao plano das relações de si², pois a conduta pressupõe o sujeito da ação. Se o governo é a condução (pelo outro) da conduta (de si), então, esse plano é atravessado pelo outro: “o domínio sobre as coisas passa pela relação com os outros; e esta implica sempre as relações consigo mesmo; e vice-versa” (FOUCAULT, 2000a, p. 350). Porém, governar não é necessariamente dominar, impor, influenciar ou alienar. Não se trata meramente de uma forma de controle externo sobre a conduta. Dado que conduzir é abrir um caminho, direcionar, a condução pressupõe uma deliberação: aquele que é conduzido precisa escolher trilhar o caminho que lhe é aberto pelo condutor. Porquanto a condução pressupõe essa deliberação, a relação com o outro remete o indivíduo à sua relação consigo, nesse caso, à pergunta: “por que me deixo conduzir nessa direção?”.

Como veremos nessa sessão, o problema da vontade é aquele em que ela aparece em face de algo que quer violar sua pretensa pureza, que quer tomar à força o voluntário e que, paradoxalmente, é inerente à própria vontade. Este algo é o involuntário, ou aquilo que seriam suas mais variadas expressões, como a concupiscência, a libido ou o instinto. Eis porque podemos falar de uma genealogia da vontade, aí entendida como o campo de relações de força entre o voluntário e o involuntário. Esta genealogia pode começar com a análise da cena inaugural da loucura hospitalizada, em *O poder psiquiátrico*:

Quando Pinel liberta os doentes encerrados nas masmorras, trata-se de estabelecer entre o libertador e os que acabam de ser libertados certa dívida de reconhecimento que vai e deve ser paga de duas maneiras. Primeiro, o libertado vai saldar sua dívida contínua e voluntariamente pela obediência; vai-se, portanto, substituir a violência selvagem de um corpo, que só era contida pela violência dos grilhões, pela submissão constante de uma vontade a outra. Em outras palavras, tirar as correntes é realizar por intermédio de uma obediência reconhecida algo como uma sujeição. E a dívida será saldada de uma segunda maneira, desta vez involuntariamente da parte do doente. É que a partir do momento em que ele for assim sujeitado, em que o saldo voluntário e contínuo da dívida de reconhecimento o leva a submeter-se à disciplina do poder médico, o próprio jogo dessa disciplina e nada mais que a sua força vão fazer o doente curar-se. Com isso, a cura tomar-se-á involuntariamente a segunda moeda da peça da libertação, a maneira pela qual o doente, ou melhor, a doença do doente pagará ao médico o reconhecimento que lhe deve (FOUCAULT, 2006a, p. 36).

² O termo “si” é fonte de problemas, como mostram Hadot (2014) e Jaffro (2008). Reconheçamos, desde já, que as histórias das relações de si não se reduzem à genealogia da vontade. Falamos de um si em particular, como veremos, que se reconhece na voluntariedade à luz do que Foucault chama de verdade-conhecimento.

Notemos que, nesta relação que estabelece com o médico, o doente recupera uma liberdade – e aqui deveríamos interrogar de qual noção de liberdade estamos falando³. Além dessa liberdade do indivíduo disciplinado, a liberdade recuperada pelo louco em sua confissão, há uma liberdade em um sentido pretensamente contrário, a do sujeito constituinte, aquela que encontramos nas analíticas da finitude que são objetos privilegiados da crítica apresentada em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2000b, p. 534). Ao lado dela, outra liberdade: a do sujeito de direitos, do sujeito histórico das revoluções, das teorias liberais, ou também das teorias contratuais modernas e dos modos de se escrever a história analisados criticamente pelo filósofo (FOUCAULT, 2005; 2008a), no Collège de France, entre 1976 e 1977. Pode ser também a “liberdade que se fabrica a cada instante” (FOUCAULT, 2008b, p. 88), quando esse sujeito de direitos encontra a governamentalidade liberal. Nesse caso, é a liberdade dada não apenas por uma teoria, mas em práticas liberais constitutivas de uma economia política. Mais uma: a do ato da confissão que, como afirma Foucault (2018b, p. 7), “só pode existir quando livre”. Por fim, Foucault (2006b, p. 264-287) também nos fala de uma prática de liberdade como condição da ética, e dessa última como forma refletida assumida pela liberdade. Desse ponto de vista, todos os jogos de liberdade pressupõem uma prática. Seja em direção à submissão ou à insubmissão, a liberdade como prática é fundamento da ética no sentido em que, a partir dela, o sujeito pode livremente se constituir de determinada forma.

Na impossibilidade de se aprofundar no problema da liberdade, por enquanto, interessa sublinhar que aquela liberdade recuperada pelo louco tem um preço. Essa é a primeira observação acerca da cena da loucura citada acima: é preciso assumir uma dívida que será paga através de duas moedas, dois elementos que emergem daquela relação entre o médico e o doente. De um lado, o voluntário: o reconhecimento e a subsequente obediência em face da vontade do médico. De outro, o involuntário: a doença e a cura que se segue a partir da sujeição a essa vontade⁴.

Segunda observação: se a doença e a cura andam juntas (porque, no caso da loucura, o reconhecimento da doença – “sou louco” – é já a sua exterioridade, a condição de sua negação), é na medida em que a falsidade da loucura (a ilusão, o erro, o delírio etc.) foi atestada pela verdade: “sou aquele para quem foi constituído o hospital psiquiátrico, sou aquele para quem é necessário haver um médico; sou doente e, já que sou doente, você, que tem por função me internar, é médico” (FOUCAULT, 2006a, p. 356). Revemos aqui três níveis de relações de forças: entre o outro (médico) e o si (doente); entre a verdade (ciência psiquiátrica) e a vontade (o campo no qual o doente pode lutar contra sua loucura); e entre o involuntário e

³ Caberia analisar essa noção, na obra foucaultiana, considerando sua relação com as noções de vontade e verdade. Oksala (2005), que propõe 5 formas de liberdade (contingência ontológica; prática; *ethos* do Esclarecimento; liberdade negativa; e liberdade como conceito operacional), não se aprofunda na liberdade como prática por meio da qual o sujeito se deixa governar em direção à submissão. Newman (2015, p. 63) reconhece “a primazia ontológica da liberdade, segundo a qual todo sistema de poder/conhecimento depende de nossa vontade”. Já Irrera (2019, p. 234) parece ser o primeiro a tratar das bases e desdobramentos de “uma genealogia das formas de estruturação da vontade”. Mas, enfatizando o “império do involuntário”, não se detém na relação vontade-verdade-liberdade. Além da posição dos comentadores, seria oportuno introduzir noções de liberdade que aparecem nos filósofos ou sistemas de pensamento analisados por Foucault. Nesse caso, abusando de uma generalização, ao menos três noções poderiam ser mencionadas: a liberdade greco-romana, a cristã e a kantiana. Afinal, para Kant (1980, p. 159), a liberdade “vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade”. Por fim, mereceria uma atenção especial a concepção kantiana de autonomia da vontade, à medida que a própria Razão pode justificar a governamentalização da menoridade (FOUCAULT, 2015, p. 44).

⁴ “A prática do internamento no início do século XIX coincide com o momento em que a loucura é percebida menos em relação ao erro do que em relação à conduta regular e normal; em que ela já não aparece como juízo perturbado, mas como distúrbio na maneira de agir, de querer, de experimentar paixões, de tomar decisões e ser livre; em suma, quando não se inscreve mais no eixo verdade-erro-consciência, mas sim no eixo paixão-vontade-liberdade” (FOUCAULT, 2006a, p. 443).

o voluntário (o palco em que o sujeito da vontade pode recuperar sua liberdade). Voltaremos a isso na próxima seção.

Por fim, terceira observação: os procedimentos operatórios em cena, da internação à cura, no lugar em que se encontra o doente, dependem da força de realidade disciplinar diante da qual essa cena se constitui⁵. O objetivo é “impor a realidade, intensificá-la, acrescentar à realidade esse suplemento de poder que vai lhe permitir atuar sobre a loucura e reduzi-la, logo dirigi-la e governá-la” (FOUCAULT, 2006a, p. 206). Esta realidade é, antes de mais nada, a vontade do médico: “o elemento portador de toda a realidade que vai ser imposta ao doente e que terá por tarefa agir sobre a doença, o suporte dessa realidade deve ser a vontade do médico” (FOUCAULT, 2006a, p. 183-184). Nestes termos, a doença será “vontade em insurreição” (FOUCAULT, 2006a, p. 217), esse involuntário representado, por exemplo, pelo instinto: “certa forma anárquica de vontade que consiste em nunca querer se dobrar à vontade dos outros [...]. O instinto é uma vontade que ‘quer não querer’” (FOUCAULT, 2006a, p. 272-273). Ora, se a loucura é a insubmissão da vontade, a cura só poderá ser efeito de uma força sobre a vontade: a força do real, dada na atuação do regime disciplinar sobre essa insubmissão que se manifesta como corpo indócil. Como sabemos, a docilidade asilar, a derradeira submissão do louco à disciplina, é esperada muito mais como manifestação e mudança no corpo do que na razão. A atuação do poder no plano da conduta se sobrepõe à importância da capacidade de distinguir o verdadeiro do falso (FOUCAULT, 2013, p. 32).

Eis porque, em princípio, a loucura não será definida como um juízo errôneo em relação à verdade na mesma medida em que a cura não parece um efeito da força do verdadeiro, mas da força da realidade asilar. Quando o grande problema da psiquiatria for distinguir a loucura da realidade, e quando isso significar a distinção entre um comportamento genuinamente louco e uma simulação⁶, a mentira da loucura desafiará a verdade do poder-saber psiquiátrico. Contudo, enquanto a força disciplinar for dada como poder de cura, essa verdade não parecerá necessária como vetor da clínica, pois a sujeição não consiste em fazer o doente abandonar seu delírio diante da força do verdadeiro, mas fazer a vontade do doente se curvar ao longo de um processo disciplinar. Isso significa que a verdade está ausente desse processo?

Para nos responder, Foucault analisa uma mudança, entre duas formas de propor a cura da loucura na passagem do século XVIII para o século XIX, que marcou a emergência do tratamento psiquiátrico. Em ambas o manejo da realidade sempre foi o instrumento pela qual a loucura poderia ser curada. Seja representando uma simulação teatral na qual a estrutura hospitalar tornava real o delírio (de modo que o doente se via, nesse teatro, livre das causas de sua doença a ponto de não mais poder delirar com elas na “vida real”), seja impondo uma realidade disciplinar: o objetivo sempre foi fazer o doente se chocar com a realidade. O que mudou, diz-nos Foucault, foi a relação com a verdade. Alguns médicos, como Pinel, tomavam o núcleo da loucura como uma falsa crença, uma ilusão, um erro, logo, algo que supõe a redução desses elementos em relação à verdade. A partir do século XIX, essa relação não será mais necessária para operar a cura, que dependerá exclusivamente do grau de sujeição da vontade do doente à força do poder

⁵ A ênfase de Foucault na força de sujeição de uma realidade disciplinar, em 1974, parece contrastar com a ênfase que o mesmo vai atribuir à força de subjetivação de um regime de verdade, em 1981: “nunca o real explicará esse real particular, singular e improvável que é o jogo de verdade no real” (FOUCAULT, 2016a, p. 199). Voltaremos a isso.

⁶ “[...] a simulação que foi o problema histórico da psiquiatria no século XIX é a simulação interna a loucura, isto é, essa simulação que a loucura exerce em relação a si mesma, a maneira como a loucura simula a loucura, a maneira como a histeria simula a histeria, a maneira como um sintoma verdadeiro é uma certa maneira de mentir, a maneira como um falso sintoma é uma maneira de estar verdadeiramente doente” (FOUCAULT, 2006a, p. 167).

disciplinar. O psiquiatra não atuará por uma prática cirúrgica, mas “como um corpo que cura por sua presença, seus próprios gestos, sua própria vontade” (FOUCAULT, 2006a, p. 235).

Quanto à verdade, de um lado, está presente no discurso, na ciência psiquiátrica que se esboça como nosologia: descrição da loucura “como uma série de doenças mentais, cada uma das quais com a sua sintomatologia, sua evolução própria, seus elementos diagnósticos, seus elementos prognósticos, etc.” (FOUCAULT, 2006a, p. 165). Ao lado disso, outro discurso também pressupõe o estabelecimento da verdade: “um saber anatomopatológico que coloca a questão do substrato ou dos correlativos orgânicos da loucura, o problema da etiologia da loucura, da relação entre a loucura e as lesões neurológicas, etc.” (FOUCAULT, 2006a, p. 165). Ocorre que, nos dois casos, o discurso funciona apenas como garantia e não como regulamento de uma prática disciplinar que, na cura psiquiátrica, prescinde do estabelecimento da verdade, pois afirma: “é porque, como saber científico, detenho assim os critérios de verificação e de verdade, que posso me associar à realidade e a seu poder e impor a todos esses corpos dementes e agitados o sobrepoder que vou dar à realidade” (FOUCAULT, 2006a, p. 166).

Até aqui, como se vê, a presença da verdade é marginal em relação à força da realidade disciplinar: “o problema da verdade se coloca na psiquiatria do século XIX, apesar da negligência bastante grande afinal que ela manifesta para com a elaboração teórica da sua prática” (FOUCAULT, 2006a, p. 166). Eis porque, na cena da loucura hospitalizada, não podemos evitar uma relação de sujeição, de dominação.

Entretanto, não podemos concluir daí que tanto a verdade quanto processos de subjetivação estejam ausentes na referida cena. Lembremos do momento em que, em *Os anormais*, Foucault está analisando o ponto de virada na generalização do instinto como gabarito de inteligibilidade da vontade perigosa. Na “Aula de 12 de fevereiro de 1975”, temos o caso de Glenadel, um indivíduo que “avalia a intensidade do seu desejo, da sua pulsão, do seu instinto; sabe quanto é irresistível; pede ele próprio as correntes e talvez a internação”, diz-nos Foucault (2001, p. 182), e encerra: “ele representa perfeitamente seu papel de doente que tem consciência da sua doença e que aceita o controle jurídico-administrativo-psiquiátrico”. Não podemos falar aí de uma subjetivação da verdade?

De fato, o termo “dominação” nitidamente prevalece quando buscamos, nas análises de Foucault, essa vontade governada nas instituições disciplinares, em suma, quando falamos do governo da vontade a partir das obras foucaultianas do início da década de 1970. Ele mesmo reconhece: “Quando estudava os manicômios, as prisões, etc., talvez tenha insistido demasiadamente nas técnicas de dominação” (FOUCAULT, 2013, p. 39). Mas, como vimos, tudo isso muda com a noção de governo. E a mudança não deve ser compreendida no sentido de que temos uma forma de sujeição, que aparece primeiro, e depois uma forma de subjetivação que vai substituí-la. Como nos diz Foucault (2013, p. 38-39), “há sempre um equilíbrio instável, de complementaridade e conflito, entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu se constrói ou se modifica por si próprio”. Se podemos afirmar que, nas análises foucaultianas do poder disciplinar, já está em curso uma genealogia da subjetividade, não podemos ignorar, por um lado, os processos de subjetivação nas cenas disciplinares que o filósofo descreveu a partir dos processos de sujeição, ou seja, apenas em termos de dominação. Por outro lado, isso não significa reduzir a sujeição à subjetivação: “Não quero dizer que o indivíduo moderno deixe de estar vinculado à vontade do outro que o comanda – porém, cada vez mais, esse vínculo se intrinca e se vincula ao discurso veraz que o sujeito é levado a proferir sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2018b, p. 9).

Em *O poder psiquiátrico*, como vimos, a centralidade da verdade (a verdade como centro de um processo de subjetivação) não é destacada quando Foucault, na “Aula de 19 de dezembro

de 1973”, nos apresenta o conjunto de manobras no dispositivo da terapêutica asilar. Ainda assim, o filósofo faz questão de marcá-la com muito cuidado. Pensemos, por exemplo, no modo pelo qual Dupré confessa a sua vontade, no hospital de Leuret: é um processo de sujeição, na medida em que se trata de um interrogatório regado a ducha. Mas, também de subjetivação, porque o doente, enfim, se identifica com sua loucura (FOUCAULT, 2006a, p. 196). É claro que Foucault ainda não examinou a confissão como fará mais tarde, não obstante, alguns de seus mais importantes elementos já estão presentes em sua análise, como a noção e a prática de direção de consciência (FOUCAULT, 2006a, p. 218) e, de modo notável, o conhecido parêntese para “uma pequena história da verdade em geral” (FOUCAULT, 2006a, p. 301).

Com essa história, a sujeição da vontade encontra a subjetivação da verdade. Somente à luz desta história o “eu sou louco” pode ser compreendido em sua plenitude; somente aí a loucura e a cura se realizam: o campo da vontade se constitui como relação de força entre o involuntário e o despertar da consciência na voluntariedade. Acontece que esse despertar (“eu sou”) pressupõe uma relação intrínseca com a verdade: é o processo de subjetivação de uma verdade de si. Se a vontade deve ser atraída à verdade, aí deve atuar uma força de atração? Esse ponto é crucial: trata-se de uma verdade cuja força não provém de um dado empírico, mas do verdadeiro tal como ele se dá em um regime específico no qual, diante da verdade, o si deve se curvar. A força do verdadeiro servirá à constituição do si que está em questão na emergência de um sujeito da vontade. Essa vontade emerge em face daquilo que nos constrange a manifestar⁷ a verdade. Assim, quando Foucault fala de um governo pela verdade⁸, este “pela” corresponde à obrigação em se curvar, em aceitar, toda vez que ela aparece: é a força do verdadeiro, a qual vai “atrair” uma vontade de verdade. Depois de uma arqueologia, uma vontade de saber⁹? Vejamos, então, o que é e como age essa força.

Os modos e a força do verdadeiro

Na “Aula de 6 de fevereiro de 1980”, Foucault (2014a, p. 92) nos diz: “No fundo, o que eu queria fazer, e sei que não serei capaz de fazer, é escrever uma história da força do verdadeiro, uma história, portanto [...], da vontade de saber”. Uma década depois de suas *Aulas sobre a Vontade de saber* (daqui em diante abreviado por *Aulas*), o filósofo volta aos problemas ao redor da tensão entre vontade e verdade. Ao longo dos anos entre os dois cursos, apesar das mudanças, algo parece ter permanecido: a verve genealógica.

Se nunca na filosofia ocidental até Nietzsche o desejo e a vontade conseguiram se livrar de sua subordinação ao conhecimento, se o desejo de conhecer sempre esteve acompanhado pelo pré-requisito do conhecimento, é por causa dessa relação fundamental com a verdade (FOUCAULT, 2018a, p. 22).

⁷ Manifestar e dizer podem ser diferenciados e referenciados a partir dos termos *exomologese* e *exagouresis*, respectivamente – e sabemos que é para uma forma de dizer – verdadeiro que Foucault concede mais a sua atenção.

⁸ Em *Nascimento da Biopolítica* temos a enunciação da ideia de um “regime de verdade com o princípio de autolimitação do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 26). Depois retomada em vários momentos, especialmente em *Do governo dos vivos* e em *Malfazer, Dizer verdadeiro* (ver, p. ex., FOUCAULT, 2018b, p. 14).

⁹ As transformações das práticas discursivas analisadas na arqueologia do saber obedecem a princípios de exclusão e escolha que “não remetem a um sujeito de conhecimento [...] que os inventaria sucessivamente ou os fundaria num nível originário; antes de tudo, designam uma vontade de saber, anônima e polimorfa, suscetível de transformações regulares e considerada num jogo de dependência determinável” (FOUCAULT, 2018a, p. 204).

Notemos: nem a vontade nem o desejo¹⁰. Problematizando uma concepção clássica de conhecimento, legada por Aristóteles a toda a história da filosofia até Nietzsche, Foucault não se ocupa com a distinção entre estas noções, tal como fará mais tarde, por exemplo, em sua análise da experiência da carne e, particularmente, na leitura de Agostinho¹¹. Sabemos que os elementos para uma genealogia do desejo são esquadrihados na obra de Foucault. No entanto, não podemos afirmar o mesmo sobre a vontade, a despeito dos diversos usos que Foucault faz deste termo¹². O próprio filósofo reconhece essa lacuna, precisamente no momento de pensar o problema da atitude crítica como vontade de não ser governado: “essa questão é inevitável”, diz-nos Foucault¹³. Assim, as *Aulas* se tornam um dos raros momentos em que, em direção à Vontade de Poder, Foucault analisa a tensão entre vontade e verdade à luz de Nietzsche. Vale a pena citar um trecho mais longo desse curso, que toca e confronta diretamente o objeto de nosso artigo:

[O modelo aristotélico] implica que a Vontade de Saber nada mais seja que a curiosidade, que o conhecimento sempre já esteja marcado na forma da sensação e, por fim, que haja uma relação originária entre o conhecimento e a vida. O modelo nietzschiano, ao contrário, pretende que a Vontade de Saber remete a algo totalmente diferente do conhecimento, que atrás da Vontade de Saber há não uma espécie de conhecimento prévio que seria como a sensação, e sim o instinto, a luta, a Vontade de Poder. Além disso, o modelo nietzschiano pretende que a Vontade de Saber não está ligada originariamente à Verdade; pretende que a Vontade de Saber compõe ilusões, fabrica mentiras, acumula erros, se desenvolve num espaço de ficção em que a própria verdade seria apenas um efeito. Pretende, ademais, que a Vontade de Saber não é dada em forma de subjetividade e que o sujeito é apenas uma espécie de produto da Vontade de Saber, no duplo jogo da Vontade de Poder e da Verdade. Por fim, para Nietzsche a Vontade de Saber não supõe como preliminar um conhecimento já presente; a verdade não é dada de antemão; é produzida como um acontecimento (FOUCAULT, 2018a, p. 178).

¹⁰ A distinção entre estas noções compõe um texto à parte que poderia avançar em diferentes direções, por exemplo, na da contraposição entre a análise de um governo da vontade e a de um governo do desejo. Certamente, em um livro como *O anti-Édipo*, podemos encontrar elementos a essa segunda direção. Para Beistegui (2018, p. 21), “com o advento da economia política liberal e a transformação do papel do mercado, a natureza da relação entre ‘desejo’ e ‘governo’ muda radicalmente: ao contrário do que aconteceu sob a problemática especificamente cristã da carne, da concupiscência e do pecado, que via o desejo como o objeto do governo, ou como aquilo sobre o qual era preciso exercer a soberania e a vontade, a força do desejo agora é vista como o mecanismo do governo. Não se governa mais a si mesmo (ou aos outros) contra os próprios desejos, mas com eles, permitindo que floresçam no espaço muito específico, mas em constante expansão, do mercado”. De fato, sabemos da centralidade do desejo na economia política do liberalismo (ver, p. ex., FOUCAULT, 2008a, 95). Já analisamos as implicações da produção de um sujeito de desejo nessa economia (ver RODRIGUES, 2012). Porém, isso não inviabiliza a análise de um governo da vontade, muito pelo contrário. Se “o desejo foi integrado à racionalidade econômica dos fisiocratas e do liberalismo nascente, e inscrito no espaço normativo que surgiu a partir dele, ou seja, o mercado”; se esse espaço possui um “formidável poder de normalização”; e se essa “normalização econômica pressupõe liberdade”, como afirma Beistegui (2018, p. 22), então, é necessário analisar a emergência do campo no qual um sujeito pode se reconhecer como voluntário a fim de exercer essa liberdade.

¹¹ Na *História da sexualidade*, o desejo remete ao não racional, aos apetites desenfreados, à libido, à concupiscência, ao instinto, a um sujeito que será objeto do “campo psi”, ou, se quisermos apelar a uma generalização, aquilo que se opõe ao que classicamente entendemos por vontade. O problema legado pela experiência cristã da carne, na leitura de Foucault, começa, justamente, quando a vontade não pode resistir à tentação, quando não pode mais distinguir-se totalmente da libido, tão-somente constatá-la a fim de, como quer Agostinho, não lhe dar consentimento. A partir daí, Foucault nos apresenta os termos de um sujeito de desejo e de direito (ver RODRIGUES, 2024a, p. 174).

¹² Para evitar mais uma longa nota, citemos apenas as diversas formas de vontade que aparecem durante as entrevistas dadas sobre a Revolução iraniana (FOUCAULT, 2018c).

¹³ “Em poucas palavras, e dirão que isso é evidente, não se pode retomar esse problema seguindo o fio do poder, sem chegar, é claro, a colocar a questão da vontade. Era tão evidente que eu poderia ter percebido antes; mas como esse problema da vontade é um problema que a filosofia ocidental sempre tratou com precaução e dificuldade infinitas, digamos que tentei evitá-lo na medida do possível. Digamos que esta questão é inevitável” (FOUCAULT, 2015, p. 66). Tais palavras foram pronunciadas em maio de 1978. Em abril do mesmo ano, no Japão, Foucault já havia dito que, até Shopenhauer, a filosofia ocidental ficou limitada a dois esquemas de pensar a vontade: “Ou bem raciocinamos em termos de vontade-natureza-força, ou bem de vontade-lei-bem e mal. O que quer que seja, a reflexão da filosofia ocidental sobre a questão da vontade reduzia-se a esses dois esquemas” (FOUCAULT, 2010, p. 195).

Dada a impossibilidade da análise completa dessa Vontade (que grafaremos com maiúscula para distingui-la da vontade que nos interessa no presente artigo), limitemo-nos a resumir os problemas colocados, a começar pela afirmação de que não pode ser dada em forma de subjetividade: não há um sujeito *a priori* da Vontade. Essa, afinal, não pode ser pensada a partir de uma origem, por exemplo, na subjetividade. Em segundo lugar, não há uma relação originária da Vontade com a verdade; se houvesse, esta última já determinaria de partida o ser da Vontade. Por essa razão, dirá Foucault (2018a, p. 197), a Vontade é algo que foi emancipado do ser: é o devir. Eis porque, em relação à Vontade, a verdade é acontecimento. Por fim, Foucault nos diz: a Vontade de Poder é o instinto, a luta.

Voltamos ao instinto e à luta, termos que retornarão à pena de Foucault, justamente, quando o filósofo trata da cena psiquiátrica da loucura, como vimos. A história da vontade de saber, iniciada em 1970, vai passar pelo involuntário da vontade, em 1974. E impressiona o fato de que essa passagem, do instinto como Vontade de Poder ao instinto como involuntário da vontade, parece passar absoluta e despretensiosamente despercebida por Foucault. Se é a exclusão¹⁴ da vontade (ou seja, não querer) no campo da vontade (querer não querer), como esse instinto ainda pode ser a expressão “positiva” de uma Vontade de poder? Por um lado, não encontramos elementos suficientes no texto de Foucault para saber se a compreensão de sua *História da Sexualidade*, por exemplo, pressupõe essa Vontade que, certamente, não pode ser entendida metafisicamente como algo trans-histórico, como causa ou natureza pura e espontânea do querer. Relutância do filósofo em face do que foi chamado, em *O que é a Crítica?* (FOUCAULT, 2015, p. 52), “um problema que a filosofia ocidental sempre tratou com precaução e dificuldade infinitas”? Fato é que Foucault nunca mais tratou da Vontade de Poder como fizera em suas *Aulas*¹⁵.

Ocorre que, por outro lado, a pergunta sobre o instinto pode ser respondida se for reformulada nos seguintes termos: como compreender essa vontade que quer não querer, chamada de instinto, como descoberta na cena psiquiátrica no século XIX? Nesse caso, como vimos na 1ª seção, a resposta pode ser: desse ponto de vista, a vontade deve ser compreendida a partir do momento em que a loucura se reconhece como tal, o momento derradeiro em que o doente afirma: “sou louco”. Com a reformulação da pergunta, o instinto, que antes era Vontade de poder, ao ser colonizado pela verdade-conhecimento, será entendido como aquilo que se opõe à voluntariedade. Daí a concupiscência, a libido ou, ainda, o sujeito de desejo para o qual a verdade é garantia da consciência voluntária diante da qual o involuntário se dá.

Se a vontade emerge como efeito da força do verdadeiro, deixando de lado as inúmeras questões em aberto dadas na relação Nietzsche-Foucault, podemos nos ater ao problema da verdade, ao qual o filósofo francês voltará até seus últimos cursos no Collège de France. Ao longo desses cursos, destacam-se quatro momentos ou conjuntos de problematizações da verdade.

¹⁴ Não confundir essa exclusão – que será problematizada por Foucault (2016b, p. 4) – com uma forma de negação inconsciente, como a forclusão, nem com alguma forma de negação hegeliana. O problema da história do verdadeiro escancara o apaziguamento forçado entre a condução pelo outro e a conduta de si. Não custa lembrar as reticências de Foucault (2005, p. 69) em relação a uma pacificação dialética. Não se trata de uma relação de força em direção à síntese, seja ela qual for, mas de uma relação na qual uma estratégia de governo ou uma insubmissão podem prevalecer ou se alternar.

¹⁵ A noção foi mencionada, evidentemente, em alguns momentos. Destaque para três textos. Em primeiro, claro, *Nietzsche, a genealogia, a história* (FOUCAULT, 1998, p. 15-38). Outro destaque: a conversa com R. Yoshimoto, em abril de 1978, no Japão, na qual o filósofo declara: “é preciso achar um conteúdo rearranjado e teoricamente aprofundado pelo conceito solene e misterioso de ‘vontade de poder’” (FOUCAULT, 2010, p. 197). Em terceiro, a entrevista fundamental, *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*, na qual Foucault menciona a relação entre vontade de poder e de saber e afirma: “Minha relação com Nietzsche, o que devo a ele, eu devo muito aos seus textos do período de 1880, nos quais a questão da verdade e a história da verdade e da vontade de verdade eram para ele centrais” (FOUCAULT, 2000a, p. 321).

Em primeiro lugar, nas *Aulas*, está a problematização da universalidade da verdade a partir de sua “acontecimentalização”. Eis a questão: assim que nos propomos a pensar a verdade como acontecimento, a história da verdade (FOUCAULT, 2018a, p. 187) surge como um problema à luz da verdade. O problema da história do verdadeiro, ou seja, o problema oriundo da contradição presente nesta história (porque se a verdade possui uma história, então, não é universal, logo, não é verdade, logo, não se pode escrever a sua história), aparece em função da própria verdade, ou seja, do modo como a verdade se define: excluindo tudo o que não é universal, excluindo, portanto, o acontecimento¹⁶ (FOUCAULT, 2018a, p. 175).

Segundo momento, em *A verdade e as formas jurídicas*: a formulação da oposição entre duas histórias da verdade. De um lado, uma história interna da verdade, “a história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz na ou a partir da história das ciências” (FOUCAULT, 2002, p. 11). De outro, uma história externa da verdade: “vários outros lugares onde a verdade se forma, onde um certo número de regras de jogo são definidas – regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber” (FOUCAULT, 2002, p. 11).

Em terceiro lugar, o momento em que não temos mais uma oposição entre duas histórias, mas a formulação de duas séries na história ocidental da verdade: a verdade-acontecimento e a verdade-conhecimento. Feita esta distinção, prossegue Foucault (2006a, p. 304), abrem-se duas frentes de pesquisa. Uma delas, a genealogia do conhecimento, consiste em mostrar “como essa tecnologia da verdade demonstrativa efetivamente colonizou e agora exerce uma relação de poder sobre essa verdade cuja tecnologia está ligada ao acontecimento, à estratégia, à caça” (FOUCAULT, 2006a, p. 306). A outra tarefa é:

Mostrar que a demonstração científica no fundo nada mais é que um ritual, mostrar que o sujeito supostamente universal do conhecimento na realidade nada mais é que um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades, mostrar que a descoberta da verdade é na realidade certa modalidade de produção da verdade, trazer assim o que se dá como verdade de constatação ou como verdade de demonstração para o embasamento dos rituais, o embasamento das qualificações do indivíduo cognoscente, para o sistema da verdade-acontecimento – é isso que chamarei de arqueologia do saber (FOUCAULT, 2006a, p. 306).

O exemplo emblemático de uma arqueogenealogia é a análise da doença em sua realidade mais pura, o momento do combate em que a doença eclode em sua verdade-acontecimento: a crise. Primeiramente, Foucault nos lembra que a crise permaneceu como prova da e na prática médica até o século XVIII e que, durante esse tempo, o papel do médico sempre foi muito mais o de árbitro do que o de agente de uma intervenção terapêutica: “o médico não cura, e não se pode nem mesmo dizer que é o médico que enfrenta diretamente a doença, pois é a natureza que enfrenta a doença” (FOUCAULT, 2006a, p. 313). Em seguida, o filósofo nos mostra como a noção de crise desaparece, com o nascimento da anatomia patológica e de uma medicina estatística¹⁷. “É evidente que, a partir desse momento, vamos ter uma tecnologia da constatação e da demonstração que vai tornar progressivamente inúteis as técnicas da crise” (FOUCAULT, 2006a, p. 318).

¹⁶ É fundamental a distinção entre as noções de jogo e de regime. Afirmar uma verdade-acontecimento não é aderir ao relativismo porque a validade da verdade está garantida pelas regras do jogo em que ela pode ser formulada, as regras de um jogo de verdade. Ver, p. ex., Lorenzini (2023, p. 36-41).

¹⁷ Ver, p. ex., *O nascimento da medicina social* (FOUCAULT, 1998, p. 79-98).

Na psiquiatria, também a anatomia funcionará como recurso de negação da crise: “podemos amarrar você na cadeira, podemos perfeitamente não ouvir o que você diz, porque é à anatomia patológica que perguntaremos qual a verdade da sua loucura, quando você morrer” (FOUCAULT, 2006a, p. 319). Antes disso, à medida em que a loucura foi atrelada ao crime, e que os psiquiatras assumiram um discurso em defesa da sociedade, a crise precisou desaparecer, porque representava um risco social. Por fim, a exclusão da crise se deve ao fato de que, como regime disciplinar, a instituição asilar deve docilizar os corpos. Todavia, na mesma intensidade em que a crise foi rejeitada no hospital psiquiátrico, ela também foi aí produzida porque, afinal, essa foi a única maneira de legitimar o poder-saber psiquiátrico, em suma, a única forma de exercer a psiquiatria. A crise, portanto, para responder à questão: é loucura ou não? Daí o “paradoxo do saber psiquiátrico no século XIX” que, no fundo, desnuda a coexistência das duas séries de verdade. Doravante, a verdade-conhecimento da ciência psiquiátrica colonizou, dominou, a verdade-acontecimento da crise: “O hospital psiquiátrico tem por função, a partir da decisão psiquiátrica quanto à realidade da loucura, fazê-la existir como realidade” (FOUCAULT, 2006a, p. 323).

A instituição asilar quer suprimir a crise, mas, como relação de poder, faz a crise aparecer; o poder psiquiátrico precisa dessa crise para exercer-se diante dela como poder-saber, mas, nessa condição, nada quer saber da crise como insubmissão, apenas do instinto como involuntário da vontade. Nesse ínterim, a loucura só é plenamente reconhecida no momento da confissão – “sou louco” – que decorre não só por força da realidade disciplinar, pela sujeição da vontade, mas também voluntariamente, na subjetivação da verdade de si. Eis como entra em cena a formulação final de uma história da verdade, com a análise mais aprofundada sobre a ideia de regime de verdade: a força do verdadeiro tal como compreendida, por exemplo, em *Do governo dos vivos* e em *Malfazer dizer-verdadeiro*.

Portanto, um quarto e último momento, a formulação final da história da verdade: a análise da força que, para nós, “atrai” uma vontade. Como podemos compreender essa força constringente da qual a vontade pode ser um efeito? Para começar, podemos situá-la no campo de intersecção entre, de um lado, uma forma de ser conduzido e se curvar à verdade e, de outro, uma forma de se conduzir e produzir a verdade. “É nesse equívoco ou nessa articulação, que a palavra regime tenta penetrar, que eu gostaria de apreender a articulação entre o que, tradicionalmente, chamamos de o político e o epistemológico” (FOUCAULT, 2014a, p. 93). A força impositiva do verdadeiro deve ser compreendida nesta relação entre “um regime político de obrigações e de constrangências e esse regime particular de obrigação e de constrangências que é o regime de verdade” (FOUCAULT, 2014a, p. 93). Essa articulação entre o político e o epistemológico pressupõe um campo comum a esses dois regimes, o campo no qual atua a imperatividade do verdadeiro. É o que chamamos de campo da vontade: um campo no qual a voluntariedade das práticas de si é garantida pela verdade-conhecimento.

Não custa insistir: essa verdade não se dá através de um dado empírico (o real, o outro etc.), mas como força que constrange, que determina o modo em que certos atos devem ser praticados: o modo da obrigação de manifestar a verdade. Afirmar que o processo de subjetivação de que falamos consiste no encontro com o si no campo da verdade significa admitir que a verdade é tomada como horizonte que é limitado e garantido pela verdade de si. Esse horizonte é o das práticas de si, e sua garantia é a gramática desse regime de verdade que permite ao sujeito produzido nesse processo reconhecer que se trata de um si autêntico, porquanto voluntário. É a obrigação de se inclinar diante do verdadeiro: “todo regime de verdade, seja ele científico ou não, comporta formas específicas de vincular de [maneira] mais ou menos constringente, a manifestação do verdadeiro e o sujeito que a opera” (FOUCAULT, 2014a, p. 92).

Se esse regime opera com a verdade-conhecimento, que se sobrepõe ao acontecimento, e se lembrarmos o que vimos em nossa 1ª seção, podemos afirmar que essa verdade é aquela por meio da qual o sujeito reconhece o involuntário de sua vontade e pela qual a cura se opera. Força que constrange a vontade, a verdade não é só o modo pelo qual o poder disciplinar, a vontade do médico, por exemplo, deve prevalecer sobre a vontade do louco. Funciona também no campo de suas práticas de si, levando o sujeito dessa vontade ao despertar de sua voluntariedade. Essa nascitura consciência voluntária é garantida pela força do verdadeiro que atua sobre a vontade.

De volta ao caso de Glenadel, se quisermos, que “representa perfeitamente seu papel de doente que tem consciência da sua doença e que aceita o controle jurídico-administrativo-psiquiátrico” (FOUCAULT, 2006a, p. 182). Trata-se de um momento emblemático em que uma vontade perigosa é verbalizada não a partir da sujeição de seu portador a uma forma específica de poder, mas a partir de um sujeito do conhecimento. Não é a força do verdadeiro agindo na distinção entre a mentira e a falsidade? No reconhecimento de uma vontade perigosa, desse involuntário que age em sua própria vontade, Glenadel descobre a voluntariedade de sua decisão. É um processo de subjetivação, em meio a uma forma particular de deixar-se conduzir e de se conduzir, ao longo do qual o sujeito manifesta para si mesmo essa vontade, que lhe parece espontânea, de buscar a internação. Assim, do ponto de vista das relações que o sujeito estabelece consigo mesmo, não podemos negar sua convicção de liberdade, afinal, a escolha de se internar é voluntária.

A análise da força de uma verdade-conhecimento, à luz da verdade-acontecimento, dá visibilidade tanto aos elementos que legitimam os processos de sujeição quanto aos elementos que legitimam processos de subjetivação que estão em jogo no governo da vontade. A vitória da verdade sobre a mentira (a aparência, a simulação) legitima a vontade governada para si mesma. Legitimação-veridicção da verdade do saber psiquiátrico, porque o torna apto a curar, e da verdade de si do louco, porque torna verdadeiro o processo de subjetivação no qual ele descobre e pode lutar contra o involuntário de sua vontade. Se esta análise procede, aí estariam alguns elementos para pensar as condições de um governo da vontade de não ser governado: na crítica da vontade governada a partir da oposição entre vontade-verdade-conhecimento e vontade-verdade-acontecimento.

Considerações finais (para uma crítica da vontade governada¹⁸)

A genealogia foucaultiana nos convoca: (1) à história das problematizações, no caso que nos interessa, dos modos pelos quais a vontade foi posta a partir de diferentes problemas; (2) às estratégias por meio das quais esses problemas foram colocados; (3) aos modos pelos quais as estratégias compõem relações de forças; (4) à vontade concebida como vetor, parte ou efeito nestas relações, concepção irreduzível a um sujeito como origem. Queremos evitar a ideia de um inatismo que ecoa nas noções clássicas de vontade e que paira sobre certa maneira de pensar um sujeito cuja vontade deveria resguardar o campo, do que poderíamos chamar de uma certa pureza inviolável, no qual o si vai se constituir. Em suma, a genealogia nos permite questionar a ideia de que, como campo total ou parcialmente próprio de um si e de sua voluntariedade espontânea, a vontade não pode ser totalmente produzida numa forma de governo.

¹⁸ O presente texto é um laboratório de ideias para testar hipóteses, publicado em forma ensaística porque compõe parte dos resultados a serem apresentados em outro trabalho (em fase de revisão), *A crítica da vontade governada*.

Na contramão dessa ideia, para nós interessa estabelecer as condições de uma genealogia e de um governo da vontade, o que significa indagar essa vontade em relações de forças. Nessa indagação, identificamos três níveis de relações que se correlacionam sem que se estabeleça entre eles qualquer tipo de hierarquia: o nível da relação entre o si e o outro; o da relação entre a verdade e a vontade; e o da relação de força entre o voluntário e o involuntário. A título de conclusão, a pesquisa nos permite pensar em duas formas de governo: o de uma vontade de ser governado e o governo de uma vontade de não ser governado.

No primeiro caso, trata-se de uma forma de governo cuja finalidade, atuando sobre a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, é pacificar qualquer ímpeto de insurreição. A estratégia consiste em conduzir o sujeito para que ele, por si próprio, se descubra nesse campo no qual poderá exercer a sua voluntariedade. É o que nos mostra uma análise do poder psiquiátrico: um regime (FOUCAULT, 2006a, p. 217) que deve governar a loucura (FOUCAULT, 2006a, p. 206) de modo a conduzir o doente à crise, à sua vontade de insurreição, para que, nesse momento, essa loucura-acontecimento possa ser suprimida, quer dizer, ser colonizada pela verdade, à medida que o doente, em face da vontade do médico (FOUCAULT, 2006a, p. 220), manifesta sua loucura verdadeira, o instinto, esse involuntário que luta com sua vontade.

A voluntariedade – subjacente à simples afirmação “sou louco” – emerge com um pacto que Foucault vai chamar de regime de verdade. No caso do regime de que falamos, o reconhecimento do instinto nos leva a acreditar que já havia, antes do involuntário, um si em forma de consciência originária. Ora, se essa é uma ilusão em que queremos acreditar, é na medida em que algo garante este si: a força do verdadeiro. O que permite ao sujeito se reconhecer voluntariamente como louco é uma forma de liberdade garantida pela verdade-conhecimento de si. Esse sujeito estará convicto de uma liberdade afiançada pelo regime de verdade em que ele se deixa governar. É como se a liberdade estivesse aguardando para ser descoberta em algum lugar, por um despertar da razão, da consciência, da revolução, da pureza de coração etc. Daí em diante, a liberdade é uma espécie de dádiva, não precisa mais ser conquistada e pode deixar de ser um problema: não precisa mais passar pelo crivo de uma crítica...

Eis o que podemos chamar de um governo da vontade de ser governado: (1) produzir uma vontade que se diz autônoma, espontânea, natural, inerente ao indivíduo, na medida em que essa vontade é efeito de uma verdade de si, em um processo de subjetivação que é uma hermenêutica particular desse si, (2) de tal maneira que esse indivíduo não precisa questionar “por que escolher me deixar conduzir nessa direção?”, afinal, esta escolha é fruto de uma deliberação voluntária. No campo de suas práticas de si, não há controle, alienação, determinismo, para o sujeito dessa vontade, à medida que ele percebe como livre a sua disposição em se deixar governar. Logo, não se trata de uma servidão voluntária entendida como desejo de ser escravo (FOUCAULT, 2014b, p. 134). Esse desejo estaria no campo do involuntário contra o qual se levanta a liberdade que, por sua vez, aparece na prática por meio da qual o sujeito se deixa conduzir em direção a uma vontade governada e reconhece o involuntário descobrindo sua voluntariedade nesse reconhecimento.

Se esta conclusão é plausível, então, o governo de uma vontade de não ser governado deve conduzir a conduta precisamente à liberdade como problema: “por que me deixo conduzir nessa direção?”. Para o sujeito que emerge dessa pergunta não há convicção de liberdade, mas possibilidade de insurreição que não se deixa colonizar pela verdade-conhecimento e permanece no campo irreduzível do devir, como acontecimento. Teríamos aí uma vontade de sublevação (FOUCAULT, 2018c, p. 18)? Por ora, só podemos afirmar que essa forma de governo não pode ser a recusa de um universal em nome de outro. Se podemos chamar de crítica a atitude que se limita a confrontar a força do verdadeiro, na ausência de uma verdade para garantir a

liberdade, esse gesto-pergunta “sou livre?” deve ser, se lembrarmos de Nietzsche, luta e vida que carrega o risco da marginalidade da não-identidade. Assim, governar uma vontade de não ser governado pode ser entendido como a condução de uma prática pela qual a própria liberdade é questionada, em suma, uma prática para a qual a liberdade não está garantida logo de início, mas deve ser conquistada.

Resta apenas analisar com calma a plausibilidade e a coerência de todos os elementos que compõem essas considerações finais, especialmente, as noções de liberdade e atitude crítica. Por exemplo: o mesmo Kant que oferece a Foucault elementos para pensar essa atitude também fornece elementos para uma vontade pura e livre à luz da verdade e da Razão. Caberia aqui pensar a crítica a partir da oposição vontade-verdade-conhecimento X vontade-verdade-acontecimento? A ideia de crítica precisa ser analisada. Se, depois disso, ainda for possível adotá-la, será o momento derradeiro de pensar a coragem da verdade: como as inquietações foucaultianas acerca da *parresia* podem ser entendidas em meio aos resultados de nossas pesquisas? Questões para uma crítica da vontade governada.

Referências

- BEISTEGUI, M. *The government of desire: a genealogy of the liberal subject*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva: Curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.
- FOUCAULT, M. *Aulas sobre a Vontade de Saber*. Curso no Collège de France (1970-1971). Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2018a.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto M. Machado e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos VI. Repensar a política*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Ana L. P. Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IX. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.
- FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- FOUCAULT, M. *Malfazer, dizer verdadeiro*. Função da confissão em juízo. Curso em Louvain. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018b.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de R. M. Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*: curso no Collège de France (1978-1979). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução, organização e apresentação de Lorena Balbino. São Paulo: N-1 edições, 2018c.
- FOUCAULT, M. *O Poder Psiquiátrico*. Curso no Collège de France (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- FOUCAULT, M. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* Suivi de *La culture de soi*. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2015.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*: Curso no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. Subjectivité et Verité. In: *L'origine de l'herméneutique de soi*. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2013.
- FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*. Curso no Collège de France (1980-1981). Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flavio F. Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- JAFFRO, L. Sistema e subjetividade: o si estóico dos modernos. Tradução de Luís F. S. Nascimento. *Revista DoisPontos*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 67-90, 2008.
- IRRERA, O. L'empire de l'involontaire et la volonté de n'être pas gouverné. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 31, n. 52, p. 224-256, jan./abr. 2019.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de T. M. Bernkopf, P. Quintela e R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LORENZINI, D. *The force of truth: critique, genealogy, and truth-telling in Michel Foucault*. Chicago: The University of Chicago Press, 2023.
- NEWMAN, S. Critique Will Be the Art of Voluntary Inservitude: Foucault, La Boétie and the Problem of Freedom. In: FUGGLE, S. et al. *Foucault and the History of Our Present*. London: Palgrave Macmillan, 2015.
- OKSALA, J. *Foucault on Freedom*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- RODRIGUES, M. G. A genealogia e o governo da vontade: hipóteses de pesquisa. *Revista Ágora Filosófica*, Recife, v. 24, n. 2, p. 168-184, 2024a.

RODRIGUES, M. G. Foucault, a genealogia da vontade e o problema da liberdade. *In*: SANTOS, A. D.; MIOTTO, M. L. (Orgs.). *Corpo, vida e biopolítica: encontros extensionistas em torno de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Fi, 2024b.

RODRIGUES, M. G. *Foucault e a transgressão do prazer na ética da psicanálise lacaniana*. Salvador: EDUFBA, 2012.

Sobre o autor

Malcom Guimarães Rodrigues

Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Pleno do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Recebido em: 20/06/2025
Aprovado em: 02/07/2025

Received in: 06/20/2025
Approved in: 07/05/2025