

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Ciências Sociais

Eduardo Rocha Benini

**MICHEL FOUCAULT: A TRAJETÓRIA DE UM PENSAMENTO CRÍTICO SOBRE
A FORMAÇÃO E O GOVERNO DOS SUJEITOS**

Juiz de Fora
2010

Eduardo Rocha Benini

**MICHEL FOUCAULT: A TRAJETÓRIA DE UM PENSAMENTO CRÍTICO SOBRE
A FORMAÇÃO E O GOVERNO DOS SUJEITOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Área de concentração: Cultura, Poder e Instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. André Moysés Gaio
Co-orientador: Prof. Dr. Gilberto Barbosa Salgado

Juiz de Fora
2010

Eduardo Rocha Benini

**MICHEL FOUCAULT: A TRAJETÓRIA DE UM PENSAMENTO CRÍTICO SOBRE
A FORMAÇÃO E O GOVERNO DOS SUJEITOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Área de concentração: Cultura, Poder e Instituições, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em: 30 de abril de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. André Moysés Gaio (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Cesar Pontes Fraga
Universidade Estadual de Santa Cruz

Prof. Dr. Paulo Roberto Figueira Leal
Universidade Federal de Juiz de Fora

*Com carinho ao Gilberto (in memoriam).
Com amor à Fernanda.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao PPGCSO, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFJF, na expressão de seu Corpo Docente e de seu Diretor, o Prof. Dr. *Rubem Barboza Filho*.

Aos Professores das Disciplinas cursadas: Dr. *Jessé José Freire de Souza* (Teoria Social I e participação no Exame de Qualificação); Dr. *José Alcides Figueiredo Santos* (Metodologia em Pesquisa Social e Estudos Orientados) e Dra. *Jurema Gorski Brites* (Teoria Antropológica I).

Ao Prof. Dr. *Marcelo Ayres Camurça Lima* por compreender as minhas sinceras necessidades teóricas e acadêmicas.

Ao sempre gentil *Francisco Filho*, o “*Chico*”, responsável pela Secretaria do PPGCSO.

Ao CEFET-MG, Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, na pessoa do Diretor do *Campus III*, o Prof. Ms. *José Antônio Pinto*, por entender e me dar condições de manter os compromissos, outrora, assumidos.

À minha Família; ao meu pai, *José Augusto*, e à minha mãe, *Suely*, pelo voto de confiança, pois, mesmo sem dimensionar ao certo meus passos, apoiaram-me; e também aos meus irmãos *Karina*, *Karolina* e *Fernando* que souberam ceder na medida de suas possibilidades.

Ao “*Sô Fernando*” e à “*Dona Eny*” por me acolher e abraçar de modo tão singular.

Aos parceiros do Mestrado *Ana Carolina*, *Andréa* e *Sílvio* pelas boas discussões e por nos solidarizarmos diante das cheias e das vazantes que recortam essa jornada.

Ao *Heitor* por auxiliar em minhas “problematizações” e por ser pessoa que esteve presente, de diferentes modos, desde o início desse projeto.

Com grande respeito ao Prof. Dr. *André Moysés Gaio* pela sensibilidade e acolhida em um momento especialmente delicado e por fazer coerentes apontamentos no Exame de Qualificação que foram significativos para o redirecionamento desse estudo. Obrigado, Gaio!

In memoriam. Com admiração ao orientador Prof. Dr. *Gilberto Barbosa Salgado*, ao qual me aproximei por força da busca teórica na Disciplina Sociologia da Cultura e permaneci nas Disciplinas: A Formação da Cultura Política Brasileira e Tópicos Sobre Sociologia do Crime e do Desvio. “*Meu Caro*” (essa expressão é sua, eu sei), agradeço-lhe pela acolhida, pelas discussões e ensinamentos e, ainda, registro aqui o enorme carinho e respeito que carrego por ti.

E, por fim, agradeço em especial à *Fernanda*, minha mulher e psicóloga, pessoa que me conhece como poucas e que participou ativamente de toda essa construção. Obrigado pelo apoio incondicional!

É necessária uma representação muito invertida do poder, para nos fazer acreditar que é de liberdade que nos falam todas essas vozes que há tanto tempo, em nossa civilização, ruminam a formidável injunção de devermos dizer o que somos, o que fazemos, o que recordamos e o que foi esquecido, o que escondemos e o que se oculta, o que não pensamos e o que pensamos inadvertidamente.

Michel Foucault – História da sexualidade.

SUMÁRIO

| | | |
|-----|---|-----|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 9 |
| 2 | OS PRIMEIROS TRABALHOS DE FOUCAULT E O SABER DA ARQUEOLOGIA SOBRE OS SUJEITOS: UM OLHAR CRÍTICO PARA A LOUCURA, A PRÁTICA MÉDICA E O TERRENO DAS PALAVRAS E AS COISAS..... | 16 |
| 2.1 | ANÁLISE E RECEPÇÃO DO “PROJETO DA ARQUEOLOGIA” FOUCAULTIANA..... | 43 |
| 3 | A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM MODERNO À LUZ DA GENEALOGIA DO PODER..... | 65 |
| 3.1 | BIOPODER, BIOPOLÍTICA E GOVERNAMENTALIDADE NOS ESTUDOS DO “ÚLTIMO FOUCAULT”..... | 99 |
| 3.2 | A GENEALOGIA DO PODER E O SUJEITO: DESMEMBRAMENTOS, CRÍTICAS E POSSIBILIDADES ANALÍTICAS..... | 119 |
| 3.3 | O PODER CONTROLADOR ATRAVÉS DAS PRÁTICAS DE GOVERNO: BIOPODER, BIOPOLÍTICA E GOVERNAMENTALIDADE..... | 132 |
| 3.4 | O BIOPODER NA ATUALIDADE: REFLEXÕES SOBRE SUA EXTENSÃO E APLICABILIDADE..... | 149 |
| 3.5 | DA RESPONSABILIZAÇÃO DO INDIVÍDUO AO CONTROLE DA CONDUTA DE RISCO E AS POLÍTICAS DE AÇÕES COMUNITÁRIAS: AS NOVAS ROUPAGENS DA BIOPOLÍTICA..... | 154 |
| 4 | A ESTILÍSTICA DA EXISTÊNCIA: UM CAMINHO LATERAL..... | 177 |
| 4.1 | A COMPREENSÃO DO SUJEITO ÉTICO DA ESTILÍSTICA DA EXISTÊNCIA À LUZ DO DEBATE SOBRE A CRÍTICA DA MODERNIDADE (CONTIDA NO) (E O) PENSAMENTO FOUCAULTIANO..... | 193 |
| 5 | CONCLUSÃO..... | 227 |
| | REFERÊNCIAS..... | 234 |

RESUMO

Essa dissertação tem como objeto de análise o pensamento de Michel Foucault no tocante à problemática que envolve a constituição e o governo dos sujeitos, considerando-se que existe um imbricamento estratégico entre essas duas formas de entendimento sobre os indivíduos. Através de abordagens distintas e experimentações em diferenciados tempos e espaços sociais, Foucault perfaz uma trajetória de crítica da racionalidade do mundo moderno, evidenciando os conjuntos de poder e saber construtores das subjetividades, bem como as transformações e agenciamentos que tornam possíveis o governo dos corpos e das mentes desses sujeitos. Esse exercício, aqui, se desenvolve em três movimentos. No primeiro momento, a partir das configurações da arqueologia do saber, são balizados os trabalhos que constituem uma crítica ao positivismo, no que tangem à loucura e ao saber médico, e a crítica à existência de uma transcendentalidade humana. Num segundo movimento, pela argumentação da genealogia do poder, pensar-se-á a constituição do sujeito moderno e as práticas de disciplina e controle desempenhadas sobre os corpos e as mentes de cada indivíduo e das populações. No cerne dessas problematizações, está a tomada da vida pelas instâncias do poder. Ainda nesse momento, são refletidas as formas possíveis e extensões para a atualidade do biopoder, da biopolítica e da governamentalidade como tecnologias de formação e governo das condutas desses sujeitos. Por último, num terceiro movimento, diante dos regimes de verdade atuantes, têm-se as noções de estilística da existência e as formas cabíveis de resistência e liberdade como um caminho lateral para a compreensão da constituição e do governo dos sujeitos pelo viés de uma ética de si que reposiciona a vida enquanto ato político.

Palavras-chave: Michel Foucault. Formação e governo dos sujeitos. Poder-saber. Crítica da racionalidade. Biopoder.

ABSTRACT

This paper's aim is to analyze Michel Foucault's thought regarding the constitution and the control of the subjects, taking into account that there is a connection among these two forms of individual's understanding. Through different approaches and the assessment in different times and social spaces, Foucault creates a path of criticism about the modern world's rationality, revealing the sets of power and knowledge that constitute subjectivities and the changes as well as ways of control over the subject's bodies and minds. Within this, our analysis develops in three movements. Firstly, from the archeology of knowledge, it will be assessed the works that comprise all the criticism about positivism related to insanity, to the doctor's knowledge and the criticism about the human transcendentalism. Secondly, through the genealogy of power, this paper will assess the constitution of modern subject and the practices of discipline and control over the bodies and minds of each individual and the population. At the core of this assessment, lays the life's control by the power claims. This paper will also reflect about the extension of current biopower, biopolitics and the governmentality as technologies of formation and control of these subject's behavior. Finally, taking into account the regimes of truths, there are the notions of the existence stylistic and the ways of applicable resistance and freedom as a lateral path to the comprehension of the formation and control of the subjects through a subject's ethic that relocate life as a political act.

Keywords: Michel Foucault. Formation and control of subjects. Power/knowledge. Critic of rationality. Biopower.

1 INTRODUÇÃO

Sub-repticiamente, foi o que Michel Foucault proferiu em sua aula inaugural no *Collège de France*, em 1970, ao assumir a cadeira de Jean Hyppolite¹ na disciplina *História dos sistemas de pensamento*². Essa era a forma pela qual trabalharia, ou seja, depreendendo dos jogos de forças que constituem os fatos, como, em toda sociedade, a produção dos discursos é orquestrada por variados procedimentos que funcionam com vistas a conjurar seus poderes e perigos. Isto em uma operação sobre os corpos e as almas pela ligação de poderes, saberes e verdades daí produzidas. Se as grandes unidades de pensamento e a epistemologia clássica buscam configurar *o que* são as coisas do mundo – os homens e seus objetos –, Foucault faz uma torção e mostra que é preciso cercar-se do cuidado de evidenciar *o como* e *em que condições* ou *porquê* essas coisas do mundo emergem. As épocas históricas são definidas por construções discursivas e de poder, então, em forma de crítica, cabe ao pensamento tentar rastejar e escavar o que está por trás e abaixo dos enunciados de uma época. Ou melhor, compete à atividade pensante desvelar as necessidades e as urgências que se apresentam a uma dada época, para compreender os processos de formação dos discursos e dos produtos elaborados a partir dos enunciados e relações de forças existentes e, daí, refletir sobre como se “joga o jogo” dos processos sociais. Um desenho de regimes de verdade compostos por micro e macropoderes que atuam sempre de forma relacional.

Então, o que estudar? Na tentativa de seguir as pistas deixadas pelo exercício filosófico de Foucault, analiticamente, esse conjunto se aventura a captar os feixes de processos sociais que estão diretamente implicados à criação dos sujeitos e à manutenção e governo de sociedades geridas e controladas em diferentes instâncias. Para tanto, faz-se necessária uma articulação ou manobra de pensar o pensamento dentro de sua inteligibilidade, mas não na dimensão unitária da racionalização, mas sim, imerso no plano das ações e práticas sociais, dispostas histórica, contingencial e fragmentada, sobretudo, a partir das “tecnologias” empreendidas, de seus discursos e dispositivos, das institucionalizações, enfim, das relações de poder e saber. Tarefa, essa, que requer o devido cuidado em acompanhar o encadeamento de suas ideias – as de Foucault –, evitando perder-se na erudição de seus argumentos e precavendo-se quanto ao uso de classificações precipitadas de sua análise em determinadas correntes de pensamento.

¹ Jean Hyppolite (1907-1968), filósofo francês.

² O pronunciamento dessa aula foi publicado sob a forma de obra em *A ordem do discurso* (2001a).

Sobre Michel Foucault é desnecessário, e até mesmo imprudente, apenas classificar seu trabalho em um ramo ou outro do campo das ciências. Trata-se de um pensador por excelência, sua procura é pelo desconhecido e não pela legitimação do que já se sabe. Nesse caso, mais do que a tentativa de fundar uma teoria ou um bloco monolítico de explicações do mundo, isso implica dizer que seu exercício analítico é um constante questionamento dos “conhecimentos legítimos” e verdades dispostas na realidade.

Qual o objeto de estudo a ser tratado nessa dissertação? O que pretendemos realizar e no que apostamos? *Pretendemos realizar um estudo que analisará, a partir do pensamento crítico de Michel Foucault, como são formados os sujeitos enquanto instâncias subjetivadas e, ainda, como esses tipos de homens são governados.* O caminho metodológico a ser seguido para se alcançar o objeto proposto não nos dirigirá para origens profundas, dessa feita, ele apontará para a historicização do corpo e da alma, ou melhor, para a apreensão de diferentes quadros históricos com os objetos e formas subjetivas neles contidos.

Essa empreitada será possível seguindo-se o movimento de pesquisa foucaultiana no que tange à visitação do passado, a fim de buscar o conjunto das disposições e dispersões de forças que permitiram e permitem a emergência de determinados modelos de “formas de viver”, em diferentes momentos (recortes históricos) e em práticas específicas (sobre a loucura, a sexualidade, o mundo das prisões ou as ações do Estado sobre os indivíduos) e, ainda, indagando-se sobre como tais modelos irão arquitetar a própria subjetividade humana. *Apostamos que o pensamento crítico levantado por Foucault acerca da constituição dos sujeitos e dos atravessamentos sociais que desenham as formas de governo sobre suas vidas possam nos apresentar, em um bom nível de elucidação, os questionamentos que nos direcionem para a captura do entendimento – mas não totalitário – das “reais condições” e “porquês” da construção da realidade a partir dos jogos de forças desempenhados.*

Inicialmente, mesmo que de modo provisório e *en passant*, faz-se necessário realizar certas marcações que delimitarão a partir de que apontamento maior se quer percorrer a fim de rastrear as indagações que nos serão levantadas. Desse modo, nas páginas que se seguem a argumentação se distanciará das correntes do pensamento positivista e desempenhará uma crítica que, contudo, também não pretende repousar em um projeto estruturalista, talvez de formas prontas e estáticas, nem no humanismo para pensar qualquer lugar prometido ou projeto de salvação como linha de chegada. E, ao mesmo tempo, não será moldado como uma crítica do poder do tipo marxista ou, como comumente se faz, a partir de um projeto niilista e sem saída de apreensão da realidade e dos seres humanos.

Pois bem, em um robusto nível de exatidão, da arqueologia à genealogia foucaultiana, o que se quer é fazer levantamentos sobre a modernidade e o sujeito que possam refletir o pensamento e a crítica aí tratados. Situairemo-nos a partir das épocas e nos espaços históricos tratados em sua obra. Em outras palavras, trafegaremos pelos acontecimentos, principalmente, dos séculos XVI ao XX, do mundo ocidental, e, da Antiguidade greco-romana, dos séculos IV a.C. ao II d.C., para, a partir desses quadros referenciais, demarcarmos as diferenças e possíveis continuidades que auxiliam na compreensão dos sujeitos que somos hoje.

O trabalho foucaultiano, no todo, possui originalidade e significativa relevância para o debate que envolve os problemas da atualidade. Mesmo que possam parecer apenas “narrativas da história” para uma leitura menos atenta, suas problematizações em torno do sujeito, do poder, do saber e dos regimes de verdade possuem um importante caráter de agir político e de intervenção. Porém, é preciso ter que sua proposta é colossal, possui obstáculos e limites, seus objetos são móveis e, mesmo em suas regularidades, contêm transitoriedades e abstrações. Dito de outra maneira, ao apreender o sujeito ou o poder, por exemplo, não se pode querê-los sempre como capturados ou prontos, eles escapam. Nesse sentido, as linhas de forças sobre eles operadas fazem com que o pesquisador esteja sempre em exercício. Decerto, ainda que se pense ter depurado qualquer sentido valorativo que se possa ter sobre esses objetos, realmente, como fato *per si*, eles carregam, sim, uma limitação enquanto objetos de pesquisa, com isso, forjar um domínio absoluto sobre esses objetos seria algo inadvertido. Mas, ressaltemos, mesmo que imprecisos, é, sobretudo, sob o estatuto da inamovível modernidade científica que essas limitações referentes aos objetos aqui tratados, como também a forma de pensar (genealógica), podem tornar-se marginais ou assumir um caráter errante.

Além do caráter gasoso que os preceitos a serem manejados possuem, consideremos também que a obra de um autor é atravessada, obviamente, pela realidade que o cerca. Parece ser uma característica bem foucaultiana tecer argumentações que desconfiem da realidade e dos fatos postos. Então, deslocar e escapar, questionar e duvidar, novamente, parece ser elementos próprios e balizadores de Foucault que visam à luta e à transformação social e do homem. Nessa perspectiva, o papel do pensador envolve menos a afirmação e a confirmação dos fatos deduzidos pelo estatuto do conhecimento e mais o olhar para o que é marginal e periférico a tal modelo. Seu fundamento não é arguir para se obter a essência ou a verdade última, é sim rastilhar o que existe de inacabado, errante ou transitório em uma formação discursiva ou prática legitimada pelos estatutos vigentes. Assim, o ato de pensar requer uma

sinonímia crítica que não apenas avalie dialeticamente seus objetos, mas que busque compreender, a partir de diferentes meandros, o que o torna possível.

A atitude investigadora de Foucault ilumina – diferentemente do Iluminismo – determinadas passagens históricas, em sociedades específicas, para fazer desprender-se delas quais os modos de produção das verdades ou, como preferia Foucault, os *regimes de veridicção* que as tornam factíveis e, ainda, como essas verdades produzidas são articuladas pelo exercício do poder em seus efeitos. Mais do que polemizar certas “visões de mundo” (*weltanschauungen*), o que se busca a partir de seus escritos é problematizar, com implicações políticas, éticas e de resistência, as formas particulares como somos tomados pelos efeitos de poderes e saberes e, a partir dessas interseções, tornados sujeitos governáveis. No geral, essas dimensões nos permitem afirmar que desenvolveremos os argumentos norteados por um pensador não da busca das identidades, mas das diferenças e que, a partir de linhas específicas e particularizadas e não de universalidades já dadas, quer retirar de uma ontologia do próprio homem, um possível diagnóstico do presente. Por isso, dentro da multiplicidade de temas abordados por Foucault, esse estudo faz a escolha arbitrária por fundi-los sob o escopo da temática do sujeito.

Para ilustrar as assertivas até agora assumidas, pode-se trazer a baila a própria desconfiança anunciada por Foucault quanto à suposta neutralidade das ciências. Retomemos o questionamento: será possível concebermos em planos exatamente distintos a ciência e a ideologia? Certamente que, do lugar de onde projetamos a realidade, cientificidade e ideologia estão imbricadas de tal modo que os sintomas do conhecimento positivista são vertebrados a partir de um suporte inteiramente ideológico e, por outro lado, esse segundo se vale dos mecanismos do primeiro para sustentar seu organismo. Destarte, não se pode conceber um sem o outro. Avançando para o vocabulário foucaultiano diremos: a questão não é, então, ciência e ideologia, mas sim o saber, ou melhor, saberes, uma vez que dessa perspectiva não existe a fundação de um bloco unitário que assuma a regência sobre todos os objetos inscritos na realidade. Em outra frente, a questão é o poder, mais uma vez, poderes, efeitos de poderes que, dispostos em relações assimétricas, perfazem os objetos, materiais e representativos, presentificados no real.

Para que o exercício dessa dissertação se realize e saia desse nível ainda muito explanatório e tateador, apresentaremos como, a partir de que recortes e arbitrariedades, ousaremos dar substância aos levantes até aqui anunciados. Trata-se de apontarmos, paulatinamente, os diferentes níveis de ruptura e críticas empreendidos por Michel Foucault.

Rupturas que parecem caminhar de dentro do positivismo para, ao romper com ele, mirá-lo como alvo de ataque, a partir de diferentes *fronts* que vão da análise do nascimento das ciências humanas à busca de compreensão dos atravessamentos que nos permitem ser e estar, como um acontecimento, no plano do real e do simbólico. Vale resgatar ruptura e crítica, essas erigidas em uma longa jornada que, por assim dizer, representou toda sua trajetória de pensador.

Do enfoque assumido para essa dissertação, avaliamos ser possível apresentar os feixes de problematizações contidos na obra de Foucault através de um itinerário que apreenda, de um lado, suas principais publicações, os debates de seminários e entrevistas, além dos cursos ministrados no *Collège de France*³ e, de outro, a apreensão dos comentadores no tocante à discussão que os aproxima ou os afasta, bem como os pontos possíveis de reverberação desse pensamento na modernidade.

A dissertação é composta de três capítulos e uma última seção em que serão tecidas considerações sobre a problemática que envolve os sujeitos. Em seu texto, os capítulos possuem a mesma estruturação: um primeiro momento, em que analisaremos o trabalho de Foucault e parte(s) seguinte(s), onde nos valeremos da apreciação de comentadores para problematizar os fundamentos proposto e, ainda, a partir das discussões sugeridas, verificar suas potenciais aplicabilidades no mundo moderno. A investigação pretendida nesse estudo aceitará como problemas decisivos os seguintes encaminhamentos.

Sob o signo dos estudos da arqueologia do saber em diferentes campos, no Capítulo I, serão analisados os primeiros trabalhos de Foucault sobre os sujeitos. A preocupação e o olhar crítico para a construção social da loucura, a prática médica e o terreno das palavras e as coisas ganham relevo. No conjunto, trata-se da crítica ao positivismo, da análise do estatuto das recém-nascidas ciências humanas e de como funcionam os discursos e os saberes em distintos momentos históricos. Destacaremos os seguintes trabalhos, *Doença mental e psicologia* (1954), *História da loucura na Idade Clássica* (1961) e *O nascimento da clínica* (1963) para confrontar os saberes científicos, psicológico e médico e, posteriormente, *As palavras e as coisas* (1966) e *A Arqueologia do saber* (1969) para cercar o terreno da construção dos discursos e das diferentes camadas epistêmicas. Na sequência, pela via do comentário, verificaremos a recepção do “Projeto da Arqueologia” considerando-se o balanço das publicações desse período e seus possíveis encadeamentos. Em alguma medida, ainda, tatearemos as aporias que fizeram Foucault deslizar do saber para o poder.

³ Renomada instituição de Ensino Superior de Paris.

O compromisso do Capítulo II está cimentado no exame crítico da constituição do homem moderno à luz da genealogia do poder. A transição da arqueologia para a genealogia ou arqueogenealogia do poder, coincidentemente ou não, ocorre à época de sua entrada no *Collège de France*. Ela é dada por *A ordem do discurso* (1970) e o curso *A vontade de saber* (1970-71) e segue com *O poder psiquiátrico* (1973-74) e *Os anormais* (1974-75) para fazer vigorar a genealogia do poder ou analítica do poder em *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (1975). Em 1976, Foucault publica o primeiro volume de *História da sexualidade*, trata-se de uma obra de virada com o anúncio de uma nova perspectiva do poder. Ainda nesse ano, outra vez, novos rumos para sua pesquisa, Foucault reafirma no curso *Em defesa da sociedade* (1975-76) o argumento sobre o biopoder, já apresentado no livro. Estaríamos aí diante do “último Foucault”, que adensa seu argumento para a problematização de temas sociológicos nos cursos *Segurança, Território, População* (1977-78), *Nascimento da biopolítica* (1978-79) e *Do governo dos vivos* (1979-80). No cerne da análise, além do biopoder, estão os conceitos de biopolítica e governamentalidade.

No campo de debates, a genealogia do poder e o sujeito serão refletidos a partir de seus desmembramentos, críticas e possibilidades analíticas. Nesse momento, valendo-nos dos comentários acerca dos conceitos centrais desse período, serão balizados o funcionamento do poder e como os sujeitos são controlados através das práticas de governo. A reflexão concernirá às práticas de biopoder na atualidade em suas extensões e aplicabilidades. Por fim, serão suscitadas as novas roupagens da biopolítica que imbricam corpos e mentes, principalmente no que tange à saúde, através da responsabilização do indivíduo e do controle da conduta de risco.

No capítulo III, ponderar-se-á sobre como Foucault verticaliza, igualmente, mas agora no sentido de pensar propositivamente, por fim e de modo lateral, a estilística da existência do mundo grego como um constructo questionador do Ocidente cristão e da racionalidade da modernidade. Os cursos *Subjetividade e verdade* (1980-81) e *A hermenêutica do sujeito* (1981-82) e, sobretudo, os volumes II e III da *História da sexualidade* problematizarão esse momento. Através da análise dos regimes de verdade e dos dispositivos estratégicos de poder que constituem e governam as subjetividades, o pensamento foucaultiano se descobre circundado e provocado a cotejar com a noção de liberdade e a dimensão de uma ética dos sujeitos para a construção de si. No debate que decorre dessas proposições, serão levantadas as discussões que nos permitirão um melhor cercamento do tema.

Por fim, as últimas considerações. Em seu conjunto, esse estudo busca os questionamentos que nos permitam rastrear as regularidades e práticas que admitem pensar a constituição e o governo dos sujeitos que o Ocidente conhece. Entretanto, na obra foucaultiana, essa é uma apreensão possível apenas após os desdobramentos de seu percurso e não, algo que poderia ser dado de saída. Então, mesmo aparentemente em meio à dispersão dos diversos temas tratados pelo pensador, ao acompanhar os estudos sobre as bases do saber (arqueológico) e do fenômeno do poder (genealógico) ou além deles, nos parece que a pesquisa foucaultiana, além de uma assertiva que mira o poder ou o saber, ela nos permite pensar a construção dos humanos enquanto sujeitos a partir dos diferentes modos de subjetivação e como, culturalmente, são edificadas as verdades que nos fazem e nos dirigem. Foucault afirma no ensaio *O sujeito e o poder*⁴ (1995a) que o objetivo de todo seu trabalho não fora estudar o fenômeno do poder, ao contrário, sua proposta fora analisar os modos pelos quais os seres humanos tornaram-se sujeitos. “Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT, 1995, p. 232). Sigamos esses passos.

⁴ No original: *Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet* (1984).

2 OS PRIMEIROS TRABALHOS DE FOUCAULT E O SABER DA ARQUEOLOGIA SOBRE OS SUJEITOS: UM OLHAR CRÍTICO PARA A LOUCURA, A PRÁTICA MÉDICA E O TERRENO DAS PALAVRAS E AS COISAS.

O primeiro trabalho publicado por Michel Foucault, em 1954, intitulado *Doença mental e psicologia*⁵, é uma obra, ainda, bastante incipiente para pensarmos diretamente a questão da constituição do sujeito ou mesmo seu governo, bem da verdade, nesse momento, seria uma torção até pouco apropriada pretender tal direção. No entanto, é importante destacá-la para que se possa, não apenas conhecê-la, mas verificarmos a partir de que “perguntas primeiras” Foucault se lançou para situar a existência humana e os jogos de forças e conhecimentos que agem sobre os indivíduos ditos “diferentes” no espaço social, nesse caso, os doentes mentais.

Ao analisar as direções dadas à doença mental entre os séculos XIX e XX, o que Foucault questionava era, em duas frentes, “... sob que condições pode-se falar de doença no domínio psicológico? Que relações pode definir-se entre os fatos da patologia mental e os da patologia orgânica?” (FOUCAULT, 1975, p. 05). São indagações que tangenciam uma crítica a certas posições classificatórias sobre a doença mental na psiquiatria tradicional. Quer dizer, em que medida o acontecimento da doença mental deve ser apreendido por uma psicologia que busca discernir o que é saúde ou doença psicológica? Tamanha dificuldade deve ser tomada através de um questionamento sobre os próprios meios que são utilizados para se chegar às conclusões diagnósticas no campo psicológico. Esse é um debate que envolve, de um lado, a psicogênese, de outro, a organogênese.

Muito desse trabalho gira sob a órbita que quer questionar as tentativas de se estabelecer um modelo explicativo robusto para o campo das doenças mentais a partir de um modelo das doenças orgânicas. Em que medida poderá o homem dar respostas conceituais e concretas para os fenômenos apresentados como constituintes da personalidade? Mesmo que timidamente, essa obra apresenta levantamentos que fazem deslocar os questionamentos positivistas, até então, elaborados para se pensar as patologias mentais. Um estudo que parece tratar, desde já, do anúncio de um pensamento crítico. “Gostaríamos de mostrar que a raiz da patologia mental não deve ser procurada em uma ‘meta-patologia’ qualquer, mas numa relação, historicamente situada, entre o homem e o homem louco e o homem verdadeiro” (FOUCAULT, 1975, p. 05). Nesse nível, argumenta Foucault, é preciso que haja critério e

⁵ No original: *Maladie mentale et psychologie* (1954).

conhecimento preliminar dos argumentos e enunciados dados à doença mental para a construção de definições.

Foucault aponta que a medicina mental tentara, inicialmente, como a medicina orgânica, decifrar a essência da doença a partir do empréstimo metodológico do agrupamento cuidadoso dos sintomas, ou seja, por meio de uma nosografia que distinguisse as classes variadas de doenças, a saber: as neuroses em termos de uma deficiência parcial e as psicoses como uma perturbação do pensamento. De alguma forma, Foucault quer não somente pensar a construção dos conceitos sobre a doença mental, mas, sobretudo, problematizar o campo do edifício das doenças e desfazer qualquer paralelismo ou unidade que possa haver entre patologia orgânica e mental, em outras palavras, ele quer argumentar a partir de um lugar exterior ao estatuto das doenças mentais, “... a patologia mental exige métodos de análise diferentes dos da patologia orgânica, e que é somente por um artifício de linguagem que se pode emprestar o mesmo sentido as ‘doenças do corpo’ e as ‘doenças do espírito’” (FOUCAULT, 1975, p. 11). Caberá nesse meandro, diz Foucault, pensar as possibilidades das abstrações aí envolvidas para mostrar, com rigor, o encadeamento dos fenômenos segmentados; é preciso pensar também como se dá a linha tênue que divisa o normal e o patológico no campo da vida psicológica e; por fim, analisar as interseções entre o indivíduo e o meio, ou seja, como a sugestibilidade do meio garantiria a tutela e a destituição do doente frente ao social.

Nesse trajeto, Foucault vem apontar que a personalidade passa a figurar como um elemento julgado pelo desenvolvimento da doença e demonstra também que existe uma medida histórica de aproximação entre a loucura e a própria história da civilização. Deve ser feito o exercício de busca dos fatos perdidos, das formas concretas e das condições que tornaram possível o que se sabe sobre a patologia mental. Para tal feito, o que Foucault pretende é, primeiramente, indagar sobre as dimensões psicológicas da doença mental e, após, sobre o saber da psicologia como fato da civilização.

Para a pesquisa acerca do conhecimento das possíveis dimensões psicológicas da doença mental, a aposta foucaultiana, inicialmente, aponta para a necessidade de uma leitura sobre a patologia mental que extrapole as inferências de ensinamentos que apenas compreendem a doença como a simples abolição das funções mentais. Perguntar apenas sobre a estrutura das doenças, o seu caráter evolucionista e realizar assertivas sobre os aspectos

regressivos – como o faz Freud⁶ nos estudos sobre a história da libido e as fases do desenvolvimento da sexualidade infantil – é insuficiente para a compreensão da personalidade do indivíduo e mantém a análise sobre a doença mental, ainda, em uma esfera mítica. Em segundo lugar, sob essa apreensão, além de tomado pelos processos de evolução, o eu (a personalidade) passa ser constrangido pelo “olhar do social” que busca, inadvertidamente, estatuir uma identidade do eu entre a morbidez do doente e a normalidade e, também, entre a mentalidade da criança e uma personalidade primitiva. Com efeito, e por fim, tem-se que a noção de regressão patológica é mais uma operação subtrativa do eu que, além de suprimir, ordena e delimita lugares e estigmas.

A análise que quer Foucault deve compreender que existe, sim, relação entre o passado e o presente no tocante à construção da doença mental, quer dizer, essa construção é atravessada pela história do indivíduo, entretanto, é preciso livrar-se do erro vicioso psicanalítico que recorre à história individual e a uma substituição das relações e dos objetos para resgatar as angústias e temores que, suscitadas no presente, fazem apenas atualizar os mecanismos de defesa psíquicos elaborados no passado. Em tal modelo evolutivo, isso seria uma medida (ou recurso substitutivo) de fuga do presente através dos fantasmas imaginários do passado. Então, ao se considerar a história individual para a compreensão da doença mental tem-se a seguinte modificação: “A análise da evolução situava a doença como uma virtualidade; a história individual permite encará-la como um fato do devir psicológico” (FOUCAULT, 1975, p. 37).

Na procura por adensar a argumentação, Foucault avalia que é preciso indagar a doença mental através do estatuto de sua existência enquanto fenômeno e não apenas classificá-la psicopatologicamente. Parece ser essa uma fronteira importante de ligação entre o doente e o mundo. Terá o doente uma compreensão original de sua enfermidade mental? Nesse sentido, cabe restituir os símbolos, o corpo, o tempo, o espaço e a estranheza social e cultural da loucura, bem como as significações de todas as faces atribuídas pelos doentes e a consciência do indivíduo de sua doença, enfim, resgatar o fenômeno através da subjetividade do proprietário da loucura. “A maneira pela qual um sujeito aceita ou recusa sua doença, o modo pelo qual a interpreta e dá significação e suas formas mais absurdas, tudo isso constitui uma das dimensões essenciais da doença” (FOUCAULT, 1975, p. 40).

⁶ Sigmund Freud (1856-1939), fundador do método psicanalítico.

Ainda nessa obra, após situar certos aspectos do aparecimento da doença, Foucault investe sua análise para demonstrar as condições⁷ que permitiram o surgimento da noção de doença mental. Entendemos que durante esse período inicial o método foucaultiano de análise buscara, em grande medida, encontrar as raízes ou a gênese de seu objeto de estudo, contudo, verificaremos que os trabalhos posteriores serão matizados com reflexões mais vigorosas a fim de se pensar as localizações e as necessidades sociais que permitem a visibilidade dos temas – a loucura, a prisão, o sexo, a guerra, a política – por ele investigados. Mas, quanto à patologia mental, já nesse momento, Foucault dirá que não se pode deixar de considerar a importância que a cultura exerce para a construção da vida do doente mental. Será necessário, então, perseguir a produção do conceito de doença mental dentro da própria história da civilização ocidental, com isso, avaliar como a noção de normalidade é arquitetada socialmente em um discurso do desenvolvimento que afirma que tudo que se afasta de sua média é tornado mórbido e negativo. Será preciso perseguir também como, em cada cultura, uma visão antropológica estruturará a doença como um produto ou efeito negativo, por meio da exaltação de um modelo de virtualidade de homem e de conduta privilegiada.

Como chegou nossa cultura a dar a doença o sentido de desvio, e ao doente um status que o exclui? E como, apesar disso, nossa sociedade exprime-se nas formas mórbidas nas quais recusa reconhecer-se? (FOUCAULT, 1975, p. 51).

Enfim, a loucura como uma tipificação e classificação hierárquica constituída historicamente é uma invenção ocidental relativamente recente, uma forma de verdade engendrada na personalidade. É necessário compreender que a forma como a conhecemos repousa menos no avanço do aparelho da medicina e mais nas sanções sanitárias e de internamento asilar e nas necessidades sociais de construção de uma política das cidades que possibilitasse, nessa época, o ordenamento dos indivíduos e o incremento do capital, além dos próprios movimentos dos interesses religiosos.

No todo, são os primeiros passos de uma crítica que virá para denunciar a existência de jogos de força, de controle social e de uma moral ininterrupta, lá onde se desenha o surgimento do saber da psicologia sobre a verdade da loucura para o nascimento de um *homo psychologicus*. Saber da psicologia, esse, que, para Foucault, possui um poder de apreensão total insuficiente, isso, por uma simples constatação de causa e efeito: fora a psicologia que

⁷ Observaremos que a questão da “análise das condições que fazem emergir determinado fenômeno” é uma constante em suas pesquisas.

nascera da loucura e não, o contrário. Daí, a ideia de que é inconcebível a tomada da essência da loucura por parte da psicologia. Foucault aposta nesse momento – talvez aí uma provocação – na possibilidade de um estudo da loucura como uma estrutura global, restituída à sua linguagem própria da desrazão, liberada e desalienada. Mesmo tendo essa perspectiva, ele compreende que as dimensões psicológicas da doença não são autônomas, e destaca que “... é somente na história que se pode descobrir o único apriori concreto, onde a doença mental toma, com a abertura vazia de sua possibilidade suas figuras necessárias” (FOUCAULT, 1975, p. 67).

Esse breve texto de 1954 enceta, de alguma maneira, para o terreno a ser percorridos nos próximos anos e acena para o denso trabalho descritivo a ser realizado em *História da loucura na Idade Clássica* (1961) – a evidenciação da loucura e das práticas de internamento – e para a análise que buscará apreender por quais pegadas o olhar médico, através da clínica em *O nascimento da clínica* (1963), inaugura um saber sobre o indivíduo e sua doença. Nesse primeiro, a empreitada visará ao comportamento (a mente e a moral) da loucura, no segundo, o ataque se faz, sobretudo, ao corpo do indivíduo.

A captura da constituição das formas de subjetivação e do governo dos indivíduos é, nesse momento da obra foucaultiana, não perder de vista as passagens que fizeram figurar o elemento da loucura a partir da Idade Clássica até a era moderna ou, como agem, em diferentes níveis, operações prévias e linhas de valorização e exclusão sobre a vida dos indivíduos considerados insanos. *História da loucura na Idade Clássica*⁸ (1972) é uma obra de grande relevância para se pensar a transformação que se tem da representação social da loucura e como a institucionalização desse fenômeno, a partir da prática de internamento, fez com que o louco mítico do Renascimento torna-se o doente mental medicalizado da modernidade, já no século XIX.

Através de uma densa documentação de registros históricos sobre a loucura, Foucault desvela as modificações sociais ocorridas durante a Idade Clássica⁹. No Renascimento (até meados do século XVI), a loucura era tratada como um fenômeno puro da desrazão onde a Europa convivia com o mundo mítico e imaginário dos insanos ainda sem capturá-lo, apenas cotejava-o através da *Nau dos loucos*, quer dizer, por meio de embarcações que viajavam de

⁸ No original: *Historie de la folie à l'age classique* (1961).

⁹ Essa obra é caracterizada por uma grande densidade descritiva sobre a loucura na Europa, principalmente na França, entretanto, para o nosso interesse, buscaremos apreender menos o itinerário completo dos exemplos apresentados e mais os aspectos que nos permitam demonstrar as diferentes passagens e transformações operadas no tratamento dado à loucura na Idade Clássica (sec. XVII e XVIII) até a Modernidade (sec. XIX).

idades em cidades carregando a carga de insanos, sem dar-lhe lugar mais específico ou delimitado para sua existência, fazendo com que sua partida, sempre constante, fosse a assinatura de sua exclusão. O diferente era deixado em trânsito para viver sua simbologia de desrazão. Nesse cenário, de quais homens falamos? De que forma de governo suspeitamos? Falamos dos homens ambíguos que não são qualificados como cidadãos, daqueles que não contribuíam para o funcionamento das cidades e que tem em sua existência uma estranha marca de diferença que assombra a antropologia do Ocidente. Suspeitamos das modificações que possibilitaram ao social estatuir um saber e um poder sobre a vida dos loucos e que não mais permitiu o estado de trânsito livre e a peregrinação dos errantes.

As transformações ocorridas durante a Idade Clássica (XVII-XVIII) fizeram com que os viciosos, os delatores, os bêbados, os lascivos, os errantes, enfim, que todos aqueles marcados pelas irregularidades morais da conduta inventadas pelo homem fossem sombreados pelo “mal” que, nesse caso, representava todos os tipos de erros e defeitos. Operava-se nesses tempos, conforme Foucault, uma transmutação entre a cosmologia trágica de uma loucura bestial e o elemento crítico dialético de uma reflexão moral. Segundo Foucault (1972), a consciência crítica sobre o louco emerge para tamponar a visão trágica, mas não excluí-la. *Grosso modo* parece ser essa a chave para a reflexão local e fragmentada sobre a formação e governo da loucura durante o Classicismo. A experiência da loucura ao ser interiorizada passa a ser medida e investida pela contrapartida reversa da racionalidade e é nesse ínterim que Foucault realiza seu esforço analítico. No fundo, trata-se de um balizamento sobre as práticas de internamento em massa dos loucos nas instituições asilares, do funcionamento do mundo correcional, moral e punitivo e de como a loucura, brotada de um jardim de espécies, se torna figura dividida e capturada pelo saber médico que, por sua vez, pavimentara o terreno para o engendramento de uma nova verdade sobre a conduta do louco e da liberdade, agora domada, de sua experiência.

O silenciamento da loucura durante a Era Clássica é marcado por uma economia de ruptura por excelência. Como saber se um homem é louco? Foucault (1972) comenta que, no século XVII, Descartes cinde, de alguma maneira, com esse impasse ao afirmar “*cogito ergo sum*” (penso, logo existo), bom, essa é a senha para separar razão e loucura, o ser pensante e o ser não-pensante. Se pensar é existir, não pensar, ser louco, é não existir, é silenciar-se; nessa lógica, aquele que se permite duvidar é passível de existir, haja vista que os loucos não duvidam, daí, não existem. A substanciação dessa *ratio* está diretamente relacionada às modificações das legislações e dos editos régios que culminarão na abertura de novos

hospitais gerais na França e atribuirão novos poderes a essas instituições. Em outra frente, segue Foucault (1972), vê-se certo assistencialismo, repressão e detenção da loucura através do aparecimento de um modelo institucional singular, a “casa de internamento”. Se a Idade Média pode ser lembrada pelos leprosários, a Clássica o é pelos internatos. Realmente, Foucault atravessa sua pesquisa com inúmeros exemplos que dão conta de como a vida do louco e de todos aqueles que estariam marcados pela diferença é sequestrada por toda a Europa a partir da disseminação dessa instituição, seja no âmbito da iniciativa do poder público ou privado.

Em cena está a administração das questões de ordem e desordem social. Por um lado, comenta Foucault (1972), vêem-se ações sociais de ataque e criminalização à miséria, ao desemprego, à ociosidade e ao banditismo com o intuito de garantir e aperfeiçoar o funcionamento das cidades e dos mercados nascentes na nova ética de trabalho do capital, mas que não são elas em si que determinam a loucura como a conhecemos. Por outro, tem-se o fabrico de indivíduos tutelados e destituídos do centro de sua existência pelo intermédio de uma maquinaria que busca a supressão e correção dos estados doentios com o uso de uma verdade moral externa e culpabilizadora. Como propõe Foucault, o louco da Idade Média era percebido, em certa medida, porque fazia parte da própria miséria, e essa não era culpabilizada.

Nessa pesquisa, Foucault persegue as motivações e as condições que se fizeram urgências ou necessidades para que a loucura alcançasse a representação social que possui, ou seja, como a loucura deslocara-se da esfera de um fenômeno mítico-religioso para pousar no plano moral, ou ainda, como ela tornar-se-ia um valor nominal? Em parte, pelo fato de o louco tornar-se no fim do século XVIII um problema de “polícia”, quer dizer, com a dessacralização da loucura e a degradação da miséria, o louco passa a ser visto como um símbolo miserável que o Estado, recém nascido, terá que despojar e internar. Poderíamos justificar que a alavancada da prática de internamento – a grande internação da Era Clássica – e a conseqüente criação de todo um campo simbólico sobre a alienação e a exaltação de uma animalidade tiveram suas origens no combate à pobreza, na incrementação da aparelhagem do capital/trabalho e em uma crítica ao ócio que mirava na incapacidade dos loucos seguirem uma vida coletiva, entretanto, seria insuficiente considerar apenas esses pontos econômicos. É preciso reter que, lateralmente a esses levantes, o que faz a prática do internamento tomar proporções generalizadas e a loucura emergir como a conhecemos, é mais a fundamentação

de um aparato de escrutínio essencialmente ascético/moral que buscara corrigir as impurezas de todos aqueles que escapavam aos enquadramentos sociais.

De acordo com Foucault, a partir da Era Clássica, a loucura começara a ser concebida como produto da desorganização familiar e da desordem social, o que a faz aproximar de uma noção marginal de mal dado por sua suposta falta ético/moral, de perigo para o Estado e de interesse para a própria análise jurídica da criminalidade a partir da esfera do sujeito de direito. O que fazer, então, para administrar essas individualidades marginais escandalizadoras do social? Será preciso um *telos* ou uma inteligibilidade que lance luz sobre a loucura. Esse instrumental será uma *consciência médica* sustentada por todo um suporte de correção, vigília e punição das imperfeições e libertinagens que, além de excluir, organizarão o espaço social, físico e simbólico em um novo dimensionamento das noções de bem e mal, instrumental, esse, que suprime também todos os diferentes níveis que se possa imaginar para a loucura. “Seria necessário, assim, supor uma espécie de ortogênese que fosse da experiência social ao conhecimento científico, progredindo surdamente da consciência de grupo à ciência positiva” (FOUCAULT, 1972, p. 80). Trata-se, sobretudo, de um duplo movimento de marginalização que, de um lado captura a liberdade do louco e aproxima seu ser de um determinismo da doença, e de outro destitui esse ser de sua capacidade de assemelhar-se, o que o torna um condenado por excelência. Com efeito, resta ao homem da Era Clássica apenas duas opções: ser louco ou ter razão.

Enfim, uma terapêutica médica e moralizante de patologização, coação e culpabilização da loucura que se edifica a partir de uma ética que dita o que é a razão e torna inumano e bestial o que escapa a essa malha. Nesse contexto, antes de alienar ou esvaziar o próprio indivíduo, supostamente louco, será preciso alienar os conceitos e as percepções possíveis da realidade que o envolve. Feito isso, o Classicismo terá cimentado o terreno de uma loucura domesticada pela nomenclatura das diferentes imagens da doença mental, do demente ao desatinado ou do insensato ao furioso, para que a modernidade do século XIX possa liberá-la das instituições hospitalares/asilares e administrá-la alopaticamente. Essa operação, no todo, mais do que simplesmente um avanço da medicina sobre a experiência da loucura, deve ser lida como uma crítica incisiva ao modelo médico determinista e positivista e à forma como seu poder/saber passara a interditar e produzir as subjetividades e a controlá-las em diálogo com o contexto, principalmente criminal, do direito e com a prática social do internamento.

Na verdade, esse homem normal é uma criação. E se é preciso situá-lo, não é num espaço natural, mas num sistema que identifique o *socius* ao sujeito de direito; e, por conseguinte, o louco não é reconhecido como tal pelo fato de a doença tê-lo afastado para as margens do normal, mas sim porque nossa cultura situou-o no ponto de encontro entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito (FOUCAULT, 1972, p. 133).

No geral, a nova visibilidade sobre a loucura no classicismo surge a partir de pontos múltiplos que se somam e se articulam em uma série de consciências crítica, prática, enunciativa e analítica que fazem com que esses loucos sejam reconhecidos, não mais como um signo de outro mundo como foram no Renascimento, mas como a manifestação de uma exclusão, de um não-ser. Nesse ínterim, os sujeitos ditos insanos são constituídos por meio de toda uma linguagem proposta do exterior que engendra significações, primeiramente, através da privação e da supressão da existência da loucura que culminará em um estatuto do não-ser desses loucos, e, posteriormente, em direção à modernidade, pelo desvendamento (em uma nova forma de constituir os indivíduos) dos diversos empreendimentos de classificação do mundo da loucura dentro de uma visada investigativa e nomeadora das diferentes “espécies de loucos” existentes nessa “natureza do não-ser”.

Constituídos os sujeitos da loucura nessa natureza do não-ser até o fim do século XVIII, caberá ao século XIX interrogar, redistribuir e reordenar novamente para melhor capturar e governar. E é por intermédio da ordem oferecida em relação, pela e para a razão que será possível reconhecer e distinguir os mais variados formatos de ações e condutas desses sujeitos inconfessáveis. Em outras palavras, a delimitação entre a loucura e a universalidade racional servirá para destrinchar e posicionar de modo escalar, de gesto a gesto e em padrões de análise qualitativos, as distintas expressões da loucura (nos sentidos e na alma). Contudo, são conceitos forjados pelo campo da racionalidade e não pela experiência da loucura que, nesse caso, lhe aparece apenas como um simulacro. Esse será o fio condutor que permitirá interrogar a loucura através de um quadro amplo de doenças previamente classificadas¹⁰ e atravessadas pela enumeração dos sintomas que cada estado mórbido pode conter. Entendemos que essa é uma marcação importante para avaliarmos as relações de causa e efeito aí inseridas, pois, não se trata apenas de uma loucura demonstrada em tipologias e noções arquitetadas posteriormente, mas, ao contrário, trata-se de fundamentações tipológicas e nosográficas que fabricam as figuras e fotografias das doenças mentais e dos loucos que se

¹⁰ Assim como as classificações realizadas pelos estudos da botânica – Capítulo VII: O louco no jardim das espécies (FOUCAULT, 1972, p. 190-1).

quer ver e, conseqüentemente, faz transparecer, na superfície, os efeitos desse campo de conhecimento.

Avançando na busca da compreensão dos porquês, a loucura tornara-se um objeto possível de conhecimento, Foucault ressalta que o investimento definidor do diagnóstico deve ser perseguido não tão somente no horizonte simbólico, mas na inscrição anatomopatológica e fisiológica dos eventos e alterações cerebrais, em uma palavra, no corpo. A partir da segunda metade do século XVIII esse espaço passa a ser regido por todo um sistema que busca identificar os ciclos de causas materiais que vão do orgânico ao ambiental que o circunda, passando pelo elemento da paixão que, localizado entre o corpo e a alma, parece suscitar as noções de culpabilidade e de responsabilidade devotadas do campo da moral para a captura da loucura em suas diferentes figurações. Sobre a força de organização estrutural das novas imagens criadas através da loucura universal do classicismo e, por outro lado, do orgânico que balizará a doença e com o desatino que procederá ao psicológico na modernidade, Foucault (1972, p. 277) destaca que “... enfim, os sintomas poderão assumir seu valor significativo e organizar-se como presença visível de verdade”.

Após o silenciamento da loucura no internamento, para Foucault (1972), é ao século XVIII que cabe a tarefa de fazer o desatinado ressurgir como personagem social sob a insígnia de um grande medo evocado pelo imaginário da doença.

E é graças a essa reativação imaginária, mais do que por um aperfeiçoamento do conhecimento, que o desatino viu-se confrontado com o pensamento médico. Paradoxalmente, no retorno dessa vida fantástica que se mistura às imagens contemporâneas da doença, o positivismo vai ter uma ascendência sobre o desatino, o vai descobrir, antes, uma razão para defender-se dele (FOUCAULT, 1972, p. 356).

O tratamento caminha não mais para o despertar da loucura, mas para submetê-la, esse apontamento é relevante na medida em que permite deslindar a partir de que caminhos, agora, já no século XIX, os sujeitos marcados como loucos foram tomados em tutela pelo saber da medicina – na pessoa do médico, em seus remédios e em suas teorias para a cura – e como a moral imposta a eles possibilitou o aparecimento de um campo de controle das subjetividades centrado na verificação da normalidade de todos os indivíduos, indistintamente, e calcado na psicologia e na psiquiatria científica. “O espaço puramente moral, então definido, dá as medidas exatas dessa interioridade psicológica em que o homem moderno procura tanto sua profundidade quanto sua verdade” (FOUCAULT, 1972, p. 325). Fora desse espaço, conseqüentemente, o indivíduo moderno ensandecido surge como um personagem social que

carrega a marca física e moral de um mal corrosivo. Ocorre, então, que a plethora de doenças nomeadas pela nosografia específica do discurso médico desloca a própria existência humana para um novo estágio de fragilidades em sua condição de ser. Com efeito, é justamente a questão do conhecimento amalgamada ao “processo civilizatório” – social e moral – que constitui o ambiente no qual se dá o desenvolvimento da loucura e que o aparelho do Estado se vale para administrar toda uma economia que envolve, de algum modo, propriedade, assistência, indigência, trabalho, enfim, o controle social sobre o uso da liberdade a partir da mão-de-obra dos indivíduos ditos válidos e do sancionamento hospital e asilar daqueles inválidos, os doentes mentais.

De acordo com Foucault (1972), sem dúvida, a descrição dessas figuras da loucura é possível somente a partir de certas estruturações, a saber; o enlace entre o espaço do internamento e a assunção do médico; um olhar objetivador entre o louco e aquele que o vigia e julga; e a confrontação entre o louco e o criminoso. São essas determinações que, em linhas gerais, farão com que o louco apareça sob a marca de uma negatividade social. O que então fazer com os loucos? Será necessária uma nova geometria para delimitar os espaços da loucura e prende-los, principalmente os que são pobres, para dar-lhes tratamento. É com essa gama de proposições que o louco será submetido pelos *experts* e homens da razão. Em suma, com esse movimento a loucura não será apenas anunciada através do jogo entre razão e desatino, mas a partir da marcação entre liberdade e imposição de limites. E é a queda do internamento e o desarmamento do estatuto binário da loucura que permitirão seu diálogo com a esfera pública. Seu controle e governo serão, em parte, pela via de uma opinião pública que quer evocar os privilégios da noção de cidadão para salvaguardar as vontades coletivas.

Enquanto se procura um estatuto para ela, a loucura coloca questões urgentes: o velho conceito – familiar, policial, social – de homem desatinado se desfaz, deixando que se confrontem, uma com a outra e sem intermediação, a noção jurídica de responsabilidade e a experiência imediata da loucura (FOUCAULT, 1972, p. 440).

A ascendência no público e no institucional de uma consciência de homem privado como uma espécie de juiz da loucura poderá, doravante, ser observada através das denúncias e combate aos viciosos e ao escândalo do louco que, desse momento em diante, passarão a ser avaliados como agressões aos bons costumes. Foucault (1972) lembra que é desse arranjo que a psicologia pode surgir como uma espécie de reparadora do campo da moral. Com essa inflexão do privado sobre a loucura expressa no público, seguindo Foucault, poderemos

afirmar que ocorre um pareamento entre loucura e crime cujo produto será a verdade que o Ocidente impõe ao louco e que envolve não apenas a possibilidade de ser livre, mas, sobretudo, a noção de responsabilidade e o sentimento de culpa. Conforme aponta Foucault (1972), serão os movimentos de liberação e sujeição da loucura que constituirão as bases da experiência moderna sobre esse fenômeno. Então, dessas disposições o indivíduo alienado surgirá como um objeto específico para o positivismo expresso pela psiquiatria.

Com efeito, a liberação dos tipos indistintos de alienados que se encontravam internados até o fim do século XVIII fora possível, principalmente, a partir da terapêutica médica de Pinel¹¹ que buscara uma “humanização” do tratamento em resposta às críticas sociais sobre as práticas correccionais. Entretanto, é esse caráter humanista que acaba por autorizar, de algum modo, a produção de uma nova loucura, agora, isolada e classificada no ambiente estrito da medicina pelas incipientes definições nosográficas proposta por Pinel e ao mesmo tempo, problematizada, controlada e excluída do corpo coletivo como um todo pelas políticas sociais. Desse conjunto, Foucault (1972) ressalta que o importante não foram as correntes arrancadas da loucura com o fim do internamento, mas, ao contrário, fora a simbologia de uma “boa liberdade” que suscitou um emaranhado discursivo de temas sociais e morais sobre a figura dos loucos. Assim também seguiam os princípios das práticas dos asilos que silenciavam, reforçavam a imagem do louco e julgavam perpetuamente, tudo, sob a regência da promessa de cura e da autoridade máxima do personagem do médico. E completa, “... o asilo da era positivista, por cuja fundação se glorifica a Pinel, não é um livre domínio de observação, de diagnóstico e de terapêutica; é um espaço judiciário onde se é acusado, julgado, condenado...” (FOUCAULT, 1972, p. 496).

Ocorre, com efeito, que é na relação do par médico-doente que esse último, inerte, se vê alienado pelo primeiro. Quando, dentro de um círculo antropológico, a ciência passa a obter a verdade sobre o indivíduo, o louco é reconhecido como um objeto tutelado pelo saber científico e não como uma verdade de sua própria alienação. Para Foucault (1972), é Freud quem faz deslizar, através da prática psicanalítica, a condição de tomada do doente pela figura do médico. Contudo, essa colonização envolve outras frentes, para governar pessoas é preciso ter domínio não apenas sobre o campo simbólico e psicológico, é também necessário apoderar-se do corpo. Nesse sentido, Foucault demonstra em *O nascimento da clínica*¹² (1977) como, no início do século XIX, uma medicina científica e o elemento da clínica

¹¹ Philippe Pinel (1745-1826), médico francês.

¹² No original: *Naissance de la clinique* (1963).

surtem a partir de mudanças dos níveis que envolvem a aplicação dos objetos, dos conceitos e dos métodos de estudo.

A crítica ao positivismo empreendida por Foucault nessa obra toma ares de questionamentos das práticas de saber que tornaram o homem um ser corpóreo que adoece e morre. Como a medicina passara a adotar intervenções que pudessem explorar as singularidades dos indivíduos? Como o olhar e o saber do médico, através da mutação de seu próprio discurso, apropriaram-se do corpo e da doença atribuindo-lhes um caráter político que deve ser administrado?

É preciso, segundo Foucault (1977), interrogar as alterações discursivas da medicina entre o século XVIII e XIX pelo intermédio dos modos de ver e de dizer de suas modalidades lógicas, em outras palavras, como, ao nível do olhar e da linguagem, se reorganizou sistematicamente uma medicina científica de ações objetivas e instrumentais que pudesse fundar a experiência da clínica médica conjuntamente a uma (nova) percepção dos indivíduos, por ela, acometidos.

O corpo humano é o espaço originário para o estabelecimento e desenvolvimento das doenças. Assim sendo, aposta foucaultiana é que “... a coincidência exata do corpo da doença com o corpo do homem doente é um dado histórico e transitório” (FOUCAULT, 1977, p. 01). A história do saber médico nos mostra que o quadro geral da medicina até o século XVIII classificava e hierarquizava as doenças dentro de uma espacialização primária de equivalências, ou seja, antes de conhecer o corpo humano, o saber médico balizava as doenças a partir das noções de família, gênero e espécie.

O espaço de *configuração* da doença e o espaço de *localização* do mal no corpo só foram superpostos, na experiência médica, durante curto período: o que coincide com a medicina do século XIX e os privilégios à anatomia patológica (FOUCAULT, 1977, p. 01-02).

Ocorre que o movimento operado em termos de uma espacialização secundária, da doença no corpo humano, só se tornou possível quando a espessura do tecido corporal fora tomada pela especificidade da relação médico-paciente, quer dizer, quando a patologia passara a ser diagnosticada na própria individualidade do organismo sob um olhar observador mais preocupado com os aspectos qualitativos dessa doença e não apenas a partir dos quadros gerais homólogos e classificatórios. Contudo, um terceiro movimento do espaço se faz através do “... conjunto de gestos pelos quais a doença, e uma sociedade, é envolvida, medicamente investida, isolada, repartida em regiões privilegiadas e fechadas, ou distribuídas pelos meios

de cura, organizados para serem favoráveis” (FOUCAULT, 1977, p. 16). Em suma, trata-se de uma espécie de sistema de opções que pode predizer das formas como se administra ou intervém sobre a complexidade institucional e social que envolve a materialidade e a simbologia das doenças.

Foucault (1977) ressalta que a mirada da medicina sobre as doenças no século XVIII está ligada, sobretudo, à necessidade de vigilância das afecções de proporções coletivas, das epidemias e das endemias que rondam a Europa. Fundamentalmente, trata-se de um cenário que requer certo policiamento para controlar o avanço de determinadas enfermidades. São demandas que suscitam, por um lado, um estatuto de instâncias políticas para reger o exercício da própria medicina, circunscrevendo-a no espaço fechado das academias de ensino e, por outro, o levante da figura do médico como profissional legislador capaz de inspecionar, elaborar e prescrever a partir de um conhecimento que lhe é próprio. Essa tomada de consciência política permitirá que os médicos não apenas curem, mas, em outra frente e através dos registros, das estatísticas e dos detalhamentos sumarizados sobre os indivíduos, possam arbitrar sobre o campo do normal e do patológico tendo em vista uma definição de homem modelo.

O lugar em que se forma o saber não é mais o jardim patológico em que Deus distribui as espécies; é uma consciência médica generalizada, difusa no espaço e no tempo, aberta e móvel ligada a cada existência individual, mas também à vida coletiva da nação, sempre atenta ao domínio indefinido em que o mal trai, sob seus aspectos diversos, sua grande forma (FOUCAULT, 1977, p. 35).

Nesse ínterim, a medicina, em sua veia positivista, tornara-se a maior questionadora de suas práticas e de si mesma. Algumas modificações foram igualmente importantes para que, por assim dizer, o terreno estivesse livre e acessível ao saber da medicina clínica. De início, ocorre uma reforma pedagógica das universidades, o que demandara a coalizão entre o papel do médico e o ensino prático junto aos leitos nos hospitais-escola. Posteriormente, as estruturas hospitalares precisaram ser questionadas, seu modelo gerava confusões e ambiguidades no que tange ao conhecimento das especificidades de cada doença, haja vista que múltiplas patologias se misturam o que ocasiona a dificuldade em se estabelecer o que é característico de cada doença, e ainda, essa estrutura demandava maiores gastos econômicos. Com efeito, o ambiente da família toma projeção como o espaço mais adequado ao desenvolvimento da doença em sua singularidade, além de demandar menores custos financeiros. Então, essa abertura parece ser dirigida ao saber médico como o ponto a partir do

qual o olhar do observador sobre o indivíduo doente poderá ser exercitado para gerar conhecimentos cumulativos que são abraçados pelos fundamentos teóricos. Portanto, a dimensão a que se pretende a clínica não está apenas na coleção dos casos. “Ela conduz e organiza uma determinada forma de discurso médico; não inventa um novo conjunto de discursos e de práticas” (FOUCAULT, 1977, p. 69).

É, também, pela via da compreensão de que o olhar do médico se fundamenta como um saber carregado de propósitos, que Foucault poderá ater-se à definição de clínica vinculada a uma reorganização do domínio hospitalar.

É preciso encontrar, para a manutenção dos hospitais, como também para os privilégios da medicina, uma estrutura compatível com os princípios do liberalismo e a necessidade da proteção social, entendida de modo ambíguo como a proteção da pobreza pela riqueza e a proteção dos ricos contra os pobres (FOUCAULT, 1977, p. 93).

Que tipos de indivíduos são visíveis à medicina clínica? Como, então, essa clínica médica tornara-se senhora dos doentes? De um estatuto naturalista e classificatório, a outro, de um olhar médico, a partir da observação minuciosa, que está apoiado em uma instituição que o apodera a decidir, a intervir e a calcular, o que modifica é a relação da doença com o olhar, em outras palavras, como um novo código de saber passa a responder, vendo e dizendo, a partir do conjunto em articulação de sintomas e de signos da doença, o primeiro pela apresentação visível da doença e o segundo pela capacidade de predizer algo dela. Então, a clínica se faz como análise pelo intermédio dos estudos de casos e suas complexidades combinatórias, em suas relações de analogia e na captura das frequências e dos cálculos, “... a certeza médica se constitui não a partir da individualidade completamente observada, mas de uma multiplicidade inteiramente percorrida de fatos individuais” (FOUCAULT, 1977, p. 115).

Para Foucault (1977), o olhar clínico é analítico porque a lógica de suas operações remonta à gênese da composição que correlaciona o visível e o enunciado da doença. Quer dizer, a clínica percebe e interroga, define de forma estatutária e globalizante a noção de quadro clínico e, por fim, descreve de modo exaustivos suas percepções. Enfim, são passos dados em direção à coerência que se pretende para o estabelecimento de sua prática discursiva. “E nesta nova imagem que dá de si mesma, a experiência clínica se arma para explorar um novo espaço: o espaço tangível do corpo...” (FOUCAULT, 1977, p. 139). Com efeito, a medicina dos sintomas descobrirá, já no século XIX, um novo campo de atuação: o

corpo, em cadáver ou em vida, para o desenvolvimento de uma medicina da anatomia patológica.

O Iluminismo trouxera clareza aos diferentes motivos da morte, fato esse, que a fez tornar objeto e fonte de saber. Segundo Foucault (1977), os corpos em diálogo com a doença são modificados em sua profundidade, doravante, será preciso inquirir na cavidade dos órgãos para se obter as respostas que trarão compreensão para os estados visíveis das patologias. Uma nova anatomia de dissecação surge como método de descoberta, assim como a clínica o faz em termos de análise dos sintomas. Amalgamados, anatomia patológica e olhar médico, de algum modo, mesmo que localizado, recortam e redimensionam a condição humana através de um modelo anátomo-clínico. Contudo, ressalta o pensador.

O que se modifica, fazendo surgir a medicina anátomo-clínica, não é, portanto, a simples superfície de contato entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; é a disposição mais geral do saber, que determina as posições recíprocas e o jogo mútuo daquele que deve conhecer e daquilo que é cognoscível (FOUCAULT, 1977, p. 156-7).

A partir desse modelo perceptivo, os estatutos da doença e do corpo se modificam, a doença não será mais entendida, simplesmente, como uma espécie patológica que afeta o organismo, diferentemente, em outra escala, o corpo, em si, é que será percebido como um corpo adoentado. O corpo se torna localização, assim, a medicina moderna o determinará como sede das doenças e a própria concepção de vida será desarticulada da relação direta com a de morte, quer dizer, a idade de Bichat¹³ decompôs o entendimento da morte em partes fracionadas e cotidianas dentro de um aparato técnico e conceitual, capturando também a vida como pano de fundo para a patologia de uma individualidade orgânica, então, fazendo com que a doença, em sua configuração degenerativa, atravessasse o caminho de ambas entre um pólo e outro. “É preciso, portanto, substituir a ideia de uma doença que atacaria a vida pela noção muito mais densa de vida patológica” (FOUCAULT, 1977, p. 174).

As mudanças de percepção e as transformações operadas sobre os signos que caracterizavam a doença e os sintomas do corpo doente para uma nova dimensão, agora, anátomo-clínica, que mira as lesões nos órgãos pela investigação médica e não a essência da doença, com efeito, redirecionam a condição de indivíduo para um plano diverso e individualizado, em que seu corpo/doença será delineado pela exploração perceptiva (tátil, auditiva e, principalmente, visual) e espacial que o médico imporá sobre sua anatomia.

¹³ Marie François Xavier Bichat (1771-1802), médico francês.

Contudo, nessa nova prática, a atuação sobre a individualidade do corpo visível será recoberta pelo prolongamento de uma linguagem científica que pretende refinar, qualitativamente, os espaços, ainda, invisíveis.

O indivíduo não é a forma inicial e mais aguda em que a vida se apresenta. Só é dado ao saber ao término de longo movimento de espacialização, de que os instrumentos decisivos foram um determinado uso da linguagem e uma difícil conceituação da morte (FOUCAULT, 1977, p. 195).

Dito de outra maneira, o nascimento de todo um campo de saber em uma clínica médica pensada enquanto correlato à própria formação dos sujeitos, então, deve ser apreendido a partir do jogo de reorganização dos enunciados e das visibilidades que envolvem a série: vida, doença e morte, e que tece sobre os corpos e as mentes dos indivíduos uma nova marca que os impele a conceber sua existência como uma verdade (da cientificidade) dada do exterior para o interior e que remonta sempre à ideia de uma condição humana precarizada. Com isso, dentro da pesquisa foucaultiana, inquirir sobre os sujeitos passa, necessariamente, pela indagação das formas de saber e dos regimes que o circundam. É por essa trilha que buscaremos avançar no debate sobre as palavras e as coisas que anunciam os sujeitos específicos de épocas históricas distintas.

Os trabalhos anteriores visavam compreender como determinados regimes de enunciados emergem e se tornam presentes em acontecimentos, práticas, oscilações e encadeamentos que atravessam os sujeitos e suas instituições durante ou a partir de um determinado período temporal. O que Foucault buscara foi uma aproximação entre os enunciados produzidos no discurso e os objetos visíveis a partir deles – a loucura e a medicina clínica. Esse argumento será levado a cabo em *As palavras e as coisas*¹⁴ (2000), obra de elevado cunho epistemológico, que problematizará o lugar dos sujeitos por meio da análise do nascimento das ciências ditas humanas. O que Foucault analisará desse momento em diante é como, através da noção de episteme, a subjetividade humana ou o modo de pensar de um período histórico específico é formado por múltiplos saberes e condições de possibilidade que fazem emergir o homem como o conhecemos na modernidade. O homem não é, portanto, uma evidência natural. Para extrair essa afirmativa, Foucault se vale de um método que, por ele, é denominado arqueológico, quer dizer, é preciso tentar demonstrar que os objetos não são e estão dispostos em uma linha reta monótona e constante, ao contrário, cabe ao pesquisador,

¹⁴ No original: *Les mots et les choses* (1966).

assim como um arqueólogo, desvelar o que está eclipsado abaixo das superfícies, ou seja, as camadas e séries que constituem os discursos e pensamentos de uma época e os conceitos aí engendrados.

A chave interpretativa, segundo Foucault (2000), é a ideia de que existem descontinuidades históricas ou rupturas na forma de apreensão dos objetos no mundo. As coisas e as palavras do mundo ocidental são apresentadas, ou melhor, dirigidas pelo intermédio de regularidades e limitações exteriores aos sujeitos que nelas existem. Dessa afirmação pode-se concluir que o modo de ordenar o mundo se rearranja e é mutável, e ainda, que os objetos, e isso inclui o homem, serão sempre relativizados pelos jogos de forças de cada espaço característico ou episteme.

Na busca pela validação empírica dessas noções, ainda muito abstratas, Foucault (2000) procura demonstrar que o solo epistemológico de cada uma das épocas históricas do mundo ocidental é regido pela forma como seus artefatos são concebidos. Então, *grosso modo*, a base do pensamento do Renascimento (século XVI) é a *semelhança* dada pelas regras de aproximação entre os diferentes elementos. Já na Idade Clássica (séculos XVII e XVIII), o mundo será apreendido pela *representação*, quer dizer, os fenômenos apresentados são concebidos a partir de um plano teleológico que reflete as significações dadas ao objeto visitado e aplica-lhe identidades e diferenciações que possibilitam a construção do conhecimento. Por fim, a base epistêmica da modernidade (século XIX e XX) é analisada através dos próprios limites do mundo representacional e da demarcação de uma descontinuidade posta a partir das *novas empiricidades* que denotam ação para um tipo de sujeito que existe em exercício, então, trabalho, vida e linguagem se fazem como os constituintes das ciências humanas e do próprio homem.

O enraizamento das positivities do discurso da era moderna no Ocidente é dado pela forma como as urgências, necessidades e exigências impostas aos verbos *falar*, *classificar* e *trocar* transformaram seus estatutos e dirigiu-lhes novas ações, quer dizer, é uma indagação que aponta, não apenas para como, na viragem para o século XIX, “... a gramática geral tornou-se filologia, a história natural, biologia e a análise das riquezas, economia política...” (FOUCAULT, 2000, p. 346). Ao contrário, a exatidão dessa análise só pode ser inquirida através da disposição do saber que opera entre o nível do sujeito que conhece e do objeto do conhecimento. Foucault (2000) salienta que é no espaço do saber que se deve verificar como, da análise das riquezas, um sistema de trocas-valores é substituído pela figura fundamental do trabalho-produção para o arranjo da ciência econômica, também, é a partir dele que se torna

possível investigar como o modo de classificação e funções dos órgãos dos seres vivos alterou para uma nova escala de complexidades e organização interna da biologia através do conceito de vida e, é igualmente pelo saber, que se pode apreciar como o conhecimento das leis da gramática hierárquica da Idade Clássica se fez filologia (linguística), em equivalências, pela via particularizada do radical das palavras expressas e determinadas através da variação semântica entre as diferentes línguas, bem como a variação fonética e interna da linguagem. Sem dúvida, é pelo viés do *como* o saber faz aparecer novos objetos, métodos e prescrições que se torna possível verificar as condições que atuam para a consecução do homem que temos e dos caminhos que ele trilha.

São esses fenômenos que permitirão ao método de investigação arqueológica fazer emergir, subjacente à série epistêmica da modernidade, os gestos e enigmas que constituem o homem e as ciências que dele falam. Essa arqueologia quer examinar criticamente o modo como, na modernidade, os objetos do conhecimento e as regras discursivas estão imbricados para que o sujeito se torne um objeto do saber e, ainda, como a questão desse conhecimento é articulada em termos de problematização e estratégia, em outros termos, é preciso compreender que há sobre o homem uma historicidade temporal que implica sua finitude e sobrepõe a um suspeito caráter de sua essência.

O solo fundado pelas positivities expostas, anteriormente, faz o homem quedar de uma pretensa centralidade e ser alojado como elemento que é menos decifrador e mais submetido aos instrumentos – trabalho, vida e linguagem – que o cercam. Em suma, tudo se torna possível por esses referenciais concebidos em uma historicidade própria e não pelo homem que os utiliza.

A interpretação, no século XVI, ia do mundo (coisas e textos ao mesmo tempo) à Palavra divina que nele se decifrava; a nossa, pelo menos a que se formou no século XIX, vai dos homens, de Deus, dos conhecimentos ou das quimeras às palavras que os tornam possíveis... (FOUCAULT, 2000, p. 413).

O questionamento da origem das coisas e o direcionamento para a finitude dos objetos permitem que, no século XIX, o homem seja inquirido não mais pelo campo linear das representações, mas, pelas objetivações e pelo corpo de conhecimentos que permitem que ele desempenhe seu papel como objeto dentro de suas próprias empiricidades, através de um *a priori* histórico e não de essência transcendental, “... esse fato é, sem dúvida, decisivo para o estatuto a ser dado às ‘ciências humanas’...” (FOUCAULT, 2000, p. 477).

Nas palavras de Foucault (2000), o campo epistemológico que percorre os métodos positivos assumidos pelas ciências humanas não fora dado desde sempre por uma simples razão, o homem, até o século XVII e XVIII, não existia como objeto científico – assim como vida, trabalho e linguagem –, foram necessárias transformações sociais impostas aos indivíduos na cultura ocidental para que esses saberes organizados positivamente pudessem assumir sua forma racional empírica. O domínio epistêmico moderno das ciências humanas, de localização precária e escapável, diante do domínio epistemológico das ciências dedutivas, das ciências empíricas e da reflexão filosófica, se fez acontecimento dentro de uma instabilidade que lhe é intrínseca, pois, de início, seu objeto por excelência, o homem, é posto como figura transitória diante das relações de forças apresentadas no saber.

O projeto dessas ciências humanas não é o estudo da natureza humana, mas, diferentemente, é a análise a partir das positividades do homem que vive, fala e produz, quer dizer, da investigação de caráter sempre especulativo dos saberes que compõe suas práticas, seus símbolos e perspectivas cobertos nas regiões de aplicabilidades das possíveis ciências humanas: das psicológicas, que remontam às funções e normalizações dos seres viventes; em segundo, das sociológicas, que são instigadas pelos conflitos e regramentos das coletividades na instância das relações de produção e, por fim, avalia Foucault (2000), das de manifestações dos vestígios de uma cultura oral e mítica e de documentos escritos que, sustentadas pelas significações e sistemas, são cintilados pelos fenômenos da linguagem. Ocorre que as conceituações construídas dentro do volume das ciências humanas percorrem, simultaneamente, todas essas diferentes regiões. Então, oposta às ciências naturais, deriva daí – não como demérito, mas como característica – a extensa dificuldade de estabelecer formalizações e limites de objetos e métodos para cada uma de suas frentes de aplicação (psicologia, sociologia e literatura) e de impedir que seus entrecruzamentos e interceptações dissolvam a imagem totalmente capturada que se pretende do objeto em questão. Mas, é justamente essa pluralização que possibilita a unidade de um saber das ciências humanas.

No tocante ao homem existente a partir das empiricidades que permitem, por sua vez, a existência das ciências humanas, Foucault (2000) entende que essas últimas assumem parte da episteme moderna sem, com isso, serem postas como “ciências pesadas ou verdadeiras” (naturais), o que também não significa dizer que sua configuração epistemológica seja uma impostura. Com efeito, é inútil salientar que as ciências humanas são falsas ciências, para Foucault, elas simplesmente não são ciências, elas possuem um estatuto próprio. A peculiaridade de sua existência enquanto ciência está no fato de requererem e acolherem, por

empréstimo e transferência, o modelo das ciências naturais. Foucault (2000, p. 507) salienta que, na modernidade, “a cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do saber e não pode ser objeto de ciência”.

Os efeitos das difusões operadas a partir da reviravolta epistemológica do século XIX eclipsaram a história pretendida, contínua, entre o homem e a natureza e fez com que esse homem finito tivesse sempre sua positividade consumida por um caráter de “desistoricidade”. Em outras palavras, para Foucault (2000), a constituição do homem não é apresentada pela reciprocidade entre consciência e inconsciência, e sim, pela exterioridade que atravessa esses sujeitos e seus objetos. Tem-se, de todo modo, que a disposição fundamental do saber e a análise de finitude que lhe é lateral, ao dar as condições de possibilidade e a visibilidade para um objeto, como o fez com a loucura, a medicina ou o próprio homem, lhe dá, igualmente, seu desfecho. Esse anúncio causou estardalhaço e incompreensão em todo o meio acadêmico com as seguintes palavras.

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano... pode se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente... Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (FOUCAULT, 2000, p. 536).

Entretanto, essa tão anunciada morte do homem deve ser inquirida não como o fim de um projeto maior de humanidade como querem muitos, mas sim, como o prelúdio de uma crise (transformação) que é intrínseca a quaisquer relações de forças, haja vista o caráter de desnível, dentro mesmo das regularidades, que essas relações assumem para conceber o próprio campo epistêmico de uma época.

Para alcançar um mais perfeito contorno e afeiçoar o argumento para o que pretende esse projeto arqueológico, Foucault apresenta em 1969, em *A arqueologia do saber*¹⁵, um denso balanço metodológico sobre esse domínio. Uma arqueologia para indagar sobre o saber ou os saberes de uma episteme, nesse caso, a ruptura entre o Classicismo e a modernidade, deve apoiar-se na premissa de que as positivities, o conhecimento objetivo e de essência ou

¹⁵ No original: *L'archeologie du savoir* (1969).

as puras subjetividades são mais virtualidades e ilusões e menos concretudes e realidade. Foucault (2009a) quer conceber uma história sem as epopeias e as sacralizações dadas por narrativas de continuidades e em linha reta, para tanto, adverte que é preciso ter cuidado com possíveis funções conservadoras que tentam dar à história um estatuto de verdade universal no tempo e no espaço, quer dizer, a história não deve ser o lugar para o repouso de um sono tranquilizador e totalitário, mas sim, o espaço para a reflexão sobre as séries e seus objetos. Contudo, por mais que queiram alguns, Foucault (2009a, p. 18) ressalta que esse não é um empreendimento nas cores estruturalistas, “... mas sim no campo em que se manifestam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito”.

Como, então, o método arqueológico remove essas películas para deslindar o saber epistemológico que define as diferentes práticas sociais que nos fazem o que somos? Em que medida seu procedimento poderá anunciar o que está eclipsado a esse novo *dasein*¹⁶ estabelecido com o advento da modernidade? Seguindo Foucault (2009a), é preciso demarcar que, em linha mais geral, a arqueologia quer descrever as regularidades, as estratégias, os acúmulos, as descontinuidades e as transformações dos discursos, dos enunciados e do saber tornados práticas materiais em domínios autônomos, anônimos e sem sujeitos. Esse procedimento requer indagações que possam trazer à superfície as regularidades e deve procurar, igualmente, isolar os determinados estratos históricos para verificar a existência de possíveis rupturas entre as séries cronológicas e o que determinaria os sistemas de relações aí expostos, em outras palavras, um tipo de problematização que permita conhecer onde se localizariam as mutações epistemológicas durante os tempos.

As formações discursivas de que fala Foucault (2009a) são alcançadas fora da esfera da continuidade, assim, é preciso precaver-se diante das pretensas unidades e noções de tradição, de influência, de desenvolvimento e evolução bem como as noções de mentalidade e espírito ou de um acontecimento verdadeiro. Enfim, Foucault quer desalojar toda uma temática que pretenda apresentar os discursos como prontos e ligados diretamente a um ponto de origem ou unidade soberana discursiva ou teórica. Com efeito, é preciso valorizar cada momento ou acontecimento para inquietar-se diante das noções óbvias e naturalizadas dos discursos e pensar que seus recortes são alojamentos de categorias reflexivas, princípios de classificação, regras normativas e tipos institucionalizados. Então, diferentemente de uma

¹⁶ Noção de cunho fenomenológico apresentada por Martin Heidegger (1889-1976) na obra *Ser e tempo* (1927) que diz respeito à apreensão analítica da existência do ser como ser-no-mundo, essa noção é compreendida a partir de um poder geral propositivo capaz de sempre enunciar e interrogar sobre o ser e sua existência.

análise dos estados terminais do discurso, as palavras ditas, ou de uma história do pensamento que quer, alegoricamente, saber o que se poderia dizer no que é dito, a análise foucaultiana do campo discursivo quer saber das condições de existência e das estreitezas de seus enunciados além de circunscrever uma região de investigação da capacidade de atuação desses produtos sem, com isso, fazer dessa investida um domínio definitivo, mas, ao contrário uma aproximação ou esboço.

O entendimento de Foucault (2009a) é que quaisquer formações discursivas somente podem emergir de tudo aquilo que gere certo nível de regularidade. Partindo desse entendimento, o exercício a que sua ferramenta se reserva é descrever as dispersões dos objetos e medir suas repartições, enfim, os interstícios entre eles. E também, saber da forma e do encadeamento proporcionados pelas regras que os permitem, ou seja, busca apreender os diversos feixes que os tornam enunciáveis e analisar o sistema que rege seus aparecimentos e suas repartições enquanto regime de objetos, mas não a unidade interna dos objetos *per se* ou o simples estudo das organizações léxicas. Daí, o questionamento sobre a formação dos sujeitos se dá a partir das grades de especificações e das condições ou regras de formação que os permitem como tal, e não, dos próprios sujeitos ou do que lhes poderia ser transcendental. Tudo isso, para expor, não as possíveis sínteses ou seu *a priori*, mas, as regularidades vindas de um espaço exterior e que ocasionam certas modalidades como o *status* dos sujeitos (quem são os sujeitos?), seus lugares institucionais na sociedade e suas posições perceptíveis dentro da gama discursiva que os envolve, para exemplificar, é o modo pelo qual Foucault mostrara, nas obras anteriores, o papel da loucura, dos hospitais e do olhar médico-clínico para apreender os sujeitos-objetos, lá, tornados possíveis.

Para analisar as regras de formação dos objetos, vimos que não seria necessário nem enraizá-los nas coisas nem relacioná-los ao domínio das palavras; para analisar a formação dos tipos enunciativos, não seria necessário relacioná-los nem ao sujeito cognoscente nem a uma individualidade psicológica. Da mesma forma, para analisar a formação dos conceitos, não é preciso relacioná-los nem ao horizonte da idealidade nem ao curso empírico das idéias (FOUCAULT, 2009a, p. 70).

Decorre, então, que conceitos são visíveis não a partir do plano das ideias, mas da coexistência dos enunciados. É a maneira como se ligam os enunciados que autoriza, na extremidade de análise do método arqueológico, a problematização sobre a formação dos conceitos. Nas palavras de Foucault (2009a, p. 62), “antes de querer repor os conceitos em seu edifício dedutivo virtual, seria necessário descrever a organização do campo de enunciados

em que aparecem e circulam”. Salvaguardando-se dos enganos da imagem da universalidade, essa é uma tarefa que requer percorrer, estrategicamente, as espessuras, os níveis de dependência e hierarquização, as formas de sucessões, as coexistências e os procedimentos de intervenção no plano complexo das relações entre os enunciados para fazer verter os grupos de conceitos propriamente ditos de um determinado campo discursivo, assim, como ocorrera na episteme clássica com a gramática geral, a história natural ou a análise das riquezas.

Os enunciados de que trata Foucault (2009a) são os elementos demarcados na superfície de suas formações discursiva, no entanto, são diferentes de certas unidades mínimas como as proposições para os lógicos, as frases para os gramáticos ou o *speech act* para os analistas. Essas, completa Foucault, não seriam condições necessárias e suficientes para que haja o enunciado. Os enunciados são encontrados mesmo onde não existem ou se encontram estruturas proposicionais, fraseológicas ou de *speech act*. Os critérios que permitem definir a identidade de uma proposição, assim como os caracteres gramaticais de uma frase ou um ato ilocutório não atingem a mesma dimensão que se pretende com a individualização de um enunciado, posto que essas instâncias sejam extensas e numerosas por demais. Em outras palavras, os enunciados são encontrados onde não se faz proposição, frase ou *speech act*. Contudo, sua existência se caracteriza menos como unidade e mais como uma função que busca sempre articular o enunciado a um correlato. Compreendemos com isso que Foucault aponta para a necessidade de uma relação entre enunciado e aquilo que ele anuncia, o seu referencial. Antes de ser tomado como pura estrutura unitária em relação às comparações apresentadas, o enunciado dirá das possibilidades que permitem formular conjecturas, passagens escritas ou locuções verbais. Trata-se mais de um campo de exercícios da função enunciativa que abre-se a um conjunto de possíveis posições subjetivas. Firmemente, o que é, então, o enunciado? É, no todo,

... uma função que se exerce verticalmente, em relação às diversas unidades e que permite dizer, a propósito de uma série de signos, se elas estão aí presentes ou não. O enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir do qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita) (FOUCAULT, 2009a, p. 98).

Com efeito, a formação discursiva quer tratar o conjunto de performances verbais no nível dos enunciados e das formas de positivities¹⁷ que os caracteriza, entretanto, o lugar do sujeito permanece marginal, não basta que as séries construídas sejam dadas pela iniciativa do indivíduo para que elas se façam enunciados. Seguindo Foucault (2009a), para existir e ser singularizado, o enunciado suscita uma “outra coisa” que não a arbitrariedade de um sujeito, mas sim uma relação específica que faça referência ao próprio enunciado. Esse correlato é para o enunciado um conjunto de domínios dispostos de tal modo que permita o aparecimento dos objetos e o assinalamento de determinadas relações, ou seja, como se dá o campo para a emergência ou a instância de diferenciação dos indivíduos e os objetos. O referencial do nível enunciativo “... define as possibilidades do aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade” (FOUCAULT, 2009a, p. 103). Tal análise mostra que o homem não é o núcleo ou o ponto de partida para as funções enunciativas, mas, ao contrário, que é preciso conhecer que e onde as séries efetivas ou formulações de enunciados são materializadas, posicionadas e acumuladas na linha espaço-temporal para torná-lo parte institucionalizada, enquanto sujeito, da realidade de um campo epistêmico. Como exemplo, Foucault (2009a, p. 116-7) escreve: “a frase “os sonhos realizam os desejos” pode ser repetida através dos séculos; não é o mesmo enunciado em Platão e em Freud”. De modo geral, então, através de acontecimentos singulares, é que a identidade do enunciado é requerida pelo circuito de utilização no qual ele se encontra inserido e circula. Eis a materialidade de um enunciado, contudo, esse enunciado não existe isoladamente, ele possui limites e é sempre situado em um espaço adjacente a outros enunciados, ou seja, é relacional e sua análise requer correspondências. Porém, se os enunciados são postos pelas condições que permitem sua existência, sua descrição não quer descobrir algo secreto ou um elemento oculto, sua análise só pode referir a performances verbais realizadas e não a não-ditas, ainda, a restituição desses elementos depende, exatamente, da função enunciativa, mas, de acordo com Foucault (2009a), isso não significaria dizer que se não estão invisíveis, conseqüentemente, estarão visíveis, sua existência está no limite da linguagem, lá onde estão os critérios formadores das positivities dos discursos.

É nesse contorno circular e nada linear com que Foucault (2009a) trabalha a relação entre enunciado e formação discursiva, quer dizer, um constructo espiralizado que autoriza marcar essa última, nas bordas exteriores e o primeiro, nas interiores. Por fora, se faz a

¹⁷ Foucault (2009) entende o termo *positivities* como condições, disposições e limites que permitem que os enunciados sejam únicos e atualizáveis.

arquitetura dedutiva das regularidades e regras anônimas de uma formação discursiva que diz das condições. Por dentro, atravessados por associações, sucessões, simultaneidades, repetição e coexistência, o regime geral da posição dos enunciados revela, como efeito, a maneira pela qual são institucionalizados, recebidos, empregados, reutilizados e combinados estrategicamente os objetos, as posições subjetivas, os conceitos, enfim, os sujeitos. As positivities surgidas dessa articulação definem os espaços limitados, restritos e temporais de uma comunicação, mas não estabelecem rigores de verdades absolutas, possuem uma dimensão empírica. “Assim, a positividade desempenha o papel do que se poderia chamar um a priori histórico... que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados” (FOUCAULT, 2009a, p. 144). Com efeito, essa empiria de acontecimentos e coisas é postulada como um sistema que rege a formação e a transformação do discurso e de seus enunciados, em uma palavra, como um arquivo, aquilo que possibilita pensar uma epistemologia em descontinuidade, rompida de teleologias transcendentais e dissipada de uma única identidade temporal, daí, está aberto o terreno para a interrogação do dito através do método arqueológico.

A aposta foucaultiana na arqueologia desloca-se do campo ótimo da coerência ocultada, da supressão das contradições, da gênese, da continuidade e da totalização repousadas em privilégio na análise da história das ideias e quer, ao contrário, um aparelho, sem formalizações e interpretações, para pensar os discursos e seus enunciados fora das ciências racionais. Que dizer, a arqueologia se apresenta como um método para tomar os discursos e os enunciados como fatos comparativos e transformáveis e para tê-los em suas variações e volumes específicos, alargamentos e recuos, através de uma sistemática de inferência aos sujeitos e objetos existentes sem, com isso, cotejá-los pela via de uma temática da origem ou da busca de seus significados e verdades mais essenciais. Também, longe de ser um corte puro, esse método se apresenta pelo caráter de uma historicidade, demarcando os desníveis e vetores que dirigem as atividades sincrônicas e diacrônicas que tornam os sujeitos e objetos efeitos desses processos, entretanto, os limites assumidos são menos em direção às iniciativas dos sujeitos e mais ao campo epistemológico em que se articula. Então, uma análise arqueológica quer investigar, não o sujeito e sua história, mas o sujeito na história dos acontecimentos. A análise da episteme não revela, diretamente, seus objetos, mas o que os torna possível.

O horizonte ao qual se dirige a arqueologia não é, pois, uma ciência, uma racionalidade, uma mentalidade, uma cultura; é um emaranhado de

interpositividades cujos limites e pontos de cruzamentos não podem ser fixados no imediato... A comparação arqueológica não tem um efeito unificador, mas multiplicador (FOUCAULT, 2009a, p. 180).

A análise dos discursos não pleiteia o lugar das, já conhecidas, ciências ou disciplinas do homem. Em que consiste, então, essa fronteira que separa ciência e arqueologia do saber? Essa última analisa o estatuto científico, não pelos limites da estrutura racional, mas por outro caminho, ela faz o percurso pelo campo do saber e das positividades que decorrem para que seus produtos sejam o que são. A arqueologia não quer dissecar as disciplinas do ponto de vista de seus axiomas, quer postular, lateralmente, os aspectos que excedem aos conceitos e investir a interrogação para seu aparato ideológico. As positividades estudadas por ela não são dadas como formas inerentes ou protoconceituais às idealidades de uma ciência definida. “Analisar as positividades é mostrar segundo que regras uma prática discursiva pode formar grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas” (FOUCAULT, 2009, p. 203). Elas formam, no máximo, os antecedentes daquilo que funcionará como verdade ou erro, visível ou invisível dentro do saber de uma época. Resumidamente, esse saber é o conjunto de elementos regulares dentro de uma prática discursiva que poderá, entre outras permissões, levar a ciência a sua forma acabada e polida ou o sujeito a ser participante em seu discurso. “Ao invés de percorrer o eixo consciência-conhecimento-ciência (que não pode ser liberado do índice da subjetividade), a arqueologia percorre o eixo prática discursiva-saber-ciência” (FOUCAULT, 2009a, p. 205). O saber não se ocupa apenas das demonstrações científicas, mas, sobretudo, das práticas que possuem caráter decisório e político. São saberes originados de forma comunicacional e a compilação dessas informações está abertamente direcionada para a interrogação das subjetividades humanas.

Com essa argumentação, Foucault (2009a) avalia como, pela prática discursiva, se articulam as ciências produzidas no campo do saber e uma fundamentação ideológica, mas, não pelo conhecido diapasão da neutralidade científica, e sim, pela vivacidade que as enlaça e reúne, sempre, numa dimensão político-ideológica que nunca exclui, mas que equipara e faz dialogar, repetidamente, produção científica formalizada e pensamento ideológico. No todo, “... o papel da ideologia não diminui à medida que cresce o rigor e se dissipa a falsidade” (FOUCAULT, 2009a, p. 208). Em outras palavras, na modernidade não existe ciência sem um aparato ideológico que a sustente, assim como, não existe ideologia que se reproduza sem um saber científico como pano de fundo.

Mesmo que, inicialmente, parecesse estarmos obliterando o tema central: a constituição dos sujeitos e as formas de seu governo. Ainda que desloque a análise de um lugar seguro (o positivismo) e não ofereça outro em troca, entendemos que o adensamento no método da arqueologia é crucial para a inferência sobre os enfrentamentos apresentados e a futura direção do pensamento de Michel Foucault. Enfim, descolado do positivismo e situado em um pensamento crítico do saber para pensar as diferenças, Foucault aguça a dimensão política do pensar e flexiona sua prática-pesquisadora (ou pesquisa-praticante) em direção aos estudos do saber situado nas relações de força, de poder. A partir desse momento, o que se pretende é uma análise do poder, que, em breve, se fará em um nível genealógico. Parece-nos ser essa a pega para novas pesquisas e o importante delimitador para que Foucault indague o *status* que os sujeitos adquirem na modernidade. Antes, ainda que em fragmentos, situemos a arqueologia foucaultiana considerando-se a recepção e o debate por ela suscitados.

2.1 ANÁLISE E RECEPÇÃO DO “PROJETO DA ARQUEOLOGIA” FOUCAULTIANA.

Dentro de um projeto crítico que deixa de considerar a história da ciência como o desenvolvimento de algo linear, contínuo e situado em um tempo infinito, Foucault inova a categoria do pensar ao recusar os estudos de desenhos universalistas. Para ele, ao contrário, as teorias são dependentes das provisórias, acidentais e limitadas particularidades de conceitos e parcialidades transformáveis. Como comenta Roberto Machado na introdução de *Microfísica do poder* (1999, p. VII-XXII), a proposta metodológica inaugurada nas obras de Foucault – estudar os saberes em diferentes épocas e sem limitações disciplinares – objetiva estabelecer relações entre os saberes, para que dessas eclodam nuances, compatibilidades e incompatibilidades que, diferentemente de criar mecanismos que os impossibilitem, de modo oposto, faça tomar corpo as regularidades estabelecidas para que, em seu turno, permitam que as formações discursivas se tornem um corpo individual. Uma metodologia preocupada não apenas com as formações discursivas, mas atravessada pelos espaços institucionais e as relações que essas instâncias potencializariam.

Em *História da loucura* (1961), Foucault busca capturar o momento preciso e as condições particulares onde os saberes sobre a loucura permitiram o nascimento da psiquiatria. Faz o mesmo em *O nascimento da clínica* (1963) para mostrar como o saber moderno – seus objetos, conceitos e métodos diferentes – sobre o corpo do doente foi determinante para explicitar os princípios constitutivos da medicina moderna. E, também, em

As palavras e as coisas (1966) para aprofundar e generalizar as interrelações conceituais que constituiriam as ciências humanas. São obras importantes que, somadas a *A arqueologia do saber* (1969), enquanto obra de retomada reflexiva, constroem o período nomeado arqueológico, quer dizer, um estudo sobre

... o estabelecimento das discontinuidades, os critérios para a datação de períodos e suas regras de transformação, o projeto de interrelações conceituais, a articulação dos saberes com a estrutura social, a crítica da idéia de progresso em história das ciências, etc. (MACHADO, 1999, p. IX-X).

Foucault mostrara na *História da loucura* (1961) que o discurso sobre a loucura no Ocidente moderno fora dividido em quatro momentos distintos: a loucura sagrada e escatológica do medievo; a grande internação dos hospitais morais; o anúncio do asilo e a separação do pensamento ocidental entre razão e desrazão apoiada nas necessidades de uma sociedade burguesa; e, por fim, alavancada da medicalização da loucura e a emergência do poder dos médicos da alma. Para Pierre Billouet, em *Foucault* (2003), *História da loucura* (1961) é a publicação que inaugura a trajetória do pensamento crítico do pensador francês. Dentro dos elementos da razão/desrazão/loucura, essa obra busca uma articulação que trata, ao mesmo tempo, da construção histórica e das contingências e apropriações do saber sobre o louco. Mesmo que perpassada implicitamente, é importante ressaltar que a temática do poder não fora descortinada nesse estudo, o que fica no centro da análise é o estudo do saber. Sua análise não passa pela demonstração histórica da oposição entre a razão e a loucura em um cunho da racionalidade ou pela apresentação do mundo dos loucos ao lado das pessoas ditas normais. Ao contrário, o que fica em cena nesse livro é mais a apreensão da alteração histórica do pensamento da Idade Clássica dos séculos XVII e XVIII em resposta às imposições sociais e como a medicina, já no século XIX, apodera-se do saber – produzindo nomeações e interdições – e, conseqüentemente, do *status* de legitimadora entre o que é loucura e o que não é. “Foucault não pensa o limite entre loucura e desrazão na neutralidade do discurso racional... acolhendo a loucura contra sua redução racionalista à des-razão” (BILLOUET, 2003, p. 19-20).

Billouet (2003) demonstra que Foucault não ignora a crueldade do mundo contra a loucura. Tanto que seu mergulho histórico expõe, primeiro, a imagem da nave dos loucos ou navio dos errantes que, no período barroco, comportava os loucos vagando de cidade em cidade. Em segundo, a imagem da perda da liberdade e do confinamento da loucura na Idade

Clássica. Em terceiro, na era moderna, como os muros dos asilos são substituídos por práticas de medicalização exercidas pelo saber-poder psiquiátrico em apropriação dos corpos dos loucos. No todo, Foucault contesta o empreendimento de métodos morais para tratamento da loucura, ou seja, ele rejeita a noção positivista de que o louco seria um homem desapropriado ou privado de sua condição humana racional e deveria ser tratado para reencontrar uma humanidade fundada na razão.

A metodologia dessa obra funciona no sentido de fazer uma arqueologia da figura da loucura em sua condição alienante, o que permite a compreensão dos gestos que causam exclusão na era clássica e medicalização na era moderna. “Foucault não ignora a crueldade do mundo clássico mas se recusa a considerar o humanismo e os métodos morais da modernidade como um progresso” (BILLOUET, 2003, p. 25). Existe sim uma modificação da percepção sobre o fenômeno da loucura, mas não um avanço. Para o livre-arbítrio do homem clássico existiria a possibilidade de escolha entre a razão e a loucura, onde, dialogicamente, uma prefiguraria a outra como sua recusa em um movimento de referenciação recíproca. Excluindo, nesse ínterim, o fenômeno da desrazão. O que não chega a tornar-se razão, essencialmente, desenha-se como loucura, não mais no sagrado, mas, sobretudo, na imoralidade profana, daí, as práticas policiais e de vigília que conduzem ao confinamento.

Conforme Billouet (2003), é desenrolada toda uma terapêutica que trabalha sobre a construção da loucura, assim, retirando sua condição de *não-ser* (razão e desrazão) e arquitetando uma negatividade associada à descrição das doenças, exclusão objetiva da subjetividade do louco. Nessa apropriação, o médico surge como o agente gerenciador e operador que assegura a normalização necessária. Em outra medida, o modelo asilar assume, enquanto espaço físico, o papel de depositário dos loucos, uma divisão entre externo e interno que representa a cidadania e a loucura que, com efeito, aprisiona essa última sob a tutela de um mundo moral. Mesmo caudatária de uma concepção de mundo positivista, em um claro movimento de ruptura com o empreendimento dessa racionalidade, a analítica antipsiquiátrica dessa obra revela como o fenômeno da loucura é tornado uma expressão de negatividade dentro do social, com isso, o louco é tornado um tipo social negativo por excelência. Para Billouet (2003), o movimento de Foucault nessa obra é conectado à proposta de uma aceitação da diferença sem a obrigatoriedade de um mecanismo de hierarquização.

Sobre a *História da loucura* (1961), na biografia *Michel Foucault e seus contemporâneos* (1996), Didier Eribon destaca que a preocupação do Foucault não era a de escrever uma história do desenvolvimento da ciência psiquiátrica, ao contrário, era

contextualizar a história social, moral e o imaginário em que se desenvolveu essa prática. Foucault, de algum modo, tenta resgatar a loucura, tomada como fato médico durante o século XVIII, para transformá-la em um fato de civilização. Quer dizer, a loucura é fruto de uma série de transformações, então, como esse conjunto de noções, conceitos científicos, instituições, medidas jurídicas e policiais a mantém cativa em um estado que não lhe permite ser em si mesma? Dessa maneira, Foucault procurou não apenas o que define a identidade de uma cultura, além disso, ele buscou o que ela recusa e exclui. Portanto,

... a *Histoire de la folie* não era um livro de vocação política. Era uma tentativa de escrever a história de uma ciência, a psicologia, a fim de contestar seu fundamento positivo e impedir que ela mantivesse por mais tempo o seu poder, o seu domínio, o seu “confisco” da palavra trágica e da experiência fundamental da desrazão (ERIBON, 1996, p. 94).

Eribon (1996) citando o artigo *Les temps modernes* de Octave Mannoni¹⁸ informa que, segundo esse comentador, a obra sobre a loucura não levava em conta os problemas tais como eles se apresentam na atualidade, assim, conduz o leitor a uma pretensa “origem” do fenômeno conhecido como loucura, com efeito, essa ideia deixa escapar que a história poderia ser diferente. Mas, no prefácio à segunda edição Foucault renuncia a ideia ontológica de uma “experiência originária” da loucura pelo entendimento de que a loucura está inscrita nas culturas como uma constante sociológica e etnológica. A loucura como doença mental seria um atributo específico cumprindo uma função social.

O nascimento da clínica (1963) vem reforçar a argumentação crítica em torno do saber médico e como, em seus princípios constitutivo-organizacionais e em suas práticas de poder institucionalizadas, a medicina moderna objetiva o privilégio de um determinado discurso que se autoestrutura. O método de constituição da medicina positiva surge do interior da mutação que transforma a linguagem médica em uma linguagem racionalizada, quer dizer, trata-se do modelo “anatomoclínico” que emerge politicamente numa reorganização das instituições e dos conceitos em seus estatutos e projetos arquitetônicos. Com efeito, ao largo da viragem do século XVIII e, principalmente, no século XIX, o Estado que antes apenas se ocupava das almas passa, nesse momento, a se ocupar também com a saúde dos corpos. Nesse novo cenário, a morte tenderá a funcionar como um conceito operatório diante da vida e não como uma noção absoluta. A finitude inverte a dimensão do homem que morre pela doença, para a

¹⁸ Dominique-Octave Mannoni (1899-1989), psicanalista francês.

afirmativa de um homem que pode adoecer porque é mortal, com isso, desloca-se a ideia de salvação das almas e lança-se luz para a ideia de saúde dos corpos.

Essa fundamentação do ato médico como instrumento de funcionalidade política ocorre pelo fato da própria medicina alcançar um estatuto de profissão, sair da condição de conhecimento encerrado às academias e, no real dos avanços médicos e no imaginário de todos, presentificar-se pela noção de um projeto triunfante da medicina sobre as doenças. Agora, no novo modelo clínico, o olhar médico e o exame recaem sobre a doença no corpo que é tratado e não apenas sobre o indivíduo doente, isso se faz por todo um processo de inventariado do organismo doente, o que faz instrumentalizar o próprio conhecimento aí em constituição. O médico deixa de ser um mero constatador das enfermidades e da nosografia já existente e passa a figurar mais como um agente calculista que trabalha norteadado pela ação e associação dos fenômenos sintomáticos que conformarão a totalidade de uma doença e os processos conceituais daí extraídos. O dimensionamento desse modelo linguístico específico oferecerá todas as disposições que fabricarão o campo conceitual da medicina, refletindo nesses conceitos as observações judiciosas de seus protagonistas. No entanto, é o conhecimento anatômico, e não o golpe de vista do médico, que chancelará ao saber clínico sua armadura moderna. Sobre a amplitude dessa obra, Billouet (2003) expõe que a empreitada de Foucault não chega a abarcar, nesse momento, todas as práticas sociais, econômicas, políticas e históricas, bem como as alterações interdiscursivas que estariam a se entrecruzar. Então, o que configura nesse livro é uma arqueologia do olhar médico e não uma arqueologia mais completa e definitiva.

A partir de outro enfoque, em balanço crítico contundente da obra de Foucault, José Guilherme Merquior procura explicitar em que medida o pensador francês utiliza de grande habilidade retórica para apresentar suas análises críticas da racionalidade e do Ocidente moderno. Em *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra* (1985), Merquior argumenta que Foucault é caudatário de uma filosofia, à francesa contemporânea, construída fora de um maior rigor analítico quanto aos temas em que se debruça. “Foi a essa tradição de glamour antes que de rigor filosófico que pertenceu Foucault” (MERQUIOR, 1985, p. 12). O comentador reconhece a preeminência do pensamento “foucauldiano”¹⁹, contudo, permanece ácido em sua crítica. “Seria grosseira injustiça sugerir que toda a filosofia gaulesa do século

¹⁹ Merquior rejeita a nomenclatura “foucaultiana”, para ele, essa é uma distorção da “tribo de seguidores” de Foucault. A expressão correta para designar Foucault seria. “foucauldiana”, segundo Merquior.

XX deriva dessa sedutora prática livre e solta, a que somos tentados a chamar ‘litéro-filosofia’” (MERQUIOR, 1985, p. 12).

No seu entender, após o esgotamento do existencialismo, os jovens filósofos franceses, entre eles Foucault, optaram por uma imaginativa estratégia ao fazerem a filosofia nutrir-se do prestígio das crescentes ciências humanas e da arte e literatura de vanguarda, ao invés de buscarem tornar a prática filosófica mais rigorosa. Destarte, o impacto do pensamento foucauldiano estaria justamente no conteúdo de sua pesquisa, uma análise do saber e do poder diferente do tradicional pensamento revolucionário de esquerda. Para muitos estudiosos, seria ele o pensador que fundiu a filosofia à história. Apoiado na perspectiva histórica para fazer a “história do presente”, Foucault engajara-se em territórios pouco explorados de processos-chave como a loucura, a medicina e os fundamentos conceituais sobre a biologia, a linguística e a economia, todos, pelo viés das práticas sociais que os circundam e os perfazem e, ainda, centrados na crítica ao positivismo. Nesse contexto, segue Merquior, estaria o distanciamento foucauldiano em relação ao humanismo e a aproximação, querendo ele ou não, com o estruturalismo.

Para Foucault, diferentemente do positivismo e do humanismo, ressalta Merquior (1985), seria preciso saber a partir de quais formas de racionalidade e condições históricas o sujeito humano tomou a si mesmo como objeto de possível saber. Nesse conjunto é que Foucault abandona a ideia de um sujeito fundamental ou um narcisismo transcendental para buscar o sujeito que está envolvido em diversos conjuntos de elementos complexos. “Foucault foi o primeiro a reconhecer que tal programa é, com efeito, colossal, talvez de impossível cumprimento” (MERQUIOR, 1985, p. 24). Contudo, o crítico reconhece o mérito de Foucault ao tentar desconstruir a nebulosa ideia de uma razão unitária filiada na ideia metafísica do sujeito transcendental. Esse descentramento antropológico é uma importante condição para que se possa apreender coerentemente a realidade. Sobre as obras de Foucault, especificamente, Merquior (1985) procurou verificar em que medida, ao ser confrontado, seu trabalho se sustentaria enquanto análise robusta e confiável dos objetos a que se lançaram.

Ao avaliar a *História da loucura* (1961), em tom de concessão, Merquior (1985) entende o mérito que essa obra possui ao ampliar a investigação dos pressupostos culturais subjacentes às diversas formas históricas de lidar com esse fenômeno comportamental. Porém, no todo, o comentarista é cético quanto aos procedimentos de manipulação dos dados de pesquisa utilizados por Foucault, em outras palavras, seria muito dizer que Foucault operou uma narrativa completa sobre a loucura.

O problema começa quando Foucault (a) salienta o “diálogo” medieval e renascentista com a loucura, em contraste com a atitude segregadora em relação a ela nos tempos modernos, isto é, racionalistas; (b) insiste em tratar a “idade clássica” – a época da Grande Interação – como sem precedentes na natureza, e não apenas na escala, de sua atitude em relação à demência, dando grande importância à conversão dos leprosários em hospitais mentais e ao surgimento de uma concepção “fisiológica” da loucura como doença; e (c) considera as terapias Tuke-Pinel como métodos novos em folha para enfrentar a doença mental, denunciando seus procedimentos morais como totalmente repressores (MERQUIOR, 1985, p. 36).

Conforme a crítica levantada pelo comentador, não existiriam apenas maus tratos nos hospitais e, ainda, Foucault desprezara as concepções de tratamento da loucura mesmo antes da idade da razão. De modo adverso, consideramos que, tendo em tela os caminhos por ele pretendidos, mesmo avaliando a pouca ênfase às ações benevolentes e as possíveis imprecisões cronológicas, contudo, entendemos que é preciso considerar, antes de qualquer coisa, quando é que esses rudimentos de tratamento e sua forma controversa se tornaram, efetivamente, um saber operante sobre o fenômeno da loucura. Daí está nesse dimensionamento o elo forte que Foucault procurara a fim de salientar como as práticas sociais passaram não apenas a tratar a loucura durante a Idade Clássica, mas a atravessá-la para a obtenção de efeitos sociais precisos.

Nas palavras de Merquior (1985), essa obra contém uma argumentação passional contra aquilo que se pode considerar o humanitarismo do Iluminismo.

A verdade é que os hospícios particulares e os velhos asilos estatais costumavam ser escandalosamente mal-administrados, e que as reformas de pioneiros como Tuke e Pinel, conducentes ao surgimento dos primeiros hospitais como no passado se pensou, representaram atos genuínos de filantropia esclarecida. A acusação de ‘sadismo moralizante’ aplicada por Foucault à infância da psiquiatria é um exemplo de melodrama ideológico (MERQUIOR, 1985, p. 40).

Em nossa apreciação, contudo, estamos diante de um trabalho passível de críticas sim, no entanto, a questão quanto à crítica a ser realizada repousa em saber, a partir de que perspectiva se objetiva argumentar. Devem-se considerar os efeitos de poder que perpassam as ações apresentadas? Se sim, Foucault é cabível. Se não, vale considerar apenas os avanços técnicos e científicos.

Já no exame da história da medicina realizado em *O nascimento da clínica* (1963), Foucault destacou, ao fim do século XVIII e início do XIX, primeiramente, a passagem de uma medicina das espécies (botânico/ambiental) para uma medicina clínica (dos sintomas) do

corpo individualizado. Em segundo momento, Foucault resgatou o limiar do século XIX em que a medicina dos sintomas fora refinada para uma medicina de investigação dos tecidos. Nesse conjunto, o código perceptivo da medicina através do olhar do médico, que antes pairava na anatomia externa do corpo, passa ao interior e às partes viscerais invisíveis da anatomia e da fisiologia para procurar as causas das patologias. “Ao atingir a maioridade, a medicina clínica substituiu a doença pelo corpo doente como objeto de percepção médica, e a saúde pela normalidade como o desiderato da arte de curar” (MERQUIOR, 1985, p. 45). Surgiria, assim, o ideal da normalidade. O comentador entende que em *Doença mental e psicologia* (1954) Foucault aproximou o distúrbio mental da sociedade capitalista, o que foi exponencializado na *História da loucura* (1961) ao dirigir a loucura contra a razão burguesa. Mas na análise mais centrada contida em *O nascimento da clínica* (1963) Foucault teria se aproximado do estruturalismo. Essa obra introduz conceitos espaciais caros ao pensamento estruturalista e traz expressivo relevo para “... a problemática do modo de inserção social dos discursos” (MERQUIOR, 1985, p. 47). E, ainda, Foucault estivera atento em mostrar como uma prática discursiva, como a medicina, se articula com outras práticas sociais exteriores a ela para fundar seu saber sobre um determinado objeto, e o fez sem, com isso, recorrer a uma crítica do tipo marxista.

Na arqueológica das ciências humanas contida em *As palavras e as coisas* (1966), observa Merquior (1985), Foucault questionou como é que os homens ocidentais modernos ordenam os fenômenos? Foi esse o ponto de partida para a empreitada que analisa as fronteiras do modo de pensar de diferentes épocas ou epistemes. “O assunto de seu livro são os códigos culturais fundamentais que impõem ordem à experiência” (MERQUIOR, 1985, p. 50). Na avaliação de Merquior (1985), essa obra é densa e bem escrita, mas seria também uma prosa filosófica demasiado “literária”. Para ele, a tentativa de alcançar os códigos fundamentais que governam cada época fez com que a arqueologia estivesse sempre em articulação com o pensamento estruturalista, apreciasse Foucault ou não. Então, a arqueologia aparece como a história daquilo que organiza a forma de pensamento e define as condições dos objetos que constituem uma episteme.

Como as epistemes são camadas conceituais que sustentam vários campos de saber e que correspondem a diferentes épocas no pensamento ocidental, a análise histórica deve ‘desenterrá-las’ – e daí o modelo arqueológico (MERQUIOR, 1985, p. 50-1).

Por isso, Foucault debruça sobre a vida, o trabalho e a linguagem do homem, todos, entendidos como “empiricidades”, quer dizer, para saber das ciências humanas, Foucault investe sobre o homem como um animal vivo (biológico), produtivo (socioeconômico) e falante (cultural). “A história natural e a biologia, a economia, a gramática e a filologia serão seus campos de caça em *As palavras e as coisas*” (MERQUIOR, 1985, p. 51).

Nessa avaliação, as epistemes foucauldiana estão fundadas em um estrato profundo de inconsciência onde as redes conceituais que formam os produtos de seu campo estão sempre alheias àqueles cujo pensamento é delimitado por suas leis, em outras palavras, os homens que pensam os conceitos não os dirigem, ao contrário, seriam produzidos pelo campo epistêmico ao qual pertencem. Mas esse apontamento não o dirige para a busca de um saber objetivo, sua constatação é para designar o fato de que são as epistemes que oferecem os referenciais que operam sobre os sujeitos e os objetos. “E é a descrição, não a explicação causal, de sua sequência que interessa a Foucault” (MERQUIOR, 1985, p. 55). Ele não estaria interessado nas causas das mudanças epistêmicas, mas na constatação da existência de descontinuidades que resultam em blocos históricos. A partir desse pressuposto, Foucault questionará a linearidade cartesiana que fundamenta os objetos. Merquior (1985) observa que Foucault, nesse momento, focalizara a atenção nas “mutações” entre as epistemes.

O comentador nota também que, para demonstrar esses campos epistêmicos, Foucault apresentou o modo de pensar que definiria cada episteme. “O homem renascentista, para Foucault, pensava em termos de similitudes” (MERQUIOR, 1985, p. 63). Contudo, a partir do século XVII na episteme clássica, não serão mais a *semelhança* e a *analogia* que estabelecerão as identidades dos homens e dos objetos, será através da *análise* e do fundamento da *representação* que as identidades serão propostas. Novamente, estaria no início do século XIX outra virada epistêmica. A modernidade trouxera a noção de homem como a conhecemos. Da passagem da história natural à biologia de Cuvier²⁰ surgira o conceito de vida; da gramática geral à filologia de Bopp²¹ surgira a linguagem e; da mudança da análise das riquezas para a economia política de Ricardo²² aparecera o trabalho. “Assim, a vida, o trabalho e a linguagem deixaram de ser vistos como atributos de uma natureza estável e passaram a ser encarados como domínios com historicidade própria” (MERQUIOR, 1985, p. 74). Porém, o comentador é cético quanto às descontinuidades da arqueologia e avalia ser difícil pensar as rupturas epistêmicas, como quer Foucault. “Logo, não há muito sentido na

²⁰ Jean Leopold Nicolas Frédéric Cuvier (1769-1832), naturalista francês.

²¹ Franz Bopp (1791-1867), linguista alemão.

²² David Ricardo (1772-1823), economista político inglês.

rígida cesura inserida por Foucault entre a episteme clássica e a moderna” (MERQUIOR, 1985, p. 91).

O comentador argumenta que as epistemes seriam monólitos e Foucault não deveria ter insistido na tese de que numa cultura e num dado momento não existe mais que uma episteme para fundamentar todo o saber. Se para Foucault a realidade é “intraepistêmica”, Merquior rebaterá considerando que o projeto da arqueologia das ciências humanas está repleto de anacronismos, hiatos epistêmicos e retornos conceituais dialéticos que desafiam a justeza da descrição foucauldiana, daí é possível pensar em questões “interepistêmicas”. “A física, a matemática e a química realmente parecem desmentir o exagerado cesuralismo de Foucault” (MERQUIOR, 1985, p. 101). Entretanto, de acordo com Foucault, salientamos que seria preciso que uma instância como a matemática, por exemplo, se constituísse como uma estrutura própria de uma dada episteme, para que pudesse ser questionada enquanto produto de um campo epistêmico.

Quanto ao homem, Merquior (1985) comenta que a noção de inconsciente é importante para o pensamento foucauldiano, esteja ela no homem ou na cultura. O argumento de Foucault está centrado na demonstração de que o homem apenas tornou-se reconhecido quando os processos que funcionam no interior da episteme (vida, trabalho e linguagem) puderam emergir. Ou seja, com a mudança da episteme clássica para a moderna mudaram-se as linhas ordenadoras e, graças a essas três novas categorias antropológicas, o homem tornou-se factível. Com efeito, assim como o “nascimento”, a “morte do homem” também advém desses mesmos pressupostos epistêmicos. Para Merquior (1985), se Foucault não é tão desalentador como querem os humanistas, também não exalta um triunfalismo ou algo ainda oculto. Segundo ele, o que Foucault faz, ou melhor, sua saída é mostrar que o exercício do conhecimento não deve voltar-se para a descoberta da verdade sobre os fatos, mas para a interpretação constante dos fatos.

No tocante *A arqueologia do saber* (1969), Merquior (1985) observa que Foucault relativizara o conceito de episteme por “uma multiplicidade de sistemas verticais”. No fundo, tratar-se-ia de uma forma de legitimação do primado do discurso. Essa obra enfatizara que os discursos devem ser compreendidos como práticas sociais entrecruzadas e controladas por saberes e poderes. Ao delimitar o estatuto do enunciado, principalmente pelo que ele não é (proposições lógicas, orações gramaticais ou atos da fala) e menos pelo que é, Foucault “... parece pensar neles como ‘funções’ e não como ‘coisas’; e são também como os ‘eventos’: materiais, porém incorpóreos” (MERQUIOR, 1985, p. 122). Então, a superfície do discurso

somente é possível pelas regularidades dos enunciados que o mantém, destarte, na lógica foucauldiana essa espécie de jogo de regras geradoras de significados sociais funcionaria como arquivos. “Assim, o arquivo, a máquina do significado discursivo, é no fundo um weltspiel, um jogo-do-mundo, um cosmo lúdico que engendra perpetuamente novas interpretações ativas (discursos como práticas) da vida e da sociedade” (MERQUIOR, 1985, p. 126-7). Nesse ínterim, emerge a posição antiobjetivista de Foucault e a aproximação com a genealogia nietzschiana em detrimento ao diálogo com o estruturalismo.

Para Billouet (2003), na publicação de 1966, *As palavras e as coisas*, Foucault verticaliza em sua argumentação crítica. Essa obra é desenvolvida a partir de uma apreensão epistemológica que constitui, mais diretamente, a noção de arqueologia do saber, as interrelações conceituais que descentram a noção de um suposto mundo das representações, o surgimento das ciências humanas e, ainda, a questionada morte do homem. Para o comentador, como fizera nas obras anteriores, Foucault trabalha também dentro de limites específicos de recortes analíticos e de periodizações, mas, dessa vez, o faz no plano do conhecimento sobre o mundo como um todo. Assim como se organizam palavras e coisas, o modo de organização do mundo é feito, somente, tendo em vista os conjuntos possíveis, mas mutáveis, de elementos que possibilitam que a realidade seja apresentada enquanto tal. O que isso quer dizer? Justamente as camadas epistêmicas, Foucault deixa ver rupturas entre diferentes períodos da história; da Renascença para a era Clássica, e dessa, para a Moderna.

Sobre *As palavras e as coisas* (1966), destaca Eribon (1996), parece que Foucault fora mal compreendido, os sartrianos teriam recebido essa obra como um manifesto reacionário que serviria aos interesses burgueses. Simone de Beauvoir²³ entendera que essa “obra de literatura” forneceria álibis à consciência burguesa, para ela existiria apenas sistemas, a história e o homem estariam suprimidos. Contrariamente, Georges Canguilhem²⁴ argumentará que Foucault não “mandara a história passear” como querem afirmar os sartrianos, o que ele faz é propor um programa de inversão sistemática de método. Ou seja, Foucault rompe com os caminhos de continuidade conhecidos pela história e insere novas reflexões a respeito do caráter linear e evolutivo dos acontecimentos.

Ao citar Foucault, Billouet (2003) mostra que o estudo das epistemes visa ao entendimento das distinções e singularidade que compõem cada conjunto histórico. Não se compreende uma época a partir do conto das opiniões (doxologia), mas a partir dos sistemas

²³ Simone de Beauvoir (1908-1986), escritora, filósofa e feminista francesa.

²⁴ Georges Canguilhem (1904-1995), filósofo e epistemólogo francês.

gerais de pensamento que constroem a positividade que viabiliza tais contos. Cada época possui uma ordenação, um conjunto de possíveis históricos delimitados pela estrutura geral da episteme. Então,

... é preciso distinguir a *doxologia*, que reconstitui o jogo das opiniões nas lutas de poder e interesse, e a *arqueologia*, que busca as condições “a partir das quais foi possível pensar em formas coerentes e simultâneas” de saberes aparentemente opostos. Foucault agora distingue dois conceitos que confundia sob o nome de ‘experiência’ – uma estrutura, ou seja, uma rede histórica, e uma aparente liberdade, a escolha contingente, socialmente condicionada, de um possível no quadro. Mas resta compreender a passagem descontínua de uma episteme a outra (BILLOUET, 2003, p. 69).

Apesar de pensada por muitos como um estruturalismo clássico, que espacializa e sistematiza as principais características de uma época em quadros, para Billouet (2003), existe nessa obra não apenas a pura construção de diferentes quadros, mas, mutações, quer dizer, novos emolduramentos a partir de espaços de compartilhamento que, esses sim, consolidam novos e diferentes quadros. Nesses termos, seria compreendida, no final do século XVIII, a passagem da gramática geral para a filologia, da história natural para a biologia e da análise das riquezas para a economia; não como uma ocupando o lugar da outra, mas, sobretudo, pela noção de que esses novos saberes ocuparam espaços ou compartimentos ainda vazios. As rupturas seriam postas pelo escrutínio dos acontecimentos e das mudanças no estatuto de representação, respectivamente, do falar, do classificar e do trocar.

Do enfrentamento entre o mundo empírico e a transcendentalidade das ideias, Foucault explicita que as significações e representações, aí contidas, estão limitadas aos seus conjuntos formativos. Entretanto, as possibilidades das significações e representações sobre um dado objeto giram não apenas em torno da materialidade desse objeto, mas, gravitam ao redor do que se pode especular sobre ele. É esse o tipo de apreensão que permite o deslocando, em cascata, da própria condição humana. Nisso, tem-se que a especificidade das ciências humanas se faz, portanto, menos por seu objeto – o homem –, e mais, através das configurações epistemológicas que tornam possíveis a constituição de tal objeto. Billouet (2003) aponta para o fato de as ciências humanas, em seu estatuto geral, não analisarem o homem enquanto tal ou por sua natureza, mas por fazê-lo pela consideração do que lhe permite saber-se vivo. Para o comentador, mesmo sem os critérios formais das ciências naturais, as ciências humanas pairam sob o mesmo domínio de positividade do saber. Se Foucault é subversivo ao positivismo, o é, não através de um mergulho no humanismo, mas, diferentemente, sua subversão crítica tende a criar uma ruptura com esse.

Essa problematização anuncia a crise da instância sujeito, agora, não mais como o determinante das coisas do mundo enquanto causador, mas como um ser enquanto efeito; Billouet (2003, p. 81) ressalta que “... o homem não é um ser eternamente misterioso: é uma invenção recente – e transitória – como a episteme que o tornou possível”. Daí a crítica ao humanismo e à morte do homem estão desenhadas, ambas, pelos limites não do homem enquanto materialidade e corporeidade, mas pelo pensamento que delimita epistemologicamente sua autoconstrução histórica, no fundo, trata-se de uma experimentação nietzschiana que começa a ser inscrita em seu pensamento.

Gilles Deleuze nos mostra no livro *Foucault* (1991) que a história que nos cerca e nos delimita cumpre a função, não apenas de dizer sobre nossa construção, mas, também, de mostrar aquilo de que estamos a diferir. Então, é um movimento de se deslocar do que salta aos olhos para, em outra medida, buscar o que se constitui abaixo da superfície dos materiais e conceitos já sedimentados. Em outras palavras, o conhecimento dos sujeitos requer um mergulho nos processos históricos de formação das verdades que os funda para, assim, se iluminar e se lançar indagações sobre as práticas já tão impregnadas dos dias de hoje.

Ao comentar sobre a morte do homem, Deleuze afirma que as forças no homem supõem lugares e pontos de aplicação, pensá-las equivale à apreensão de uma investitura e não a composição de uma forma-Homem dada de saída. “Para que a forma-Homem apareça ou se desenhe é preciso que as forças, no homem, entrem em relação com as forças de fora muito especiais” (DELEUZE, 1991, p. 132). Na Idade Clássica, durante o século XVII, as forças no homem, limitadas, são dadas em relação às forças de fora que compõem a forma infinita, potência mais perfeita ou forma-Deus. Já na modernidade do século XIX, o choque de forças no homem se faz em relação às forças exteriores finitas: vida, trabalho e linguagem. São justamente essas forças finitas, vindas de fora, que fraturam as séries, já constantes, e constituem o conjunto que encerra a forma-Homem. Então, quanto à morte do homem, é a abertura até os limites da forma que faz das relações de força a ferramenta que descortina a morte do homem. A distinção de formas, como destacada por Deleuze (1991), consolida a ideia de que enquanto prevaleceu a forma-Deus, no plano do infinito, inexistiu a forma-Homem e que, a emersão dessa última, desvelou, também, a condição para sua própria mortificação. Isso, porque o estatuto da forma-Homem é atravessado pelos modos transitórios de organização da vida, da dispersão da linguagem e da disparidade dos modos de produção.

Em 1969, na sequência do escrito de 1966, *A arqueologia do saber* é, segundo Machado (1999), uma leitura que, além de adensar as fundamentações teóricas, cumpre a

importante função de repensar as possíveis imprecisões e aperfeiçoar os princípios analíticos até então formulados. Nessa obra, Foucault também trabalha de forma consistente os aspectos que envolvem a constituição dos discursos. Como aponta Billouet (2003), trata-se de uma obra que distingue três tipos de história das ciências: primeiro, uma análise *recorrential*, que faz referência ao quadro de uma ciência formalizada; segundo, uma análise *epistemológica*, descritora dos obstáculos impostos à constituição de uma ciência e; em terceiro, uma história *arqueológica*, que analisa o campo das epistemes, ou seja, o que Foucault fizera em *As palavras e as coisas* (1966).

Nessa compreensão, a pesquisa arqueológica funciona no sentido de apreender o conhecimento da ciência em relação à composição das forças existentes em quaisquer processos históricos. Assim, o processo arqueológico não descreve disciplinas em si, mas sim limiares, sejam eles de *positividade*, dado pela individualização de uma prática discursiva; de *epistemologização*, quando normas são compostas implicitamente pelos enunciados sobre o saber; de *cientificidade*, quando imperam os critérios formais na construção das proposições; e, por fim, de *formalização*, quando os axiomas são definidos pelo discurso científico.

Para Billouet (2003), a arqueologia do saber se realiza de modo a apreender as dispersões que tornam possível a individualização de um dado discurso. Bom, se Foucault deseja decifrar os discursos, seu ponto analítico de imersão se improvisa dentro do jogo das possíveis relações que constituem um princípio de determinação que permite ou exclui a fundação desse mesmo discurso. E isso, como já fora levantado, não se busca no sujeito, mas nas práticas discursivas que são as formadoras sistemáticas de seus próprios objetos.

Os discursos são *mais* do que signos. Assim como nem as palavras nem as coisas permitem definir a formação discursiva, a enunciação não pode remeter a uma subjetividade, seja ela transcendental, social ou psicológica. O pré-conceitual não é subjetivo. O *pré-conceitual* é ‘no nível mais superficial (no nível dos discursos), o conjunto das regras que se encontram aí efetivamente aplicadas’ (BILLOUET, 2003, p. 110).

Em sua lógica de funcionamento, porém, não está uma arqueologia que procura, de modo neutro, as regras de formação dos possíveis enunciados. Ao contrário, trata-se de uma escavação que trabalha em um ambiente mais gasoso, que quer questionar os enunciados a partir das singularidades que possibilitam sua efetiva formação, ou melhor, a sua existência e não a sua estrutura. Então, essa busca arqueológica não mira um suposto sentido já construído e trabalhado dentro de palavras, técnicas e instituições, ela envolve uma problematização que opera no nível dos contextos, séries, lutas, procedimentos, apropriações e multiplicações sem

neutralidades que orbitam os enunciados. “Portanto, a análise enunciativa ocorre sem referência a uma ‘subjetividade fundadora’” (BILLOUET, 2003, p. 111). Ou seja, seguindo o comentário de Billouet, a análise dos enunciados é uma refutação de qualquer aparelho unitário que dê conta do todo de uma discursividade. Foucault recusa um sistema dado por leitura/traço/decifração/memória para a construção do discurso, em contrapartida, ele prefere articular princípios de *permanência*, *aditividade* e *recorrência* que, mesmo contendo características de dependências, sugerem um campo mais plausível para se pensar a composição dos enunciados.

Como lembra Billouet (2003), a formação do discurso se faz pelo agrupamento de enunciados onde, cada qual requer um referencial, uma posição de sujeito, um campo associado e uma materialidade. Todas as direções de análise das formações discursivas têm como alvo a formação dos objetos, das posições subjetivas, dos conceitos e das escolhas estratégicas. Então, a arqueologia se processa no ambiente de cruzamentos e interposições sem uma fixidez imediata, o que lhe confere dizer que as formulações dos princípios gerais não são dadas por uma inauguração ou uma lógica fundante. Através da descrição arqueológica é que se torna cabível a inferência sobre o eixo das forças que desenham ou não as práticas discursivas.

Portanto, a arqueologia não toma por modelo nem um esquema puramente lógico de simultaneidades, nem a sucessão linear de acontecimentos, mas tenta mostrar o entrecruzamento de relações necessariamente sucessivas e outras que não o são (BILLOUET, 2003, p. 116).

Ainda, quanto à empreitada arqueológica, Deleuze (1991) indaga sobre quais procedimentos conformam os objetos e lhes imprimem diferenciações e lógicas de verdadeiro-falso. Na linguagem deleuziana, o que determina o dentro e o fora? Como os discursos, modelados em sujeito, objeto e conceitos definem as condições de uma dada existência e em que jogos ou sucessão, de fato, as regras se amalgamam para fazer com que determinados enunciados existam e outros não? Enfim, que multiplicidades, condicionantes e regularidades possibilitam a existência de determinados saberes? É necessário entender que a materialidade das existências é produzida em suas instâncias consciente e inconsciente, através das diversas modalidades de signos anônimos, das variações de exercício dos enunciados, bem como, através das regras históricas e das práticas postas por poder e por saber que delimitam o *corpus* de uma determinada época.

Ao questionar as linhas que delimitariam as formações discursivas, segundo Deleuze (1991), a resposta parece vir não de uma metodologia axiomática ou estrutural, mas, de outro lugar, do entendimento de um método serial, da exposição de uma série a partir de um ponto singular e do prolongamento até uma nova seriação que forme um adendo em outra direção e outra, sucessivamente, até uma diferenciação para novos espaços, novos vetores e derivações, em uma palavra, um corte. Mas não em um golpe, e sim através de lutas, deslocamentos, reativações às novas regras, “... a construção de séries dentro de multiplicidades determináveis torna impossível toda a exposição de seqüências em favor de uma história, tal como imaginam os filósofos, para a glória de um sujeito” (DELEUZE, 1991, p. 31). Essa busca pelas séries se faz menos em um desenrolar dos fenômenos e dos enunciados em dimensões horizontais ou verticais, e mais, através da ultrapassagem diagonal, distributiva em pontos, tijolos, blocos ou figuras. Todas essas evocações geométricas e espacializadas sugeridas por Deleuze têm por objetivo a marcação dos limites quanto à tentativa de se rastrear uma possível linha que conduza a transcendência do sujeito, bem como dos objetos.

A análise deleuziana sobre a tarefa, em Foucault, do “pensar de outra forma” assinala que esse exercício pensante atua sobre os estratos e suas repartições – camadas sedimentares, formadas historicamente, de coisas e palavras – criadas dentro de uma época, entre enunciados e visibilidades.

Se os enunciados do século XVIII inscreveram a loucura como grau extremo da desrazão (conceito-chave), o asilo ou internamento insere-a num conjunto que une os loucos, aos vagabundos, aos pobres, aos ociosos, a todas as espécies de depravados: há aí uma “evidência”, percepção histórica ou sensibilidade, tanto quanto um regime discursivo. E mais tarde, em outras condições, será a prisão como nova forma de ver e de fazer ver o crime, e a delinquência como nova maneira de dizer. Maneira de dizer e forma de ver, discursividades e evidências, cada estrato é feito de uma combinação de duas, de um estrato a outro, há variação de ambas e de sua combinação (DELEUZE, 1991, p. 58).

Ainda no comentário de Deleuze (1991), assim, Foucault demonstra como a determinação dos enunciados e dos visíveis é mais extensa que as próprias mentalidades e comportamentos, daí ventiladas. Entre o óbvio e o improvável, é preciso depurar para desmembrar as ações materiais dos regimes que circunscrevem e iluminam os objetos. O que isso significa? Pois bem, entre enunciados e visibilidades pode-se compreender que existe uma exata medida capaz de revelar, por exemplo, que o hospital geral do século XVII, enquanto lugar de visibilidade ou forma de conteúdo, não tinha absolutamente sua origem na

medicina, mas na prática de polícia; e que a medicina, enquanto forma de expressão agenciadora de produção para os enunciados da desrazão, por sua vez, desdobrava seu regime discursivo em ações extramuros com relação ao hospital.

De acordo com Deleuze (1991), os enunciados formam fissuras nas palavras, nas frases e proposições e se apropriam de seus corpos, inscrevendo novas figurações e inventando procedimentos. Já as visibilidades são formas de luminosidades criadas pela esfera enunciativa, que se presentificam no instante do real palpável, pelo feixe de luz remetido aos objetos, que em sua cadeia de consequências, via de regra, descentra o lugar do sujeito, desconstruindo o que, dentro de um projeto humanista, seria uma fabulação da autoria do homem, em outras palavras, como um lugar de visibilidade o sujeito é menos causa e mais efeito.

Para Deleuze (1991, p. 62) “é preciso extrair das palavras e da língua os enunciados correspondentes a cada estrato e a seus limiões, mas também extrair das coisas e da vista as possibilidades, as ‘evidências’ próprias a cada estrato”. Uma tarefa ou atividade manipulada que parte sempre de um *corpus* determinado e delimitado no tempo e no espaço, ou melhor, que não possua atributos de infinitude e que pretenda mapear as regularidades emitidas em um dado recorte. Nesse sentido, completa Deleuze (1991), é o saber o delimitador do campo discursivo que formata e traz à luz determinadas práticas humanas, então, ele é o caráter determinante para a existência dos produtos sociais e, no geral, essas produções ocorrem por agenciamentos práticos de enunciados e de visibilidades, que se fazem funcionar como um dispositivo.

Assim, desenrola-se uma espécie de novelo e inicia-se a fabricação de outro emaranhado. Seguindo na linguagem bem deleuziana, é no cruzamento de diferentes linhas em diferentes naturezas que darão por saber o que, em si, é o dispositivo que faz funcionar o encadeamento entre o enunciado e o visível. Posto isso, o que é e como funciona um dispositivo? Deleuze (1990) destaca que seu funcionamento é realizado, não como algo que abarca os próprios sistemas homogêneos – o objeto, o sujeito ou a linguagem –, mas como formas que instauram desequilíbrios, bifurcações, vetores e tensões das formulações possibilitadas pelas relações de forças. Dispositivos são como regimes ou instâncias sem contornos definitivos, como ressalta o comentador, são produzidos e reproduzidos por abalos sísmicos e crises, por fraturas nas linhas de sedimentação que os envolvem, são conferidos por atravessamentos de cima e de baixo por diferentes linhas de forças. Em seu constructo,

são capazes de perfazer curvaturas e certas mudanças de orientação entre o que está enraizado e o que ainda é virtual.

Mas o que procede para que essas curvaturas ganhem projeção? Ao problematizar a noção de verdade em Foucault, Deleuze (1991) enfatiza que há “jogos de verdade”; práticas de ver e práticas de dizer, em disjunções e conjunções, operam-se procedimentos táticos que constituem o processo dos sistemas tornados “verdadeiros”. Arranjos esses que se fazem não apenas por meio de encadeamentos e isomorfismos entre o enunciado e o visível, mas por reencadeamentos entre suas rupturas e interstícios. No entrecruzamento do falar e do ver em suas relações de forças, existe uma dupla luta de insinuação que se compõe dentro de um mesmo estrato e, ainda, de um estrato em direção a outro. “O enunciado tem primazia graças à espontaneidade de sua condição (linguagem), que lhe dá uma forma determinante. O visível, por sua vez, graças à receptividade da sua (luz), tem apenas a forma de determinável” (DELEUZE, 1991, p. 76).

O comentário de Deleuze (1991) sobre a mudança de concepção para o estatuto do que é o homem, em Foucault, nos mostra que, para que o homem moderno aparecesse como um composto específico, todo um choque de forças precisou ser captado em novas operações. Essas novas forças, apresentadas em *As palavras e as coisas* (1966), foram a vida, o trabalho e a linguagem. De modo que a vida constituiu-se em uma organização, o trabalho em uma produção e a linguagem em uma filiação. De acordo com o comentador, essas empiricidades são forças, não propriamente dos homens, mas que, em contato com estes, os situam no plano da finitude e o presenteiam com uma história. Assim, tornou-se possível uma nova composição de forças que suscitou a noção de um homem descolado de seu Deus. Com efeito, são por esses novos regimes de luzes e discursividades que se tem arquitetada a inquieta morte do homem.

Em outra avaliação sobre a arqueologia foucaultiana, Hubert Dreyfus e Paul Rabinow escrevem em *Michel Foucault: uma trajetória filosófica* (para além do estruturalismo e da hermenêutica) (1995) que é preciso pensar em que medida ocorre um fracasso metodológico no projeto da arqueologia. Para eles, Foucault não foi um estruturalista ou pós-estruturalista, no entanto, é importante confrontar as posições assumidas durante a arqueologia para se verificar, de que modo, essas categorias de análise compartilham pressupostos. Para os comentadores, o projeto arqueológico fracassa por dois motivos.

Em primeiro lugar, o poder causal conferido às regras que governam os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de

influência que as instituições sociais têm – uma influência que tem estado sempre no centro das preocupações de Foucault. Em segundo lugar, na medida em que ele considera a arqueologia como um fim em si mesmo, ele exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às suas preocupações sociais (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. XXI).

As práticas discursivas apresentadas nos moldes da arqueologia, sem uma significação prévia, possuem um caráter de regulação, transformação e exterioridade em relação aos sujeitos e objetos. Dreyfus e Rabinow (1995) comentam que essa condição faz com que sujeito e objeto se tornem elementos dotados de significado apenas quando iluminados pelas práticas discursivas. Então, como isso ocorre se determinadas práticas dos discursos que são “... consideradas acontecimentos sem significado num espaço de exterioridade puramente lógico, formam e regulam os locutores e os enunciados, os sujeitos e os objetos de discurso considerados com significado?” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 89). Está aí um impasse que necessita ser manejado, Foucault o faz afirmando que esses sistemas de formação do significado não são tomados puramente do exterior, na pureza das práticas discursivas, e nem ao contrário, não advêm do interior do pensamento humano. São regularidades transcritas entre um e outro, na superfície do discurso, entre o que se fala e a formação discursiva em que se vive. São regras não prescritivas que sistematizam os fenômenos. Para os comentadores, trata-se de uma explicação de difícil articulação.

A dificuldade de Foucault deve-se, em parte, ao fato de que ele está certamente convencido de que os princípios produtores e rarefeitos que ele descobriu não são meramente descritivos, apesar de reconhecer que seu modo de operar não pode ser descrito pelas leis objetivas nem pelas regras subjetivas (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 92).

Foucault modificara as leis de causalidade objetiva, as regras subjetivas e o estatuto do significado. Por vez, argumentam Dreyfus e Rabinow (1995), se não o é de fato, restaria o entendimento de que a arqueologia estaria como que uma versão modificada do estruturalismo, por mais que Foucault recusasse essa aproximação. Em comum à alternativa estruturalista está o fato da exigência de um nível formal de explicação que não escapa à física e à intencionalidade. “As regras formais definem as possíveis permutações dos objetos, ações ou algo mais, e estas regras, juntamente com as condições materiais, sociais e psicológicas circundantes, descrevem os fenômenos” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 92). Contudo, o *a priori* histórico que Foucault empreende para sua pesquisa faz com que esses possíveis pontos de aproximação entre arqueologia e estruturalismo não os tornem sinônimos.

Ainda, esse modo de pensar a história em descontinuidades e sem resgate das origens profundas fará com que a arqueologia não funcione como a fenomenologia.

Na análise de Dreyfus e Rabinow (1995), se a arqueologia, por um lado, abandona as “totalidades significantes”, por outro, ao apoiar-se em “sistemas de dispersão”, estaciona igualmente no mesmo problema: troca a busca da compreensão das regras universais e transcendentais pela busca das regras de transformação dos discursos, mudam-se as peças, mas a estrutura permanece a mesma. A arqueologia acaba por reconhecer que sua tarefa é infundável. Seu sistema só funciona porque o arqueólogo não consegue apreendê-lo na totalidade. Daí existe em sua prática um constante prometido e uma constante postergação.

Dreyfus e Rabinow (1995) destacam que a pesquisa arqueológica estaria à parte dos significados sérios e das exigências de verdade das ciências. Para eles, ao estudar as ciências do homem, Foucault em um movimento de ruptura com a concepção mais tradicional de verdade, interessou-se menos por saber se o discurso das ciências humanas é verdadeiro e mais por tratar de tudo aquilo que é referido pelas ciências humanas como um “discurso-objeto”. Além das regularidades, as práticas discursivas são dotadas do poder de formar objetos e sujeitos.

Suas descrições detalhadas do estudo sobre o trabalho, a linguagem e a vida são extremamente convincentes no sentido de haver relações complexas e regulares entre as práticas discursivas e aquilo que consideramos como objetos, sujeitos etc. (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 94).

Para eles, Foucault estaria comprometido, por demais, com a noção de que as práticas discursivas são autônomas. Esse entendimento o impediria de procurar qualquer poder regulador ou governante dessas práticas. Se a verdade é uma coisa séria, Foucault estaria abandonando toda a seriedade. De fato, a busca por descrições puras do discurso cimentaria um problema para o arqueólogo. Quer dizer, como capturar significados, tarefa improvável, estando mergulhado nas teias que o conformam? “Mas, então, se o arqueólogo fala de fora de qualquer horizonte de inteligibilidade, como pode seu discurso ter algum sentido?” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 96). Estaria ele estagnado em seu pensamento? Seria a soma desses impasses que fizera Foucault afastar-se do projeto arqueológico? De qualquer maneira, a necessidade de uma aplicação empírica o fizera rever suas posições. É nesse ínterim que a análise do discurso ganhará aplicabilidade para ser inquirida pelas lentes não apenas do saber, mas do poder. Então, é nesse limite que a arqueologia será ultrapassada por um novo método. Assim, no método genealógico, Foucault buscará compreender o humano

não por um quadro geral. A genealogia procurará explicações no interior da linguagem, da história e das práticas cotidianas recortadas pelas relações de poder.

Portanto, como acompanharemos na sequência desse estudo, será na genealogia de Nietzsche²⁵ o ponto de partida no qual Foucault encontrará suporte teórico para desenvolver um método que possibilite a tematização da relação entre saber, verdade e poder emergidos na constituição das instituições, das práticas sociais e dos sujeitos. Para Dreyfus e Rabinow (1995), Foucault não abandonara o método arqueológico.

Foucault abandona somente a tentativa de elaborar uma teoria das regras que governam os sistemas de práticas discursivas. Como uma técnica, a arqueologia serve para isolar discursos-objetos, ela serve para distanciar e desfamiliarizar os discursos sérios das ciências humanas. Isto, por sua vez, permite a Foucault levantar as questões genealógicas. Como são estes discursos utilizados? Que papel eles representam na sociedade? (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. XXI).

O método arqueológico será dissolvido e, sob o aspecto objetivo de uma “análise interpretativa”, conforme destacam Dreyfus e Rabinow (1995), Foucault realizará a genealogia do poder, da verdade e do corpo do homem na modernidade. No fundo, segundo eles, o que ocorre na pesquisa foucaultiana é uma inversão, da teoria à prática, no estudo das ciências do homem. Se o arqueólogo pretendia isenção, o genealogista estará, ao contrário, completamente ciente de sua condição de envolvimento nas práticas que investiga. Na percepção de ambos, “Foucault agora pensa a inteligibilidade das ciências humanas como parte de um conjunto maior de práticas organizadas e organizadoras, em cuja expansão as ciências humanas desempenham um papel crucial” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 115).

Então, a genealogia será marcada como um método de “deciframento” das práticas investigadas. A pesquisa genealógica apontará para as condições que possibilitam as anomalias mundanas onde as ciências sociais podem negociar seus recursos e prosperar. Sobre as ciências sociais, eles comentam que é em sua própria lógica de funcionamento que elas podem se desenvolver e especializar.

Foucault introduz a genealogia como um método de diagnosticar e compreender o significado das práticas sociais a partir de seu próprio interior... Utilizando esse método, a teoria não apenas está subordinada à prática, mas também é mostrada como um dos componentes essenciais

²⁵ Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão.

através dos quais as práticas sociais operam (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 115).

Nessa perspectiva, então, Foucault poderá redirecionar sua pesquisa para demonstrar como as práticas constroem as teorias e, ainda, escrutinar, no âmbito das relações de poder, o conjunto das práticas históricas produtoras e governantes dos sujeitos, emolduradas sob a nomenclatura do biopoder. Analisaremos no capítulo seguinte como Foucault pensará a constituição dos sujeitos a partir da noção de poder e das relações de forças que são exercidas sobre os corpos dos indivíduos e das populações. Verifica-se que no cerne dessa preocupação está o homem moderno e a construção subjetiva que nossa cultura nomeia como vida.

3 A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM MODERNO À LUZ DA GENEALOGIA DO PODER.

*A ordem do discurso*²⁶ (2001a) é a transcrição da aula inaugural realizada por Foucault em 02 de dezembro de 1970 por ocasião de assumir a cátedra *História dos sistemas de pensamento*²⁷ no *Collège de France*. Parece que, de algum modo, o período arqueológico antecipa, principalmente em seus últimos textos, a fase seguinte do pensamento foucaultiano. Se, anteriormente, a análise versava sobre as possibilidades das práticas discursivas, doravante, alia-se a ela o questionamento sobre as práticas de poderes que permeiam os discursos e seus enunciados, daí, muitos comentadores nomearem esse período de transição como arqueogenealógico. Assim, como o enunciado, os balizamentos sobre as questões de poderes serão tomadas como unidade de análise para a crítica do pensador. Quer dizer, Foucault faz encarnar, circularmente, a intrincada relação de saber-poder. Entre as instâncias do desejo e as forças da instituição, essa aula demonstra o lugar de onde seu pensamento fala e qual caminho “arriscado” pretende seguir. Ela trata, sobretudo, de uma abordagem dos princípios, dos procedimentos e da metodologia que empreenderá.

Existem, sobre os discursos, procedimentos exteriores e interiores de controle e delimitação, além de sua própria sujeição por determinadas imposições de regras. Cria-se neles uma abundância de arranjos de poderes que governam os sujeitos a partir de ciclos hegemônicos de pensamento. A hipótese apresentada é que

... em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2001a, p. 8-9).

É com esse dimensionamento que Foucault (2001a) entende a existência de interdições sobre os discursos, nem tudo pode ser dito, pois, são eles mesmos, fonte de ligação entre desejos e poderes, essas interdições seriam facilmente observáveis nas regiões discursivas – que geram práticas perigosas – da sexualidade e da política, por exemplo. O funcionamento das práticas discursivas obedece a princípios que são de separação e rejeição, assim como

²⁶ No original: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970* (1971).

²⁷ Essa cadeira era denominada, até 1969, “*História do pensamento filosófico*” e fora ministrada por Jean Hyppolite até a ocasião de sua morte.

ocorrera com a loucura na Era Clássica, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2001a, p. 10). Também, são dados por sistemas de exclusão que designam o verdadeiro e o falso e gera uma suposta pedagogia da “vontade de saber”. Com efeito, o discurso verdadeiro é aquele proferido por quem de direito, dentro dos rituais, detém a palavra da justiça e da profetização. Em suma, essas interdições sobre os discursos nos apresentam níveis de controle sobre certas palavras proibidas, classificação e segregação sobre grupos ou populações específicas e batalha para a imposição de certos regimes de veridicção. São sistemas regidos, de certa maneira, do exterior e apoiadas por mecanismos institucionais como, por exemplo, a teoria do direito, a sociologia, a psicologia, a medicina, a religião ou o Estado. Diante do mascaramento dessas verdades discursivas, Foucault, ao contrário, quer descobrir genealogicamente o que é perpassado pelo que se pronuncia, enfim, as práticas de poder aí imbricadas.

Além dos procedimentos exteriores de controle do discurso, a interdição, a separação/rejeição e a vontade de saber, existem procedimentos que atuam internamente ao discurso, em outras palavras, “procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição, como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso” (FOUCAULT, 2001a, p. 21). Esses procedimentos atuam sobre o comentário, o princípio de autoria e as disciplinas. Por ser pronunciado em desnivelamentos sociais nas práticas cotidianas, o discurso carece de um nivelamento que é dado, justamente, pela função do comentário ao adequar o texto ou a fala às necessidades operacionais para a manutenção de certas linhas ou atitudes que o discurso em questão deseja manter ou dirigir. Assim, “o comentário o acaso do discurso pelo jogo de *identidade* que teria a forma da *repetição* e do *mesmo*” (FOUCAULT, 2001a, p. 29). Então, deriva dessa certa busca por “estabilização”, alguma medida de controle sobre o plano coletivo. Já o princípio da autoria, como controle interno, é possível pela intervenção no plano da individualidade que orienta e torna rarefeito o discurso de cada sujeito, de sorte que “o princípio do autor limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*” (FOUCAULT, 2001a, p. 29). Complementando o plano do comentário, cada autor agrupará em sua obra aquilo que é do discurso de seu campo epistemológico. Esses dois princípios serão condensados e opostos por um terceiro, o das disciplinas, que estatuirão as regras do discurso em uma empreitada pelo controle dos sujeitos, objetos e seus conceitos. Para Foucault (2001a), as disciplinas formam, em relação ao autor,

um sistema em anonimato e, em relação ao comentário, um conjunto daquilo que é requerido para a construção dos enunciados.

A partir do cenário de controles discursivos externos e internos, Foucault apresenta como são impostas as regras aos sujeitos dos discursos. Na verdade, sujeição do discurso pelos mecanismos do ritual, das doutrinas e da apropriação social do discurso. Os rituais definem os gestos que qualificam os possuidores de determinada fala.

Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, os políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos (Foucault, 2001a, p. 39).

A doutrina unifica a difusão do discurso em um só chamamento de difusão para que se reconheça a verdade e a aceitação de suas regras, sua empreitada é potencializada diante da limitação de uma sociedade do discurso que conserva e reproduzir suas regularidades discursivas, dito de modo diferente, a doutrina vale como um sinal de pertença que conecta os indivíduos a certo tipo enunciativo e lhes proíbe os demais. “A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam o discurso e dos discursos ao grupo, ao menos virtual dos indivíduos que falam” (FOUCAULT, 2001a, p. 43). Por fim, a apropriação social dos discursos ofertada, nomeadamente, pela educação que dispõe dos mecanismos precisos para divulgação, fixação e legitimação dos discursos. “Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo” (FOUCAULT, 2001a, p. 44).

Em linhas críticas, Foucault (2001a) se questiona sobre como o Ocidente moderno se valeu do cuidado para que o discurso tomasse um lugar indefinido e pouco tangível entre o pensamento e a palavra. A essa altura é sabido que o discurso busca regular e ordenar os acontecimentos e atores da realidade, contudo, a crítica posta em questão deve pensar o tema do sujeito entre o singular e o universal. Deve, então, escrutinar o domínio dos signos visíveis (as palavras) e os efeitos de sentido (os pensamentos) dos discursos produzidos para localizar, entre as pretensas origens, singularidades e totalidades que os povoam, sua materialidade e suas sinceras condições, aplicações e efeitos. Foucault ressalta que é preciso “... questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (FOUCAULT, 2001a, p. 51).

Para tanto, introduz-se quatro princípios de método ou reguladores de sua análise: a inversão, a descontinuidade, a especificidade e a exterioridade. São princípios que, *grosso*

modo, encetam o caminho a ser traçado pelo método genealógico. A inversão, primeira precaução, deve reconhecer o jogo negativo de um recorte discursivo e sua possibilidade de rarefação. A descontinuidade deve promover rupturas na imagem linear dos discursos, fazendo com que sejam inquiridos como práticas descontínuas. O princípio da especificidade não deve reter o discurso como um dado prévio. “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso” (FOUCAULT, 2001a, p. 53). O quarto princípio, a exterioridade, vale como precaução para não se passar aos supostos não ditos internos do discurso, mas ao seu exterior, às condições exteriores que o possibilitam.

A análise, como quer Foucault, priorizará o acaso, o descontínuo e a materialidade que atravessam o discurso, em suma, sua investigação é a declaração do lugar de um conjunto crítico, de pensamento-luta como ato político e da genealogia que principia a interrogação de como se dão as séries plurais dos discursos, qual a sua norma e em que condições eles existem na forma da loucura, da medicina, das ciências humanas, dos sistemas penais e do direito, do criminoso, do aparato econômico e do Estado, da sexualidade, da perversão sexual, das consciências, em uma palavra, dos sujeitos. Enfim, como se realizam as “escolhas das verdades”²⁸ no interior do mundo ao qual conhecemos?

Os primeiros cursos na cadeira do *Collège de France* sequenciam o projeto maior de investigar a história do nascimento das ciências que envolvem o homem. Contudo, já em *O poder psiquiátrico*²⁹ (2006), curso de 1973-74, sua ferramenta de análise afasta-se das questões do saber para aproximar-se de uma analítica centrada no poder. Foucault retoma o tema da loucura e busca compreender como surge uma psiquiatria que confisca o corpo e a alma dos sujeitos alienados. Esse é o propósito maior de um “aparelho tecnológico de poder”

²⁸ É através desse mesmo levante que Foucault situará o tema de seu primeiro curso no *Collège de France*. A *vontade de saber*, curso de 1970-71, trabalha a distinção entre *vontade de saber* e *vontade de verdade*. A primeira é dada pelas práticas múltiplas e descontínuas dos discursos e é analisada por um método arqueogenealógico. Sua expressão pode ser concebida como a luta nietzschiana pelo conhecimento em que a verdade possui uma dimensão apenas de efeito a partir dessa luta. As práticas discursivas não são pura e simplesmente modos de fabricação de discursos. É preciso não se distanciar do entendimento de que elas ganham corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão, em formas pedagógicas, que ao mesmo tempo as impõem e as mantêm. Quanto à segunda, diferentemente da vontade de saber, remete ao sujeito do conhecimento, histórico e transcendental, que quer buscar a verdade em práticas ocultas e de caráter originário, existe como uma busca aristotélica de uma vontade de conhecimento sobre os sujeitos e tem nas disciplinas positivistas o exemplo cabal de sua forma. Nesse curso, Foucault analisa também como o saber da justiça é produzido para distribuir e ordenar o mundo, através de uma espécie de valoração purificadora. (FOUCAULT, 1997a).

²⁹ No original: *Le pouvoir psychiatrique* (2003).

que atua de maneira estratégica, disciplinar, múltipla e dispersa, dando à psiquiatria um estatuto de soberania sobre a vida dos loucos e daqueles que os avizinha.

O diagnóstico desse momento é, em alguma medida, uma continuidade dos estudos tratados, outrora, na *História da loucura* (1961), uma vez que interpela sobre as formas de como a vida do louco fora tomada como objeto central para a constituição e estruturação de todo um campo de saber. Mas, em outra medida, é descontinuidade. Se anteriormente Michel Foucault assinalava sua investida para o fundo constitutivo da própria loucura, doravante, o que se pretende é analisar a forma como as disposições de forças assimétricas, as lutas e dominações produzem, em efeito, um discurso científico que se diz verdadeiro sobre o louco e sua loucura. Em outras palavras, existe um deslocamento do estudo que, antes, caminhava da análise da representação “profunda” sobre a loucura – do Renascimento (séculos XV e XVI) ao Mundo moderno (XIX-XX), passando pela Era Clássica (XVII-XVIII) – que culminou na alavancada da prática de internamento dos loucos nos séculos XVII-XVIII; para, agora, em uma analítica do poder, vasculhar o terreno de superfície, e não menos importante, das práticas e enfrentamentos reais que fazem emergir os discursos que determinam o poder psiquiátrico como saber médico teórico e profissional.

Esse curso trata-se, concentradamente, de um estudo genealógico sobre a prática psiquiátrica que quer entender, então, como se instauraram o saber e a instituição psiquiátrica, no início do século XIX, a partir de todo um jogo de forças e verdades lapidadas, principalmente, no século precedente, e que só foram possíveis pela empreitada do poder nos hospitais concebidos como máquinas de curar, nos asilos e nas práticas que remetem ao tratamento, ou seja, à captura e à sujeição dos loucos dentro e fora dessas instituições. Entretanto, tudo isso, através de uma noção de poder que não requer pensarmos em termos de uma simples “violência”, ao contrário, cabe apontar para como operou, de forma extramuros, uma produtividade sobre todas as instituições possíveis, materiais ou não – asilos, hospitais, indivíduos, família, doentes, médicos, enfim, sobre todo o corpo físico e de pensamento da sociedade – na Europa, em especial a França, da viragem do século XVIII para o XIX.

Analisemos agora os passos percorridos em tal empreendimento. Como o corpo e a consciência dos sujeitos, ditos loucos, são capturados pela psiquiatria e por suas formas consequentes, a neuropatologia, a doença dos nervos e a psicanálise? Foucault (2006, p. 393), mesmo, ressalta que existe uma “... certa captura da atitude do sujeito, da consciência, da vontade do sujeito no próprio interior do seu corpo”. Quer dizer, a “... diferença clínica de desempenhos entre diferentes níveis de comportamento, permite a análise clínica do indivíduo

no próprio nível da sua intenção...”. Bom, esse é um apontamento que só foi possível após uma série de injunções e atravessamentos que buscaram controlar as condutas, instaurar obrigações de uma ortopedia moral e de obediência, corrigir as errâncias como um todo, para depois, normalizar e patologizar, em níveis múltiplos, a diferença que marca um louco de um não-louco.

A loucura³⁰ passa a ser analisada como estanque ao mundo real, como efeito de tal medida, o louco se tornará destituído socialmente de sua condição existencial, estará fora da realidade. Não de maneira deliberada, porém, de saída, sub-repticiamente o que se viu acontecer a partir da metade do século XVIII foi o pareamento entre o asilo e um dispositivo de disciplina. Esse espaço institucional foi colonizado por um poder disciplinar anônimo e microfísico que registrou, ordenou, organizou, distribuiu e esquadrinhou todos os movimentos da loucura de modo a regular, estrategicamente, a dissimetria que existia entre a verdade trazida pelo doente e a medida de realidade pretendida pelo médico.

Se existia, inicialmente, uma prática “protopsiquiátrica” que buscava adequar a realidade do mundo à cena do indivíduo delirante para dissolver o erro da razão, em outra medida, a prática de internamento, o disciplinamento do asilo e a escalada da intervenção médica, trouxeram à tona, inversamente, a necessidade de se deduzir a loucura à realidade de um mundo potencializado por uma verdade-conhecimento (científica e demonstrável) que supõe a existência de uma verdade universal em toda parte o tempo todo e não, ao contrário, uma verdade-acontecimento (local e transitória) realizada no fenômeno, em si, do ato enlouquecido. Esse movimento desloca a questão da verdade da vida de cada louco para uma posição subalterna em face de uma noção de realidade da loucura, pronta e acabada, que se quer, a partir de agora, apenas para demonstrar seu estatuto. Está arado o terreno para o avanço da prática psiquiátrica propriamente dita.

De modo simultâneo, opera-se uma redução e supressão da existência do indivíduo e da onipotência de sua loucura, uma reutilização da linguagem para ensinar e ordenar seu desejo, um arranjo para a criação de necessidades que orientassem o louco em função do mundo real a partir de uma política de carências, e ainda, se fez com que o louco confessasse e atestasse sua loucura diante do saber médico. Daí, querer sair da loucura é afirmar o poder psiquiátrico, ou seja, o que se tem é luta e vitória sobre o louco dentro de um modelo disciplinar de vigília panóptica de tempo e espaço que descaracteriza e individualiza os sujeitos asilados. Nesse contexto, a própria figura do médico/psiquiatra, por meio de seu

³⁰ Até o século XVIII a loucura era entendida como um erro de apreensão e juízo da realidade.

saber/conhecimento, tomou para si o *corpus* institucional do poder psiquiátrico, intervindo de modo a interrogar e arrancar a confissão da loucura, medicalizando com drogas e pedindo que o próprio doente ateste o poder médico através dos sintomas sugeridos em práticas como a hipnose. No fundo, o que ocorre é a transformação de ações disciplinares em práticas terapêuticas.

No entendimento de Foucault (2006), entretanto, esse poder psiquiátrico não pode ser personificado, ele é mais bem situado, se assim o quisermos, em termos de uma função que pode estar no indivíduo, na instituição, no discurso ou na posição relacional dentro das disputas de poder. Se a prática psiquiátrica se construiu enquanto espaço de dominação e arranjo da loucura, isso só foi possível na medida em que o engendramento de um poder disciplinar se amalgamou ao funcionamento (soberano) da família que, por sua vez, funciona enquanto suporte do coletivo, e fez surgir o que Foucault denominou de função-psi, quer dizer, um conjunto de práticas que remetem o indivíduo ao social fazendo com que sua existência seja constantemente organizada e produzida como uma verdade desejada. Disso, o louco emerge como adversário e perigo para a sociedade.

A vida da infância é colonizada através de uma arquitetura pedagógica surgida, mesmo, em conjunto com o campo educacional para separar as crianças normais das idiotas, imbecis e retardadas. Com efeito, o que se mostra é a existência de uma medida padrão de desenvolvimento, delineando assim, uma curva de normalidade que, em consequência, exclui aquelas que lá não se encontram – as anormais. Nessa esteira, o próprio incremento capitalista parece demandar que se internem as crianças anormais para que os pais possam trabalhar e a família não se torne parasitária de uma assistência estatal nas estruturas urbanas e industriais nascentes. Igualmente, o adulto é sequestrado pela mesma noção de normalidade a partir da qual sua vida passa a ser determinada e inquirida para se dizer se ele é ou não um louco. Ocorre a generalização do pensamento e da prática psiquiátrica em múltiplos pontos de apoio que vão da educação ao trabalho nas fábricas, passando pela vida íntima e familiar e que se escora nas noções de degenerescência, de estigmatização, de responsabilização, de periculosidade e de criminalização dos atos que escapam ao roteiro traçado pela normalidade.

O que está em jogo em todos esses ordenamentos é menos a questão da verdade sobre a loucura e mais a operação de poder que a psiquiatria empreenderá para deflagrar, a partir de suas lentes, o fenômeno vivido por seu objeto tutelado, o louco. Então, como uma disposição de forças, sob o escopo da prática psiquiátrica, toma para si o que o louco entende de si

mesmo e injeta (do exterior) uma nova verdade, dada por um conjunto de conhecimentos que ditam o que é a realidade?

O poder psiquiátrico é esse suplemento de poder pelo qual o real é imposto à loucura em nome de uma verdade detida de uma vez por todas por esse poder sob o nome de ciência médica, de psiquiatria (FOUCAULT, 2006, p. 393).

Dito isso, Foucault quer fazer compreender que tal poder é formado menos por um investimento propriamente médico do que por um enlace de manobras, táticas e gestos. Até o século XIX, o poder psiquiátrico não possuía um corpo anatômico ou neurológico como a medicina clássica. Para tomar o domínio amplo de seu objeto, seria preciso sair da dicotomia loucura/não-loucura, para tanto, necessitaria dos mesmos instrumentos que a medicina, ou seja, de um quadro de patologias e de realizar aferições que apontem para a existência do diagnóstico diferencial entre as doenças, são essas estratégias que permitirão a continuidade de exercício do seu poder.

Foucault (2006) adverte que o poder não é uma força inquisitória que destrói de modo absoluto os sujeitos, ao contrário, sua existência implica formas de resistências, nesse caso “contramanobras”. De acordo com o pensador, a ilustração dessa noção aparece na maneira a partir da qual os histéricos, como operadores de questionamentos da ação psiquiátrica, se valeram para requerer um lugar privilegiado no jardim das patologias recém inventado pela medicina psiquiátrica. Em linhas gerais, o hístico indagava ao médico/psiquiatra: “não sou simulador de uma doença, nem ando de mãos dadas com a loucura demenciada, meu caso é específico, trata-se de um trauma psicológico, e eu te dou os sintomas (a prova) de que precisa para demonstrar seu poder, para que em troca, você me salve do manicômio.” Essa troca fará emergir um novo corpo que deixa de ser apenas da neurologia, para se fazer também como corpo sexual sintomático da histeria. *Grosso modo*, foi essa operação que fez com que o médico/psiquiatra pudesse apresentar uma “prova psíquica da lesão mental”, diferentemente da medicina clássica que destrinchava os corpos em uma prática anatomopatológica que decifrava a etiologia das doenças e, ainda, proporcionou aos histéricos uma vida cidadã.

Em suma, o que o dispositivo da psiquiatria buscara foi operar uma cisão binária entre loucura e normalidade; assim, o fez de forma complexa e potencializada através de todo um campo de conhecimento entre poder-saber que retirara a loucura de seu estatuto de existência emancipada e a colonizara no discurso e na prática de uma ciência de demonstração da verdade que reverberara, não somente na psicanálise e na neuropatologia (torções de

“despsiquiatrização” e não de antipsiquiatria), bem como no incremento dos códigos e manuais de classificação da nosografia psiquiátrica que patologizaram a loucura e desenharam as subjetividades sujeitadas; mas, em outra frente, esse dispositivo ganhara terreno, até nossos dias, nas práticas de medicalização e nas ações da indústria avançada da psicofarmacologia.

Na esteira do poder psiquiátrico Foucault, mostra no curso de 1974-75, *Os anormais*³¹ (2001b), como ocorre, nesse mesmo período da passagem entre o século XVIII até final do XIX, uma espécie de amalgamação entre um discurso médico-psiquiátrico e outro, judiciário. A investida quer pensar como surgem as três figuras dos indivíduos anormais, a saber: o monstro humano, o indivíduo a corrigir e o onanista no mesmo instante em que emergem uma teoria da degenerescência a partir dos trabalhos de Morel (1857), a criação de um aparato institucional para proteger a sociedade e a sexualidade infantil surge com um referencial para as explicações no campo das anomalias.

A vinculação entre o saber médico e o poder jurídico é engendrada pelas técnicas de confissão, pelos instrumentos e pelos relatórios de peritos, respaldados pelo discurso científico, que tecem as verdades judiciárias, principalmente, através do exame psiquiátrico que faz emergir um poder de normatização a partir dessa união. Foucault (2001) destaca que esse procedimento, mais do que condenar o crime ou o delito, condena as condutas consideradas irregulares que originaram o crime. “O exame psiquiátrico, entre outros procedimentos, contribuiu para a substituição do indivíduo juridicamente responsável pelo elemento correlativo de uma técnica de normalização” (FOUCAULT, 2001b, p. 29).

O parentesco entre a loucura e o crime torna-se o elemento que concebe, de um pólo a outro, as práticas terapêuticas e as judiciárias para que se possa apreender a questão do perigo da conduta dos indivíduos doentes mentais e criminosos. Nesse ínterim, o século XX vê reformas que conduzem à obrigatoriedade do exame psiquiátrico para os réus; à implantação dos tribunais para menores e; à ampla organização das instituições de vigilância médico-legal.

Dos tipos anormais do século XIX, Foucault (2001b) ressalta que os monstros humanos ou aberrantes constituem aqueles que violam as leis da natureza ou as leis sociais, está no domínio jurídico-biológico. Os indivíduos a serem corrigidos compõem os sujeitos recortados pelos preceitos da família e das demais instituições que os envolvem, as escolas, a igreja e a oficina. Os onanistas ou crianças masturbadoras parecem englobar o grupo de referência para se pensar a própria condução da prática psiquiátrica, em uma verdadeira

³¹ No original: *Les anormaux* (1999).

cruzada anti-masturbação que domina pais e filhos entorno dos cuidados corporais e moralizantes de uma orientação social burguesa.

A suspeita que dirige essas práticas é que em toda criminalidade existe um caráter monstruoso. Mas Foucault enfatiza que a monstruosidade só existe quando a desordem da natureza perturba a organização dos conjuntos diretivos sociais. Se no direito clássico o crime era apontado como um desacato à figura do soberano e sua resposta tomava uma dimensão vingativa. A partir do século XVIII, a nova economia dos mecanismos de poder faz majorar os efeitos de vigilância sobre todo o tecido social. Os sujeitos estarão condicionados, desse momento em diante, a toda uma lógica de disciplinamentos sociais que visa à boa administração da ordem nos espaços públicos e privados³². Parece existir sob o crivo da criminalidade a busca de uma natureza essencialmente patológica que justifique conceber tais monstros como uma doença do corpo social. O monstro moral (político ou popular) é aquele que rompe com o ideal maior do pacto social. É, ainda, da junção entre medicina e prática judiciária que temas como a higiene pública, através das ações psiquiátricas, serão adotados para se pensar a proteção da sociedade em relação aos sujeitos (monstros) perigosos. Foucault lembra ainda que surge dessa empreitada, no fim do século XIX, a teoria eugênica, bem como a psicanálise. Ambas, caracteristicamente, fazem o campo psiquiátrico ser atravessado pela sexualidade, a primeira pelas categorias hereditárias e degenerativas e a segunda como técnica de normalização a partir da identificação dos instintos e dos distúrbios de caráter sexual.

Observada pelas lentes desse poder psiquiátrico generalizado, a família sofre certa reorganização para que não ocorram interferências entre pais e filhos e haja uma vigilância completa dos primeiros sobre esses últimos. Assim, com a infância no centro das questões emergidas, temas como o primitivismo humano, as posições instintivas, a sexualidade e o desejo, o corpo e a somatização, a infantilização e uma medicalização da família serão possíveis para que se possa articular psiquiatria e judiciário através de uma série que retém indisciplina, masturbação e anomalias/monstruosidade, e que atravessa todas as cenas do cotidiano. Dito em outras palavras, são exatamente os assuntos que analisam proteção e ordem, injunção entre corpo e mecanismos de poder, doença e criminalidade, é que permitem à Foucault pensar como, entre os séculos XIX e XX, o domínio da psiquiatria, essa tecnologia das anomalias, passara a envolver todas e quaisquer condutas humanas possíveis.

³² Essa argumentação em conjunto com as temáticas discutidas nos cursos de 1971-72, *Teorias e instituições penais*, e 1972-73, *A sociedade punitiva*, é embrionária à tese que Foucault utilizará para demonstrar, em *Vigiar e punir* (1975), como nasce, no século XVIII, uma sociedade disciplinar. Trata-se da genealogia do poder propriamente dita.

A narrativa foucaultiana sobre as questões normativas parece adensar com a temática da psiquiatria em diálogo com a criminologia, quer dizer, cada vez mais, os argumentos fazem imbricar essas duas instâncias aqui perfiladas. Nesse momento, é do interior dessa narrativa que Foucault indagará sobre como são constituídos os sujeitos e por intermédio de quais mecanismos eles se tornam seres, necessariamente, governáveis.

Até o momento, as questões do poder pareciam colorir, de forma subliminar e em idas e vindas, as problematizações sobre os sujeitos apresentadas por Foucault. Doravante, em sua análise genealógica, a questão do poder será abordada a partir de uma posição central. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*³³ (2009b), obra de 1975, firma a empreitada de Foucault para pensar como, em meados do século XVIII, existe um reordenamento social que possibilita a consolidação de uma espécie de sociedade disciplinar.

O que Foucault (2009b) pesquisa é uma história do nascimento da alma moderna do homem no Ocidente a partir de uma tecnologia social que tem como ferramentas específicas o julgamento e a punição de todos os sujeitos dentro de um modelo científico-judiciário que disciplina tudo e todos em uma vigilância singular, constante e ininterrupta e faz, por efeito, nascer a instituição carcerária (a prisão). Muito embora entendamos que a análise foucaultiana, pode sim, ser aplicada para compreendermos os mecanismos sociais e os efeitos do poder em todo o mundo ocidental, é urgente salientarmos que Foucault se vale de registros que constam principalmente dos modelos prisionais francês, inglês e norte-americano.

Como, então, deve-se realizar essa história da alma moderna a partir dos modelos prisionais e de julgamento? Foucault (2009b, p. 26) adverte:

Se nos limitarmos à evolução das regras de direito ou dos processos penais, corremos o risco de valorizar como fato maciço, exterior, inerte e primeiro, uma mudança na sensibilidade coletiva, um progresso do humanismo, ou o desenvolvimento das ciências humanas.

Mas não é desse lugar que Foucault investe sua analítica. Vejamos por quê. Até o fim do século XVII, todo o sistema de punição era regido como uma força vingativa que emanava da figura do rei. O investimento punitivo deveria valer-se de uma mensagem direta para todos aqueles que atentassem contra a lei, a imagem do monarca. Em suma, quaisquer transgressões às leis ou crimes cometidos contra a sociedade, automaticamente, estariam confrontando a figura total do rei que existe em tudo e em todos, em toda matéria e em todos os corpos dos

³³ No original: *Surveiller et punir* (1975).

súditos. Com efeito, todo desagravo atentava contra o poder do rei e deveria ser vingado. A intervenção do soberano não era a simples arbitragem entre dois ou mais adversários, era o direito de reparação e a réplica do direito de espada do soberano. Entretanto, como tal poder não apresentava uma logística que pudesse percorrer e atravessar materialmente todo o reinado, sua presença era realizada de maneira representativa através de uma força intransponível e simbolizada na onipotência inquisitória do rei. Dessa maneira, a execução pública e os suplícios cumpriam tais funções. O suplício fazia funcionar a dissimetria entre o soberano e o súdito violador, além de conter as medidas de excesso, desequilíbrio, política do medo e triunfo do rei. Tal modelo de poder soberano é apresentado por Foucault, sobretudo, para comparar e demonstrar como, no meandro do século XVIII, existe o descongelamento, por assim dizer, de um poder disciplinar recortado de uma maquinaria judiciária e apoiada por uma panaceia de caráter científico que passa a operar sobre os corpos e as subjetividades dos sujeitos com o objetivo de fabricar os homens modernos de que a organização social necessitava. Sob o verniz do discurso iluminista de que a prática do suplício designa total atrocidade, tratar-se-á, no fundo, de um grande investimento político que modulará tipos específicos de cidadãos e arquitetará corpos e mentes investidos de uma regulação social disciplinada, adestrada e aproveitável.

De acordo com Foucault (2009b), o desaparecimento do lento espetáculo do sofrimento do suplício com corpos esquartejados, retorcidos, amputados e mutilados em “mil mortes” é seguramente observado por muitos como um avanço e humanização nos métodos de punição, entretanto, não é esse o mote de sua análise. Para o pensador, os fatos históricos demonstram que a punição sai do plano da exibição e do terror visível do suplício, passa pela tramitação de uma execução mais objetiva e encontra morada na sobriedade da rotina monótona das instituições prisionais que representam uma perda ou privação, quer dizer, com os novos mecanismos as instituições prisionais tornaram-se veladas, de tal sorte, que a certeza de ser punido, e não o protagonismo em uma cena dantesca, é que passará a reger a conduta dos homens para desviarem-se do crime. Se o suplício representara a legítima maquinaria para extorquir a verdade de um crime e tivera no corpo seu alvo por excelência, a moderna instituição prisional e a lógica judiciária, nesse instante, têm na relação corpo-castigo uma racionalidade de aplicação anatomopolítica que utiliza a sujeição corporal apenas como subproduto para incutir na alma dos sujeitos a exata medida para torná-los dóceis e úteis. Em suma, é à alma que se dirige a punição e não ao corpo.

Se a alma é evocada não é para sancionar a infração, mas, sobretudo, salienta Foucault (2009b), sua admissão é para fazer com que o indivíduo (sua alma) se vincule ao crime cometido e se crie subterfúgios para que haja controle, neutralização da periculosidade e modificação das disposições criminosas dos indivíduos. Em outras palavras, existirá a partir da segunda metade do século XVIII uma nova articulação para a natureza, a qualidade e a substância do objeto “crime”. Existirá na análise do crime uma sujeição a se manter e uma alma a se conhecer. Se o medievo necessitava julgar para estabelecer a verdade sobre um fato criminoso, para a época das luzes, será preciso saber não mais apenas sobre o crime, mas o que existe na história do criminoso e o que fazer para que a punição ou pena seja uma medida exata e racional para tal crime, seja individualizada em função das características singulares de cada criminoso. O que está inscrito nesse contexto não é uma natureza criminosa do homem, e sim, relações de forças que designam certos lugares marcados e tipos de individualidades criminosas. Essa medida de apreciação normalizadora e de culpabilização é obtida através de uma complexa mecânica científico-jurídica

... introduzindo solenemente a infração no campo dos objetos susceptíveis de um conhecimento científico, dar aos mecanismos da punição legal um poder justificável não mais simplesmente sobre as infrações, mas sobre os indivíduos; não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão, ou possam ser (FOUCAULT, 2009b, p. 23).

São sutis mecanismos que fazem o poder de julgar escoar das mãos únicas dos juízes para novos personagens extrajurídicos. Assim, justiças paralelas se multiplicam e tornam, também, diferentes peritos (médicos, psicólogos e sociólogos) detentores de prescrições e normalizações que sancionam a vida social.

Para Foucault (2009b), essas novas formas de punições operam além dos mecanismos negativos que permitem reprimir, impedir, excluir e suprimir, são mecanismos que contêm uma positividade em seus efeitos, quer dizer, permitem que a partir de sua operação os corpos dos indivíduos se tornem úteis e dóceis para a vida em sociedade. São essas relações assimétricas incutidas nos sistemas punitivos que dirão dos objetivos para se pensar a história do corpo e o funcionamento de uma tecnologia política sobre esses corpos, sumariamente, se quer alcançar, através da análise dos métodos punitivos, as relações de poder estratégicas que atravessam a constituição dos indivíduos na modernidade. No método, Foucault (2009b, p. 26-7) o segue a partir de quatro regras gerais:

1. Centrar a análise menos nos efeitos repressivos dos mecanismos de punição e mais nos aspectos que refletem as séries de efeitos positivos que esses mecanismos podem introduzir na vida social;
2. Indagar os métodos punitivos não como consequência pura e simples das regras do direito, mas sim, como técnicas que têm uma especificidade no campo dos processos de poder e uma perspectiva de tática política;
3. Verificar a existência de uma matriz comum entre as histórias do direito penal e das ciências humanas em face da interrogação sobre a possibilidade de um encontro entre ambas nos processos que originariam um campo epistemológico-jurídico e, por fim;
4. Investigar as transformações a partir das quais o corpo é investido pelas relações de poder e a, conseqüente, repercussão desse processo para a entrada da alma dos indivíduos nas instâncias da justiça penal e de toda uma gama de saberes científicos para pensar a construção das subjetividades.

Para Foucault (2009b), então, essa tecnologia política sobre o corpo não é o empreendimento que se busque em um tipo definido de aparelho institucional ou mesmo no Estado, trata-se de um poder que não obedece à lei do tudo ou nada, os que o tem e os que não o tem, mas se faz na microfísica de um poder que não se possui, ao contrário, se exerce através de táticas e disposições estratégicas. Por outro lado, essas relações não estão localizadas apenas nas ações descendentes e verticalizadas, como as do Estado com os cidadãos, mas também nas interseções, nas instabilidades, nas horizontalidades de micropoderes descentralizados. Analisar o investimento político do corpo e a microfísica do poder requer apostar que saber e poder não são formas estanques, diferentemente, são posições circulares onde os sujeitos participantes assumem lugar de efeito dentro de uma relação de saber que é alicerçada pelo poder e que, por sua vez, implica o saber que constitui os sujeitos do conhecimento. Enfim, tem-se produção de sujeitos como efeitos do poder e seus corpos como objeto material para o investimento político da relação entre poder e saber.

Essas relações “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas (FOUCAULT, 2009b, p. 30).

No conjunto, a passagem de um regime de poder soberano para outro, disciplinar, significa um esforço para ajustar os mecanismos de poder frente à existência dos sujeitos. Se

o suplício tornara-se uma prática insuficiente e intolerável, será preciso que a justiça criminal, ao invés de vingar, apenas puna, mas puna com exatidão e racionalidade para que, na mais ingênua ou cínica das intenções, os indivíduos sejam transformados e corrigidos. O deslocamento do crime e do criminoso dado pela alteração desses regimes reordena toda a série de ações judiciais e políticas que predizem das práticas de ilegalidades e das delinquências. Em linhas gerais, através da legitimação e do reconhecimento da esfera pública será preciso que todos os desvios sejam dirigidos pela noção generalizadora, mais bem distribuída e calculável das punições. “A nova teoria jurídica da penalidade engloba na realidade uma nova ‘economia política’ do poder de punir” (FOUCAULT, 2009b, p. 78). Com o incremento do capitalismo e o acúmulo das riquezas, o combate às ilegalidades que afetam o direito de propriedade e às ilegalidades de direitos (fiscais e fraudatórios) assume o estatuto de que é preciso controlar e ajustar a vida social de modo mais estrito e constante. Trata-se de uma mudança de escala em relação ao objeto, a nova administração do poder de punir faz com que o indivíduo infrator seja lançado contra o corpo social, uma vez que rompeu com o pacto social, assim, a própria sociedade se torna censora do criminoso. “O direito de punir deslocou-se da vingança do soberano à defesa da sociedade” (FOUCAULT, 2009b, p. 87).

Com efeito, a questão que transparece da sobreposição desses regimes não é punir menos, mas punir melhor, em função não do crime, mas da possibilidade de sua repetição, numa tecnopolítica da punição, codificada em leis, que insere no corpo social o poder de punir com maior universalidade, legitimidade e eficácia e, ainda, que estabeleça uma ligação direta e “natural” entre crime e castigo. “Mas o que começa a se esboçar agora é uma modulação que se refere ao próprio infrator, à sua natureza, a seu modo de vida e de pensar, a seu passado, à ‘qualidade’ e não mais à intenção de sua vontade” (FOUCAULT, 2009b, p. 95). Definitivamente, existe nessa alteração de regimes o deslocamento do ponto de aplicação das punições. Quer dizer, a punição deriva dos rituais dos corpos supliciados, em um primeiro plano de investimento, para o espírito de todos os indivíduos, em uma tecnologia de poderes sutis, eficazes e econômicos, de atuação cotidiana, que se vale da noção temporal e dos corpos, como efeito, para o exercício de uma prática anatomopolítica de objetivação, constituição e governo dos sujeitos.

Esse ideal do campo das punições fora escrito pelos juristas, até o fim do século XVIII e início do século XIX, através de noções penais que deveriam trazer em seu bojo técnicas que implicassem efeitos, representações e sinais para que as penas ultrapassassem os corpos

dos infratores e amalgamassem nas mentes de todos indistintamente. Frente a essa idealidade jurídica, a prática do encarceramento emerge representada pela arquitetura fechada da prisão. Através da prisão “... a penalidade não ‘reprimiria’ pura e simplesmente as ilegalidades; ela as ‘diferenciaria’, faria sua ‘economia’ geral” (FOUCAULT, 2009b, p. 258). Além de legitimar o direito de punir, seu funcionamento, *grosso modo*, menos suprime as infrações do que as distingue, as distribui e as utiliza organizando-lhes dentro de uma tática geral de sujeições.

O cadafalso onde o corpo do supliciado era exposto à força ritualmente manifesta do soberano, o teatro punitivo onde a representação do castigo teria sido permanentemente dada ao corpo do social, são substituídos por uma grande arquitetura fechada, complexa e hierarquizada que se integra no próprio corpo do aparelho de Estado (FOUCAULT, 2009b, p. 111).

A prisão é, então, esse modelo singular que, mesmo sob um arrazoado de questionamentos quanto à sua real eficácia para a regeneração dos indivíduos, servirá, conforme Foucault (2009b), para investir nos corpos dos homens uma mecânica material e simbólica para os interesses da gestão e do incremento do Estado. Mas, como? Antes de atestar ou não o seu fracasso, é preciso ter em vista que a prisão cumpre o papel de fazer transparecer e torna manejável a imagem dos sujeitos delinquentes. Existirá nos diversos modelos de encarceramentos uma instância administrativa, pedagógica e moral para que, em tese, se construa do *homo criminalis* um *homo economicus* útil e dócil. Uma ortopedia maquinária de modificação dos indivíduos custodiados que é acompanhada por toda uma sistematização da formação de saberes e poderes sobre os hábitos, os tempos, os corpos e as almas. Mas

... o que se procura reconstruir nessa técnica de correção não é tanto o sujeito de direito, que se encontra preso nos interesses fundamentais do pacto social: é o sujeito obediente, o indivíduo sujeito a hábitos, regras, ordens, uma autoridade que se exerce continuamente sobre ele e em torno dele, e que deve deixar funcionar automaticamente nele (FOUCAULT, 2009b, p. 125).

Para Foucault (2009b), o problema levantado está, justamente, em reter como o projeto coercitivo das instituições carcerárias emergiu enquanto prática tecnológica de poder e de transformação dos indivíduos no século XIX³⁴. O corpo, ainda na Idade Clássica, fora

³⁴ E para essa operação o aparelho carcerário recorreu a três grandes esquemas: o esquema político-moral do isolamento e da hierarquia; o modelo econômico da força aplicada a um trabalho obrigatório; o modelo técnico-médico da cura e da normalização. A cela, a oficina e o hospital. A margem pela qual a prisão excede a detenção

descoberto como objeto técnico-político do poder, mas ocorre que, no século XVIII, uma mudança de escala, agora infinitesimal, passa a controlar, modular e disciplinar esses corpos e as possibilidades de torná-los bem adestrados e utilizáveis.

Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre os corpos dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’ (FOUCAULT, 2009b, p. 133).

Essa anatomia política formadora de uma sociedade disciplinar se faz em processos múltiplos, de localizações parcializadas e origens diversas, que se apóiam entre si e generalizam nos funcionamentos não só das instituições prisionais, mas das organizações militares, das espacialidades das escolas, dos hospitais e das indústrias nascentes.

As disciplinas e os processos de coerção individual e coletiva atuam nas minúcias e nos detalhes do corpo, segundo Foucault (2009b, p. 136), elas investem politicamente as menores coisas. “E desse esmiuçamento, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno”. Em quatro dimensionamentos as disciplinas seguem uma metodologia que realiza as distribuições de um modo universal, controlam as atividades, organizam as gêneses e recompõe as forças para tornar os corpos úteis e dóceis.

Segundo Foucault (2009b), primeiramente, a arte de distribuir nas disciplinas procede no sentido geral de uma espacialização dos indivíduos em diferentes níveis, empreende cercamentos “celulares” e condiciona os funcionamentos à lógica do contênis e está contido; estabelece isolamentos e lugares definidos para que cada indivíduo dentro das diferentes séries de distribuição ocupe um espaço celular, ou seja, produz um quadriculamento individualizante dos espaços que gerencia os processos de presença e ausência; em outra medida, produz regras de localizações funcionais para cada configuração espacial e estabelece sobre eles medidas de vigilância e registros; e, por fim, torna os elementos intercambiáveis uma vez que os define pela posição ocupada nas séries, assim, o sentido é menos territorializado e mais a posição em sua série. No todo, essas distribuições estabelecem

é preenchida de fato por técnicas de tipo disciplinar. E esse suplemento disciplinar em relação ao jurídico, é a isso, em suma que se chama o “penitenciário” (FOUCAULT, 2009b, p. 184-5).

quadros ordenados que regulam as posições e as circulações, bem como retira efeitos das multiplicidades que dirigem.

Numa segunda dimensão, no controle das atividades, as disciplinas quantificam e repartem as unidades de tempo para torná-las integralmente úteis e capitalizáveis. As atividades nas diferentes instituições penais, eclesiásticas, escolares, médicas ou militares são esquadrinhadas em porções e temporalidades específicas de execução para que os resultados desejados sejam satisfatórios e com qualidade; existe para a execução das atividades uma engenharia de elaboração temporal dos atos a serem realizados. A precisão esperada é alcançada pela decomposição dos gestos e movimentos que ajustam os corpos aos imperativos temporais; corpo e gesto são postos em constante correlação; isso faz com que exista uma engrenagem profunda entre corpo e objeto manipulado, daí, decorre que “... um corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente” (FOUCAULT, 2009b, 147).

Em terceiro, nos processos de organização das gêneses é importante ter que as disciplinas serializam os indivíduos e as práticas para que estágios e segmentos assumam objetivos e termos marcatórios a serem alcançados através de exercícios contínuos e provas que fazem diferenciar as capacidades de cada indivíduo, sempre do nível mais simples para outro de complexidade crescente. Assim, por exemplo, funciona o regime pedagógico das escolas.

Por fim, a dimensão da composição das forças aloja o corpo como uma peça que pode atuar no plano da singularidade ou no plano combinatório das coletividades, essa dimensão estabelece uma geometria que secciona e utiliza as forças a partir dos conjuntos que demandam as aplicações, tendo em vista as necessidades suscitadas.

Em resumo, pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidades, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição das forças). E, para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza ‘táticas’ (FOUCAULT, 2009b, p. 161).

A generalização dessas noções disciplinares e a articulação dos recursos permitirão pensarmos como passa a existir o nomeado homem moderno. A disciplina adentra as multidões confusas e fabrica as individualidades através de instrumentos simples: “o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame” (FOUCAULT, 2009b, p. 164).

A primeira, a vigilância hierárquica, se monta em múltiplos aparelhos que fazem funcionar uma arquitetura projetada para vigiar nas escolas, nos hospitais, nos asilos, nas fábricas, nas prisões, enfim, no próprio desenho geométrico dos espaços urbanos das cidades europeias. Esse processo objetiva, por meio de uma lei óptica, a luminosidade dos objetos observados, quer dizer, a criação de um “olho perfeito” fiscalizador ao qual nada lhe escapa e mais, onde todos os pontos de aplicação convergem para sua centralidade. Como afirma Foucault (2009b, p. 170), na vigilância hierárquica o poder disciplinar organiza-se

... como um poder múltiplo, automático e autônomo; pois, se é verdade que a vigilância repousa sobre os indivíduos, seu funcionamento é de uma rede de relações de alto a baixo, mas também até um certo ponto de baixo para cima e lateralmente, essa rede “sustenta” o conjunto, e o perpassa de efeitos de poder que se apóiam uns sobre os outros: fiscais perpetuamente fiscalizados. O poder na vigilância hierarquizada das disciplinas não se detém como uma coisa, não se transfere como uma propriedade; funciona como uma máquina.

No conjunto de suas ações, as sanções normalizadoras qualificam os comportamentos observados por uma noção de bem e mal que diagnostica as ordens requeridas como normais e destaca os desvios, ou seja, dá relevo a tudo aquilo que escapa às regras. Foucault (2009b) atesta que é da quantificação e da qualificação das disciplinarizações que os indivíduos são mutuamente classificados como “bons” e “maus”. No campo das práticas judiciais, “a disciplina, ao sancionar os atos com exatidão, avalia os indivíduos ‘com verdade’; a penalidade que ela põe em execução se integra no ciclo de conhecimento dos indivíduos” (FOUCAULT, 2009b, p. 174). São classificações morais que fazem transparecer os criminosos e delinquentes como negativos sociais e indivíduos a serem conhecidos a partir de uma investigação biográfica. Em outras palavras, são as operações de relacionamento dos atos, dos desempenhos, dos comportamentos singulares em face do conjunto e do princípio geral de que existem regras a seguir é que sancionam a vida de todos a partir de um ponto comum, o imperativo da normalização que categoriza as tipologias normais e desviantes.

A combinação das técnicas anteriores – a vigilância hierárquica e a sanção normalizadora – é possível na prática ritual dos exames. Pois, “... ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam” (FOUCAULT, 2009b, p. 177). Em seu funcionamento, o exame, nas práticas médicas-psiquiátricas ou escolares, obscurece as relações de poder e faz com que aqueles que se submetem ao seu estatuto se tornem objetos de uma visibilidade obrigatória e, ainda, realiza procedimentos que colocam as individualidades no campo do inventariado e do documentário. São medidas que formalizam

os sujeitos dentro das relações de poder e os tornam calculáveis para uma economia de gerenciamento dos corpos individuais e coletivos. Foucault (2009b) destaca que o aparelho de escrita dos exames correlaciona, por um lado, a possibilidade de análise e descrição dos traços singularidades de aptidão/capacidade e evolução particular de cada indivíduo e, por outro, os sistemas comparativos que mensuram os fenômenos globais, os fatos coletivos e a projeção dos desvios dentro de uma distribuição populacional. São critérios dedutivos de um método de dominação que fazem das individualidades “casos” de estudo e intervenção.

É no entrecruzamento entre exame, vigilância e sanção normalizadora que a vida se faz uma função política, ou melhor, que os indivíduos são fabricados como efeito e objeto de poder e saber. Foucault (2009b) enfatiza que esse poder disciplinar não se exprime por verbos que denotam negatividade, exclusão ou repressão, mas por aqueles que nos remetem às produtividades, enfim, a um poder disciplinar que se efetua a partir da modificação do eixo político sobre os indivíduos e da construção das identidades de nossa época.

O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo (FOUCAULT, 2009b, p. 184-5).

De onde derivam esses efeitos? Começemos por fora. Diferentemente do modelo de exclusão da lepra da Idade Média em que os contaminados eram tratados por uma prática de rejeição e divisão que os bania dos espaços das coletividades, o século XVII, com o avanço das pestes, conheceu o funcionamento de uma polícia espacial e estrita para controlar e coibir a disseminação da peste nas cidades. Quando se declarava peste, a cidade passara a operar um sistema de vigilância e registros permanentes de um policiamento que quadriculava os espaços públicos e identificava as regiões de foco. Trata-se, sobretudo, de um modelo de operação de esquemas disciplinares. São modelos que funcionam a partir de objetivos estanques. “O exílio do leproso e a prisão da peste não trazem consigo o mesmo sonho político” (FOUCAULT, 2009b, p. 189). Se o primeiro é da ordem que projeta uma purificação social, o segundo é da projeção de uma sociedade perfeitamente ordenada, governada e disciplinada. Para Foucault (2009b), o século XIX assume, em alguma medida, a junção entre esses dois modelos – exclusão e disciplinamento – demarca o funcionamento das instituições asilares e psiquiátrica, dos estabelecimentos educacionais e das penitenciárias.

Resumidamente, realizam mecanismos de exclusão binária e delimitam marcações para inferir sobre a vida dos indivíduos repartidos.

Foucault (2009b) utiliza a figura arquitetural elaborada no século XVIII do panóptico de Jeremy Bentham³⁵ como o modelo ilustrativo ideal ou que melhor representaria a ação desse poder disciplinar. Bem, em que consiste o panóptico? Em suma, trata-se de um regime idealizado de visibilidade para controlar de modo ininterrupto a vida e a consciência daqueles que são postos como alvo de seu funcionamento. Esse é um modelo de utilização no sistema carcerário, mas que tem sua lógica de funcionamento reproduzida em diversas outras e instituições e na vida cotidiana do corpo social como um todo. Em seu efeito mais importante, o panóptico induz os comportamentos e assegura o funcionamento automático do poder. Então, o que é o princípio panóptico?

O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre: esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção, elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber a torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções – trancar, privar de luz e esconder – só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha (FOUCAULT, 2009b, p. 190).

A maquinaria panóptica dissocia as massas e multiplica os indivíduos em uma coleção de individualidades separadas. A função óptica é de relevante significação, na verdade, como o nome revela, trata-se de um olho que tudo vê, contudo, separando a relação ver e ser visto. Nessa parafernália, aquele que é vigiado fica sempre sobre o julgo do suposto vigia. Em sua lógica, um tanto fictícia, o panóptico, mais do que estabelecer que sempre exista alguém que controle as ações do vigiado, incute na consciência desse último uma ideia de que pode se estar sendo vigiado a qualquer momento, decorre daí a plenitude e a perfeição do modelo panóptico, fazer com que os indivíduos observados comportem-se ou tenham uma conduta

³⁵ Jeremy Bentham (1748-1832), filósofo e jurista inglês.

balizada pela possibilidade de ser observado. Em outras palavras, cria sutilmente na consciência dos indivíduos os comportamentos desejados e faz com que os próprios indivíduos sejam os maiores censores e julgadores de suas ações. “Uma sujeição real nasce mecanicamente de uma relação fictícia” (FOUCAULT, 2009b, p. 192).

O panoptismo age, nessas condições, sobre os indivíduos através de uma rede de apoios e dos efeitos em cadeia que produz e não por uma violência direta ou imposição tirânica. Em seu exercício permite treinar e reformar moralmente os corpos de maneira que o poder emanado de sua ação não torna uma coisa privada que explora em termos de uma escravização absoluta, ao contrário, disciplina e se faz disponível para as mais diversas instâncias de relações de poder. “... torna-se um edifício transparente onde o exercício do poder é controlável pela sociedade inteira” (FOUCAULT, 2009b, p. 196). Com efeito, essa ordem social emanada do modelo panóptico não amputa o indivíduo, mas o fabrica pela tática de suas forças.

A soma da progressão das operações disciplinares fechadas e o uso generalizado do mecanismo panóptico durante o século XIX, segundo Foucault (2009b), autoriza a formação do que se poderia chamar “sociedade disciplinar”. São feixes de poder observáveis nas linhas externas das relações sociais individuais e coletivas, estão na mecânica das instituições, mas que, todavia, possuem processos mais profundos. Nas formas institucionais, primeiramente, esses feixes invertem a lógica funcional de simples supressão dos perigos e controle realizados pelas disciplinas, transita da negatividade para uma positividade que quer desenvolver os corpos e constituir os indivíduos úteis. Em segundo lugar, ramifica os mecanismos disciplinares ao invés de retê-los em conjuntos fechados, tende a desinstitucionalizar e faz com que as disciplinas circulem em estado livre e não em uma operação monolítica. Por fim, opera também uma estatização dos mecanismos de disciplina, ou seja, o controle e disciplina do tipo de poder de polícia, mesmo organizado sob a forma de um aparelho do Estado, possuem características e aplicações que lhes são específicas e não apenas demandadas pela instituição estatal. Em resumo, o poder disciplinar pode ser utilizado pela máquina do Estado, mas não o é confiscado, essa é um efeito daquele.

A “disciplina” não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma “física” ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia (FOUCAULT, 2009b, p. 203).

Conforme Foucault (2009b), o século XVIII assiste à formação da sociedade disciplinar pela necessidade de ordenamento das multiplicidades humanas em uma logística que quer tornar o exercício do poder o menos custoso possível, o mais aplicável possível e, ainda, permitir que sua operação favoreça o incremento dos aparelhos sobre os quais ele exerce sua força, ou seja, quer tornar todos os elementos de seu sistema docilizados e utilizáveis, enfim, que os sujeitos sejam pacíficos e governáveis e também aptos para o trabalho e a produção. Os efeitos desse esquema operatório possibilitaram a decolagem econômica do capitalismo e o avanço do próprio aparelho de Estado frente ao crescimento demográfico assistido nessa época. Foucault ressalta que a disciplina estabelece entre os sujeitos ligações entre as singularidades que são diferentes da ordem das obrigações de um pacto de sociedade do contrato. Assim, pela assimetria do poder o sujeito individualizado, classificado e espacializado da disciplina se diferencia do sujeito universalizado do direito.

Com tudo isso, Foucault (2009b) quer mostrar que a generalização de processos disciplinares permitiu, circularmente, por um lado, através do refinamento das relações de poder, uma arrancada epistemológica sobre os homens e, por outro, a multiplicação desses efeitos de poder por meio da formação e o acúmulo de conhecimentos sobre esses indivíduos. “O homem conhecível (alma, individualidade, consciência, comportamento, aqui pouco importa) é o efeito-objeto desse investimento analítico, dessa dominação-observação” (FOUCAULT, 2009b, p. 288-9). São caminhos convergentes que levaram Foucault a desconfiar que aí se aloje a produção dos sujeitos da modernidade. Mas não somente nessas instâncias.

Por outros caminhos Foucault levantará questionamentos que visam à compreensão de como, no século XVIII, a sexualidade, ou melhor, uma necessidade de saber sobre a sexualidade se torna um dispositivo estratégico e essencial para dirigir o indivíduo e as populações modernas. *História da sexualidade I: a vontade de saber*³⁶ (1988a) é obra de 1976 em que Foucault construirá uma analítica de refutação da *hipótese repressiva*³⁷ alardeada sobre o sexo e mostrará como existe um fio condutor que liga uma moral cristã às práticas científicas da modernidade sobre o sexo, em especial à ramificação para o discurso psicanalítico. Em outras palavras, Foucault quer trazer à superfície as tramas que fazem com que os sujeitos saibam de si, a partir de uma verdade oculta repousada em seus desejos

³⁶ No original: *Historie de la sexualité I: i la volonté de savoir* (1976).

³⁷ A hipótese repressiva da sexualidade é adotada por Wilhelm Reich (1896-1957), psicanalista. No seu entendimento em uma sociedade onde a libido sexual é liberada existe a possibilidade da vivência de uma “potência orgástica” plena. Com efeito, o funcionamento social será menos repressivo e mais criativo.

sexuais e como essa vontade de saber sobre a sexualidade é uma medida – um dispositivo – para criar e gerir o indivíduo, enquanto corpo, mas também, como espécie. Mas por que o sexo? Na medida em que a Europa do século XVIII assiste ao pareamento entre o sexo e uma instrumentação de investigação científica e política para atender às necessidades de manutenção do social, emerge o que Foucault (1988a) denomina *dispositivo da sexualidade*, ou seja, mecanismos estratégicos de efeito e causação da articulação entre sexo, verdade e poder para governar a vida.

Daí decorre também o fato de que o ponto mais importante será saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas. Que caminhos lhe permitem atingir as formas raras ou quase imperceptíveis do desejo, de que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano – tudo isso com efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação mas também, de incitação, de intensificação, em suma, as “as técnicas polimorfos do poder” (FOUCAULT, 1988a, p. 16-7).

Diz-se que o mundo vitoriano³⁸ inicia um discurso repressivo sobre a sexualidade, o modelo de cônjuges legítimo e familiar confisca o sexo de modo a torná-lo objeto de leis, algo segredo, incompatível com a sistemática da força do trabalho capitalista e sinônimo apenas de reprodução, seria o decreto da interdição, da inexistência e do mutismo, enfim, repressão pela qual o sexo, decerto, passara a ser situado durante o século XVIII e XIX. Contudo, Foucault (1988a) indaga essa assertiva sob o efeito da contradição que perpassa essa suposta dimensão repressiva que existe sobre o sexo. Se, por um lado ele é tão cerceado, por outro, é suscitado de igual maneira pela via do discurso da proibição. Então, a obstinação em falar de sexo sob o crivo da repressão que se exerce sobre ele, faz com que esse “ser reprimido” na sexualidade tome ares de querer outro sexo ou outra forma de prazer, conseqüentemente, falar de sexo torna-se uma busca, “... o que me parece essencial é a existência, em nossa época, de um discurso onde o sexo, a revelação da verdade, a inversão da lei do mundo, o anúncio de um novo dia e a promessa de uma certa felicidade, estão ligados entre si” (FOUCAULT, 1988a, p. 13).

Na trilha genealógica desse sujeito moderno, seria preciso questionar porque o sexo vem sempre associado ao pecado e a uma condição *sine qua non* de “falta”. A questão levantada por Foucault (1988a), no entanto, não é: por que somos reprimidos? Mas por que,

³⁸ Período entre 1837 a 1901, época da consolidação da Revolução Industrial, que compreende o reinado da Rainha Vitória na Inglaterra.

de modo hipérbole, atestamos ser reprimidos? Por quais deslocamentos, urgências e necessidades o sexo se forja como dispositivo que governa a vontade de saber e acessar o conhecimento sobre si e sobre o mundo? Trata-se de uma crítica à crítica de uma hipótese repressiva. A questão, então, não é saber se o sexo é a verdade ou a mentira, mas imputar-lhe o questionamento sobre sua posição enquanto vontade de saber.

Na análise foucaultiana, o bloqueio exercido sobre o sexo não é uma ilusão, mas é preciso precaver-se no sentido de não tomar-lhe como elemento central e constituinte da história que se escreve sobre o homem moderno. “O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim, o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como o segredo” (FOUCAULT, 1988a, p. 36). Com isso, tem-se que os elementos negativos da hipótese repressiva são apenas parte de uma produção discursiva, mas que não se reduz a isso. A gênese e os efeitos da inserção do sexo no discurso operam pela lógica transformável que faz circular e produzir saber e poder.

Para Foucault (1988a), a sociedade vitoriana não se silenciou sobre o sexo, ao contrário, o sexo fora incitado a confessar-se e a manifestar-se enquanto “presença de uma ausência” através do jogo de poder que implicaria uma existência lateralizada e ilícita. Se existe toda uma produção discursiva sobre o sexo, se é preciso falar sobre o sexo, com efeito, é na vontade de (se) conhecer gerada (pregada) por esse discurso que é edificado o modo como somos produzidos e controlados enquanto sujeitos.

Foucault (1988a) aponta que o Ocidente europeu do século XVIII e XIX assistira, desde o Concílio de Trento³⁹ e a Contra-Reforma⁴⁰, a alavancada da prática sacramentada da confissão e a evolução da pastoral cristã. A confissão tornara-se prática cada vez mais frequente que impõe aos cristãos regras meticulosas para examinar-se moralmente diante dos desígnios de uma vida e sexualidade prescritas pelas leis eclesiásticas e pela verdade de si construída no conhecimento que desvelaria as questões mais ocultas dos homens. O sexo passara a ser objeto de aferição por excelência, deve-se confessá-lo nos detalhes e descrições pormenorizados. “A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra” (FOUCAULT, 1988a, p. 24).

³⁹ Importante Concílio da Igreja Católica realizado entre 1545 e 1563 que objetivou a busca da unidade da fé e a disciplina eclesiástica, discutiu as prerrogativas da doutrina católica, reforçou os dogmas da Igreja e o combate à heresia.

⁴⁰ Movimento de resposta da Igreja Católica frente aos abalos causados pelo surgimento do Protestantismo.

Com efeito, mais do que coisa que se julga, o sexo é coisa que se administra, pois está tracejado por interesses de ordem pública, assim, uma “polícia do sexo” fará com que o discurso sobre o sexo seja majorado e regulado através da utilidade que se poderá extrair de seu emprego. Durante esse período, a técnica do poder passa a operar não somente na inscrição anátomo-política dos corpos individuais, mas a ideia de indivíduos enquanto coletividade, sob a noção de “população”, torna-se alvo dos problemas econômicos e políticos.

Os governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um “povo”, porém com uma “população”, com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat. Todas essas variáveis situam-se no ponto de intersecção entre os movimentos próprios à vida e os efeitos particulares das instituições (FOUCAULT, 1988a, p. 28).

O sexo situa-se entre os indivíduos e o Estado, o sucesso dos regimes de Estado liga-se diretamente à forma como se projeta politicamente as ações relativas aos números estatísticos (taxas de nascimentos e morbidade) e à organização dos casamentos e das famílias, mas, principalmente, pela ótica de que a conduta sexual de cada cidadão do conjunto populacional é o objeto de análise e o alvo de intervenções calculadas. “Através da economia política da população forma-se toda uma teia de observações sobre o sexo” (FOUCAULT, 1988a, p. 29). O modelo familiar vitoriano burguês faz eclodir a necessidade de captura da sexualidade e é tomado como representante da legalidade que envolve o casal, igualmente, o matrimônio é abastecido de uma discricção sexual que regulariza o sexo entre os cônjuges, mas, em compensação, existe nesse momento uma panaceia de interrogações sobre a sexualidade das crianças, dos loucos, dos homossexuais, dos criminosos e das formas tidas como desviantes e devassas da “sexualidade normal”.

É nesse ínterim que a conduta sexual de cada um – das crianças, homens e mulheres – será deferida ou não pelos padrões tabulados pelo Estado em consonância com os locutores oficiais (*experts*) do discurso entrecruzado, múltiplo e disperso das esferas jurídica e científica. Com efeito, formam-se dois grandes eixos que passam a reger a vida sexual, a lei da aliança para regulamentar e administrar e a ordem dos desejos para patologizar ou atestar o caráter salutar do sexo. Foucault ressalta que são posições assumidas a partir de um caráter minúsculo e sem alarde, quer dizer, trata-se de uma empreitada polimorfa que atuará infiltrada no cotidiano das relações;

... enfim, todos esses controles sociais que se desenvolveram no final do século passado e filtraram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, dos adolescentes perigosos e em perigo – tratando de proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em toda a parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas; em torno do sexo eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo incessante que constitui, por sua vez, incitação a se falar dele (FOUCAULT, 1988a, p. 32-3).

É uma mecânica do poder que, em sua caracterização mais importante, não se exerce a favor ou contra o discurso da sexualidade, mas nas práticas prolixas que tornam o próprio discurso um elemento permanente e passível de gerar a administração dos sujeitos que dele se apropriam. Então, a hipótese repressiva para Foucault deve ser refutada, pois relaciona de forma excludente poder e saber, de tal modo que a verdade sobre o homem deve ser alcançada a partir da “emancipação sexual” e fora das artimanhas do poder negativo. Porém, Foucault quer pensar que sexo e poder não se repelem, se coadunam pelo dispositivo da sexualidade. No seu entendimento, essa hipótese repressiva é uma peça que funciona dentro de um dispositivo mais amplo e complexo, a sexualidade não deve ser requerida como um invariante antropológico ou como um dado da natureza, ao contrário, seu dispositivo é cultural e histórico.

As limitações e recusas apresentadas para a sexualidade seriam menos um objetivo de interdição e mais uma função tática. As críticas tecidas por Foucault à hipótese repressiva pretendem salientar que o dispositivo da sexualidade faz instaurar nessa suposta repressão ao sexo a própria “colocação do sexo no discurso” (FOUCAULT, 1988a, p. 17). Mas que opera também no corpo físico pela incitação que faz relacionar poder e prazer, assim, a anatomia corpórea torna-se objeto de conhecimento. Nesse conjunto, são disseminadas as relações de poder que fizeram dos últimos três séculos a idade para a multiplicação e a dispersão da noção de sexualidade.

No centro das questões que confrontam o sujeito a viver em um tipo específico de sexualidade, Foucault (1988a) entende que o mais importante é reter o exercício e as operações que o poder realiza para que a vida sexual tome os contornos que possui. Isso significa considerar que as relações de poder realizam prescrições, especificações dos indivíduos e das formas sexuais e suas perversões, no todo, são incitações que tornam a presença do sexo algo permanente e saturado. Então, as sexualidades múltiplas dão conta de que, ao contrário do que entendem os adeptos da hipótese repressiva, o sexo nunca estivera

tanto em evidência e no discurso. “É o produto real da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres” (FOUCAULT, 1988a, p. 47-8).

Se em uma medida o sexo fora supostamente velado para ser retido em imagem de fundo, em outra o Ocidente moderno arquitetará as formas explicativas que farão funcionar mecanismos de verdade sobre o sexo. Uma *scientia sexualis* não para reprimir o sexo, mas para engendrar as verdades que permitam governar os sujeitos. Foucault (1988a) lembra que a nossa civilização é a única a organizar uma ciência sexual. O século XIX torna-se adepto do discurso biológico e científico da reprodução e, ainda, da medicina do sexo obediente a regras prescritivas. “... um diria respeito a essa imensa vontade de saber que sustentou a instituição do discurso científico no Ocidente, ao passo que a outra corresponderia a uma vontade obstinada de não-saber” (FOUCAULT, 1988a, p. 55).

Essa *scientia sexualis* é um procedimento de produção de verdade sobre o sexo diferente de uma *ars erotica*. Enquanto essa última, de origem no Oriente, dita que a verdade é extraída do próprio prazer em uma relação a si mesmo e não por uma referência exterior, a primeira é possível somente por uma prática que ordena os valores essenciais e as verdades em função da relação de poder-saber que dirige de modo confessional e exterior aos sujeitos.

A partir do século XVI, para além da utilização no âmbito religioso da penitência cristã, a técnica da confissão, associada aos métodos de inquérito e de interrogatório adquiriram amplos poderes nas relações civis e se inscreveram no cerne dos procedimentos de poder. Com efeito, o ato de confessar o sexo assumiu, paulatinamente, um estatuto científico gerador de verdades. “A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes” (FOUCAULT, 1988a, p. 59).

Foucault quer denunciar que existe no ato confessional, além da necessidade de se conhecer para alcançar a verdade sobre si, a promessa de uma suposta liberdade e que seu funcionamento deve ser tomado como um conjunto de disposições e prescrições precisas e com um fim objetivo. De acordo com Foucault (1988a, p. 60),

... é necessária uma representação muito invertida do poder, para nos fazer acreditar que é de liberdade que nos falam aquelas vozes que há tanto tempo, em nossa civilização, ruminam a formidável injunção de devermos dizer o que somos, o que fazemos, o que recordamos e o que foi esquecido, o que escondemos e o que se oculta, o que não pensamos e o que pensamos inadvertidamente.

Trata-se de delinear o percurso que, através da confissão, liga a verdade ao sexo e constitui os sujeitos e as formas de sujeitá-los, pois funciona em uma lógica de poder ritualizado que enlaça sempre, mesmo de modo virtual, um alguém que confessa e outro que julga, seja de modo direto ou por variantes que envolvem os interrogatórios, as consultas, as narrativas, as cartas e a autobiografia. Desse modo, capturam-se as nuances e modulações do discurso e os detalhes que descrevem as práticas sexuais.

É por essa organização que se expande, conforme Foucault (1988a), toda uma ciência confessional que ostenta as verdades produzidas sobre o sexo. Como isso ocorre? Foucault demonstra que a transcrição da confissão para o campo científico é possível a partir de cinco procedimentos: uma codificação do discurso para um campo esquemático e científico; a busca de um estatuto de causalidade no sexo; fazer com que o sexo assumira uma posição latente ou clandestina para que a verdade seja extraída; pela elaboração de um método interpretativo que seja validado pela escuta de um *expert* (possuidor da verdade) e, por fim, a inscrição de uma operação terapêutica e um processo de medicalização que aponte, não só para culpa e pecado, mas para o normal e o patológico. Do somatório desses procedimentos é possível constituir a trama que decifrará quem são os sujeitos e quais verdades lhe são imputadas.

Foi nesse jogo que se constituiu, lentamente, desde há vários séculos, um saber do sujeito, saber não tanto sobre sua forma porém daquilo que o cinde; daquilo que o determina, talvez, e sobretudo o faz escapar a si mesmo (Foucault, 1988a, p. 68).

O Ocidente criou, pelo dispositivo da sexualidade, o desejo do sexo e a vontade de conhecê-lo, tornamo-nos sujeitos, justamente, sob a noção de sexo racionalizado constituída por esse mundo, assim, é através do dispositivo da sexualidade que se configuram, em nível prático, certas disposições específicas que se tornaram coerentes. Para Foucault (1988a), a passagem do século XVIII para o XIX presencia quatro grandes conjuntos estratégicos: uma histerização do corpo da mulher que permite o avanço do saber médico para o plano das intimidades; uma pedagogização em massa do sexo das crianças onde são ordenadas, a partir da produção discursiva, suas condutas e combatida a masturbação; existe um investimento e socialização das condutas relativas à procriação que denotam maior responsabilização para os casais diante das práticas de reprodução e, por último, tem-se a psiquiatrização do prazer sexual tido como perverso que culmina com a normalização e a patologização das condutas.

Existe nessas instruções o reconhecimento geral de uma base repressiva de concepção jurídico-discursiva calcada na representação de poder como recusa e negatividade, na

instância do funcionamento de regras binárias, no ciclo subjetivo de interdições e censuras que o poder operaria e na unidade institucional da legislação do direito, enfim, uma concepção que faz funcionar uma relação excludente entre poder e sexo. Mas Foucault (1988a) refuta tal proposição, porque o poder nesses termos é pobre em seus recursos, negativo e incapacitante, além de funcionar apenas pelo enunciado jurídico. Trata-se de um problema político que não deve ser constituído e esgotado pela ideia de poder-lei e poder-soberania que o direito e a instituição monárquica delimitaram. Ao contrário, Foucault propõe um método de análise do poder em termos, não das carências e das obediências, mas das operações e efeitos produtivos que compõem o próprio funcionamento do poder e o que dele se utiliza para governar as coletividades.

E se é verdade que o jurídico pôde servir para representar, de modo sem dúvida não exaustivo, um poder essencialmente centrado na coleta e na morte, ele é absolutamente heterogêneo com relação aos novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos (FOUCAULT, 1988a, p. 86).

Esse método genealógico ou analítico do poder não se fixa ao direito como modelo e código para investigar como e em que condições os fatos históricos nos trazem essa tecnologia do sexo. A chave de interpretação ou método de análise do poder é possível, segundo Foucault (1988a), pela introdução de certas proposições que inferem sobre a dimensão relacional do poder: assim, o poder não é algo que se possui ou se adquire, mas se exerce por meio de inúmeros pontos e desníveis; as relações de poder não estão em posição exterior a outros tipos de relações; não existe uma matriz do poder, as relações circulam de cima a baixo e de baixo a cima; que as relações de poder são intencionais e objetivadas por cálculos e, por fim; a premissa de que a toda relação de poder existe uma porção de resistência, ou seja, o poder produz pontos irreconciliáveis, onde há poder, há resistência.

É do campo das relações de força que as perguntas devem ser remetidas, em linhas gerais, o discurso verdadeiro que se faz sobre o sexo deve ser indagado através das práticas imediatas e dos efeitos de poder que estão em jogo. São dessas condições e baseado nos traços fundamentais das sociedades ocidentais que Foucault (1988a) nos apresenta quatro precauções de método. Primeira, uma *regra de imanência* do poder a partir da qual ele apreende as condições ou “focos locais” que atravessam as práticas sociais; segunda, tê-lo pela *regra das variações contínuas*, “as relações de poder-saber não são formas dadas de

repartição, são ‘matrizes de transformações’” (FOUCAULT, 1988a, p. 94); terceira, existe uma estratégia global e contínua, bem como táticas heterogêneas que dispõem uma *regra de duplo condicionamento* entre ambas; quarta e última, uma *regra de polivalência tática dos discursos* que multiplica a capacidade de pontos de dispersão, restrição e veiculação dos efeitos das relações de poder.

Na preocupação com o sexo, que aumenta ao longo de todo o século XIX, quatro figuras se esboçam como objetos privilegiados de saber, alvos e pontos de fixação dos empreendimentos do saber: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano, o adulto perverso, cada uma correlativa de uma dessas estratégias que, de formas diversas, percorreram e utilizaram o sexo das crianças, das mulheres e dos homens (FOUCAULT, 1988a, p. 100).

Foucault (1988a) procura mostrar que o dispositivo da sexualidade emerge diante de um sistema de aliança fundado no matrimônio, parentesco e transmissão de bens. A estruturação insuficiente do sistema de aliança para gerir os processos políticos e econômicos, durante o século XVIII, faz com que as necessidades sociais definam, principalmente através da célula da família, novas disposições de atuação para penetrar sobre os corpos e controlar os sujeitos tornando-os aptos, úteis e dóceis. Assim, o dispositivo da sexualidade, apoiado nesse sistema, cumpre o significativo papel de ligar através do sexo, os poderes e saberes que atuam sobre seus sujeitos-objetos. Foucault (1988a, p. 103) lembra que a família seria uma espécie de permutador da sexualidade com a aliança: “... transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança”. Dessa junção a modernidade vê nascer o estatuto do incesto. De algum modo, dizer da universalidade do incesto no Ocidente é, para as sociedades, uma salvaguarda contra a alavancada do dispositivo da sexualidade e possibilidade de manutenção das formas jurídicas da aliança. Com efeito, o lugar do direito estaria reservado. E é nesse meio caminho que a psicanálise vem alojar-se no seio da família como uma modalidade técnica de confissão entre vida sexual, recalque, desejo e incesto. E, emerge também em torno de Reich, no qual uma crítica histórico-político da repressão sexual girava, porém, nem fora e nem contra, mas no interior de um deslocamento do dispositivo da sexualidade.

Os pais, os cônjuges, tornam-se na família, os principais agentes de um dispositivo de sexualidade que no exterior se apóia nos médicos e pedagogos, mais tarde nos psiquiatras e que, no interior, vem duplicar e logo “psicologizar” ou “psiquiatrizar” as relações de aliança. Aparecem, então, estas personagens novas: a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe

indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico, perverso, a moça histérica ou neurastênica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher (FOUCAULT, 1988a, p. 104).

Foucault (1988a) entende que é preciso, antes, seguir o rastilho da consciência religiosa do cristianismo, ainda medieval, até a elaboração das técnicas que se cristalizam como dirigentes das condutas, porém separadas da instituição eclesiástica. O sexo como produto desse dispositivo assume uma posição destacada a partir do século XVIII, sua utilização é renovada pelo discurso científico e governamental. “Através da pedagogia, da medicina, e da economia, fazia do sexo não somente uma questão leiga, mas negócio de Estado” (FOUCAULT, 1988a, p. 110). Tem-se nesse recorte histórico a passagem dos processos de direção e exame da consciência do século XVI para, já no XIX, a reprodução de uma tecnologia médica do sexo. Em outras palavras, o surgimento de uma ortopedia específica para o sexo convoca o indivíduo e todo o corpo social a tornarem-se vigilantes de si. Segue, com isso, as noções de responsabilidade biológica, perversões e degenerescência. No fundo, um conjunto que permitirá ao Estado empreender práticas regulatórias para gerir os corpos de sua população em um importante agenciamento político sobre a vida.

No interior dessas coletividades, Foucault (1988a) entenderá que a assunção da burguesia fora possível menos pela via do ascetismo e renúncia à carne e mais pela preocupação em formar uma identidade de corpo higiênico e uma hereditariedade saudável. Se anteriormente a classe dominante da aristocracia funcionava pela série sanguínea e de ascendência para manter sua casta, a burguesia, ao contrário, para garantir e manter seu estatuto segue a série sexo-corpo. Não trataria, portanto, da simples submissão do proletariado, mas de um “projeto” de afirmação burguesa de si, pela saúde e pela higiene controladas, para a construção de um corpo de classe. Contudo, se o proletariado fora inscrito de um corpo e de uma sexualidade (sobre esse dispositivo) isso ocorreu pela soma de inúmeras urgências e conflitos que puseram em risco a ordem da sociedade e o domínio burguês. Em suma, a partir da complexificação do corpo social foram instituídas medidas administrativas, de controle e de vigilância ampliadas para gerir a todos indistintamente, mas sem a negação do sexo reivindicada por tantos.

Se é verdade que a “sexualidade” é o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa, deve-se reconhecer que esse dispositivo não funciona simetricamente lá e cá, e não produz, portanto, os mesmos efeitos. Portanto, é preciso voltar a formulações há

muito tempo desacreditadas: deve-se dizer que existe uma sexualidade burguesa, que existem sexualidades de classe. Ou, antes, que a sexualidade é originária e historicamente burguesa e que induz, em seus deslocamentos sucessivos e em suas transposições, efeitos de classe específicos (FOUCAULT, 1988a, p. 120).

A genealogia do poder foucaultiana introduz o questionamento sobre as formas negativas de apreender o poder e oferece, ao contrário, a necessidade de balizarmos as formas de poderes sob uma lógica de operação positiva. Partindo dessa premissa, em que termos é possível analisar as ações de governo da vida sob uma ótica que cria e gerencia e não apenas submete seus governados?

Se o trabalho analítico realizado em *Vigiar e punir* (1975) mostrara-nos como, nas práticas de punição, ocorre a passagem do suplício autorgado pelo poder soberano para as formas disciplinares de vigilância e encarceramento. Na *História da sexualidade I: a vontade de saber*, Foucault (1988a) quer explicitar uma importante transposição ocorrida em meados do século XVIII na Europa. Até esse momento a relação entre o soberano e os súditos era regida pelo direito legítimo e assimétrico do soberano de expor a vida de seus súditos à morte, quer dizer, direito de supressão da vida e morte. Contudo, durante a época clássica os mecanismos de poder sofrem profundas transformações, *grosso modo*, questões jurídicas e do poder de morte em causa do soberano passam a funcionar não mais a seu favor, mas em favor de um aparato biológico que atua sobre as populações e pela majoração, controle, regulação e gestão da vida. Assim, a própria pena de morte e o cadafalso anteriormente determinados pelo soberano tornam-se contraditórios frente à nascente perspectiva de gestão da vida operada pela nova tecnologia do poder. “Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 1988a, p. 130).

A tecnologia política empreendida por essa nova concepção de poder atuará, segundo Foucault (1988a), em dois pólos interligados. Primeiramente, sobre o corpo-máquina, no sentido das disciplinas e das vigilâncias infinitesimais, já anunciadas, que conformam os sujeitos através de uma lógica *anátomo-política* do corpo humano. E, segundo, por uma nova dimensão centrada não mais nas individualidades e no controle constante, mas, nas coletividades, quer dizer, uma política que objetivará ações maciças sobre o *corpo-espécie* dos seres vivos como população. Então, “... na junção entre o ‘corpo’ e a ‘população’, o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça de morte” (FOUCAULT, 1988a, p. 138). Os dois pólos dessa tecnologia do poder

se entrecortarão, de um lado, para o anatômico e o individual, e de outro, para o biológico e para os processos da vida. Parece-nos ser esse um momento significativo e de guinada para as análises posteriores de Foucault a fim de realizar, através da genealogia do poder, a genealogia do próprio sujeito moderno. Os processos gerais de cálculo, intervenção e governo dos corpos nas populações pela gestão da vida durante o século XVIII serão nomeados como biopoder, e suas atividades regulatórias, as ações políticas de operação e aplicabilidade sobre o corpo social serão nomeadas biopolítica. Foucault (1988a) destaca, ainda, que, será na forma de agenciamentos concretos como o da sexualidade que essa tecnologia atuará; é dessa inflexão do poder sobre a vida que o sistema jurídico se dobrará como instância de leis não mais para exercer a soberania, mas para regular e causar efeitos de normalização e; também, continua ele, ao contrário de uma moral ascética que desqualificou o corpo, será pelos instrumentos desse biopoder que a inserção dos corpos ao aparelho de produção e os ajustamentos da população aos processos econômicos permitirão o desenvolvimento do capitalismo.

Essa entrada da vida na política inaugurará uma espécie de “limiar de modernidade biológica” (FOUCAULT, 1988a, p. 134) que refletirá sobre o discurso científico e os processos de saber-poder que conformarão a identidade do homem moderno.

Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle de saber e de intervenção do poder (FOUCAULT, 1988a, p. 134).

O investimento realizado sobre a vida biológica medeia o período em que os sentidos e valores oferecidos pela sexualidade e as séries normativas a ela associada substituem a representação simbólica do sangue como instância reprodutora do poder soberano e do antigo sistema de aliança. Segundo Foucault (1988a), é nesse novo sentido das relações de poder, dado em face da substituição do sangue pelo sexo, que ocorrem na esteira dos acontecimentos do século XIX a utilização não somente das distinções, mas das justaposições de sangue e sexo que permitem a produção de uma espécie de racismo do Estado, ou seja, o incremento de políticas públicas de povoamento, de educação, de higienização, da construção das famílias e das comunidades, da saúde, enfim, de uma parafernália de intervenções no plano do corpo que objetivam, além do verniz da melhoria da qualidade de vida, a inscrição de sutis mecanismos de ordenamento das raças ou povos.

É através dos efeitos da capacidade produtora das relações de poder tidas no modelo panóptico disciplinar apresentado em *Vigiar e punir* (1975) e no modelo confessional sobre o sexo da *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976) e não pelo artil de um poder destrutivo que Foucault nos mostrará como são realizadas as regulações e controles, tanto no plano individual, bem como no plano coletivo. Através da busca genealógica do funcionamento do poder e da, conseqüente, ampliação dessa análise, Foucault debruçará, digamos, sobre temas não apenas de uma microfísica do poder, mas do macro-funcionamento e da macro-regulação do poder. É a partir dessa nova angulação (macrofísica) que Foucault apreenderá, pelas lentes do poder, os fenômenos da vida e da política que atravessam e controlam os sujeitos enquanto população. Verificaremos, desse momento em diante, como Foucault opera esse deslizamento analítico.

3.1 BIOPODER, BIOPOLÍTICA E GOVERNAMENTALIDADE NOS ESTUDOS DO “ÚLTIMO FOUCAULT”.

A apresentação da noção de biopoder no fechamento do volume I da *História da sexualidade* descortinará os novos caminhos a serem percorridos para a compreensão das práticas sociais que nos delimitam enquanto sujeito-objeto, a partir das múltiplas relações de poder existentes. Na segunda metade da década de 1970, em seus trabalhos nos cursos do *Collège de France*, a dimensão crítica da análise de Foucault o levará a questionar as práticas políticas e estatais de gestão da vida das populações. Daí, talvez, o chamamento de que é preciso defender a sociedade. Sob o título de *Em defesa da sociedade*⁴¹ (2002), o curso de 1975-76 representa uma reviravolta e guinada para as discussões sobre o poder. Nesse curso, Foucault utiliza o princípio de guerra, ou seja, de enfrentamento e de luta, como unidade analítica para refletir sobre as relações de poder e a produção das verdades. Ao avaliar as posições institucionais e dos sujeitos nas tramas sociais e os regimes de inteligibilidades daí decorrentes, de modo como fizera no volume I da *História da sexualidade*, Foucault (2002) rechaça a tirania da psicanálise e do marxismo sob a acusação de serem teorias unitárias, totalitárias e globalizantes. Ao contrário, ressalta ele, é preciso que se estabeleçam regimes locais (de saberes eruditos e de memórias locais) que não necessitam da chancela de um regime comum, seriam “reviravoltas do saber” ou “insurreição dos saberes sujeitados”. Sendo assim, regimes de saberes reais e particulares que, no mundo atual, apesar de se encontrarem

⁴¹ No original: *Il faut la société* (1997).

latentes e desqualificados pelo estatuto da cientificidade, são acessíveis por meio de um projeto genealógico dos saberes tutelados, enfim, saberes esses que, pelo funcionamento do poder como tal, não se tornam conceito e verdade. Mas, o que terá a constituição e o governo dos sujeitos haver com esse debate? É pela via dessa crítica que Foucault discorrerá para questionar as práticas sociais e os modos de apreensão dos discursos (jurídico-filosófico) que nos perfazem. Em suma, tendo em vista que o Ocidente nos conta a história dos vencedores e não dos perdedores, de modo contrário e em favor de uma narrativa observada sob a ótica dos “perdedores”, Foucault questionará criticamente os, já conhecidos, discursos e caminhos dados pela narrativa dos vencedores e que nos tornam os sujeitos que somos.

Para Foucault (2002), diferentemente de se empreender a inversão do estatuto especulativo-positivista, para outro, de um empirismo absoluto, é preciso que haja a intervenção desses saberes locais sobre os processos que dirigem a produção das verdades postas sobre os sujeitos, porém, sem esperar que os saberes genealógicos tornem-se unitários ou igualmente teóricos, o que seria um disparate. Com essa insurreição dos saberes, Foucault quer combater os “... efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (FOUCAULT, 2002, p. 14). A medida desse combate está localizada na possibilidade de luta e enfrentamento operados por saberes “menores” e dispersos diante dos discursos unitários e científicos, quer dizer, dada a condição de disciplinarização dos saberes e não a sua simples censura, o questionamento deve ser feito ao suposto progresso das Luzes e do saber tecnológico e à intervenção do Estado como agentes de seleção, normalização, hierarquização e centralização dos saberes que dirigem os corpos e a alma dos sujeitos.

O que traceja esse “projeto das genealogias” frente à instituição e aos efeitos de saber e de poder do discurso científico é a delimitação do dispositivo geral de funcionamento do poder, ou melhor, assim como fizera na *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976), o que se quer é analisar o poder pela instância de sua mobilidade e produtividade e não de sua opressão e negatividade. Analisar o poder não pela concepção jurídica, contratual, da economia das relações de produção, ou da noção de repressão, mas sim, pela possibilidade de sua variância e de sua existência em ato e exercício, bem como na ancoragem última que as relações de força possuem – a guerra, o esquema de luta e dominação. É, então, no interior de uma matriz bélica (tática e estratégica) do funcionamento do poder que as instâncias secundárias, como a política, a ideologia ou o Estado, cumprem a função de reinserir,

perpetuamente, em termos de efeitos, as relações de forças assimétricas nas instituições, nos discursos, nos corpos, enfim, na vida social.

A perspectiva adotada por Foucault (2002) é dirigida para contrapor a “história oficial” do discurso histórico tradicional, redigido pelas formulações que ligam os homens à legitimidade criada pelas arbitrariedades compostas pelas faculdades das grandes representações discursivas. Ao contrário e retomando uma crítica da representação já apresentada em seus estudos arqueológicos⁴², Foucault quer formular uma “contra história” ou a história dos discursos calados e derrotados. Será essa a chave de análise para demonstrar as relações de força e o caráter bélico que assujeita e domina certos discursos em favor da epopéia de outros.

A questão central para Foucault (2002), nesse momento, gira em torno da compreensão dos discursos verdadeiros formados pelo exercício do poder, ou seja, entre a triangulação de poder, direito e verdade “... quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade?” (FOUCAULT, 2002, p. 28). Nessa composição, saber e verdade são disciplinados e orientados pelo registro da ordem e da paz para a produção dos discursos legítimos de um historicismos que conta os fatos pela ótica dos vencedores dos enfrentamentos sociais. Em suma, trata-se de uma tentativa de afastamento da insuficiente teoria da soberania que dita os sujeitos-sujeitados, a unidade do poder e a lei e afastamento também do edifício discursivo jurídico-filosófico imposto pelas “verdades das minorias” para, em outra medida, realizar uma aproximação das relações sociais de enfrentamento reveladas por um discurso histórico-político, emergido no século XVI, a partir da perspectiva dos diversos sujeitos narradores e participantes que ocupam posições definidas nas disputas e tramas sociais. Ou seja, o que se quer é extrair das posições relacionais os operadores múltiplos de dominação e como as relações de sujeição fabricam os sujeitos. O núcleo dessa análise se constitui pela noção de “luta” e pela ideia última de dominação como um princípio de inteligibilidade e de análise das relações de força, quer dizer, o estudo das relações de poder nas sociedades deve ser dirigido pela decifração das formas secundárias (política, direito, instituições...) em termos de uma forma primária (guerra, lutas e enfrentamento) como um estado final e permanente, mesmo que latente, das relações sociais.

Para analisar os efeitos de verdade produzidos e conduzidos pelo poder e de como esses efeitos de verdade reconduzem o poder, Foucault (2002) toma uma série de cinco

⁴² Vide Michel Foucault, obra de 1966, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*.

procedimentos que ele mesmo denomina “precauções de método” para interrogar acerca de um modelo estratégico para a análise das relações de poder:

1. O poder dever ser estudado a partir de suas extremidades e capilaridades regionais e não através de um corpo regulamentado e central;
2. É preciso estudar o poder “pelo lado de fora”, não a partir da hipótese de quem o possui⁴³, “pelo lado de dentro” ou de sua intenção, mas sim no exercício de sua ação;
3. O poder circula entre os indivíduos e não se aplica a eles, não se trata de um fenômeno de dominação maciça entre os que o tem e os que não o tem, mas de sua cadeia de funcionamento. “O indivíduo é um efeito do poder... o poder transita pelos indivíduos que ele constituiu” (FOUCAULT, 2002, p. 35);
4. Se o poder circula, é preciso apreendê-lo por uma análise ascendente, a partir de mecanismos infinitesimais que funcionam por uma lógica autônoma que lhe é própria em sua micromecânica, mas que interage com os fenômenos mais globais de sua ação e, como última instrução;
5. Mesmo que os grandes edifícios de poder sejam acompanhados de um aparato ideológico, na raiz do poder as questões não são de cunho ideológico. Existe entre poder e saber uma relação circuitada, onde, o poder exercido através de seus fins mecanismos, “... não pode fazê-lo sem a formação, a organização e sem pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são acompanhamentos ou edifícios ideológicos” (FOUCAULT, 2002, p. 40).

É a partir dessa metodologia do poder⁴⁴ que Foucault contestará o poder soberano e as ramificações jurídicas. Ao inverter o aforismo de Clausewitz⁴⁵ que diz, *grosso modo*, que “a guerra é a política continuada por outros meios”, Foucault aposta que a política, sim, é a guerra continuada por outros meios. Seria, então, necessário decifrar um estado permanente de guerra sob o véu dos estados de paz e dos códigos legisladores.

A organização, a estrutura, jurídica do poder, dos Estados, das monarquias, das sociedades, não têm seu princípio no ponto em que cessa o ruído das armas. No início, claro, a guerra presidiu ao nascimento dos Estados: o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas (FOUCAULT, 2002, p. 58).

⁴³ Como Thomas Hobbes (1588-1679) em *Leviatã*. Para Foucault, mesmo parecendo escandalizar com a guerra de todos contra todos, Hobbes apenas tranquiliza, pois, no fundo, faz propagar o discurso do contrato e da soberania, enfim, o discurso do Estado (FOUCAULT, 2002, p. 114).

⁴⁴ Os aspectos gerais dessa metodologia são também apresentados em *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (1975) e *História da sexualidade: a vontade de saber* (1976).

⁴⁵ Carl Phillip Gottlieb Von Clausewitz, (1780-1831), General militar e teórico da Guerra.

De acordo com Foucault, ocorre na Europa do século XIX uma inversão ou negativização do problema da guerra no interior do discurso histórico, pois, diante do perigo de se permanecer em uma “guerra infundável” e as dificuldades sociais e econômicas de se manter esse estado, o desejo de dominação e a inteligibilidade da guerra tomarão novo arranjo para a manutenção da sociedade e para a exposição das relações de força a partir do corpo civil aí nascente. Agora, em face das ações da unidade de um Estado, da direção da economia, das instituições e da administração que se necessita para fazer vigorar a sociedade civil.

Vai aparecer, nesse momento, a idéia de uma guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é, se vocês preferirem, a grande reviravolta do histórico para o biológico, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social (FOUCAULT, 2002, p. 258).

Através das transformações da concepção do termo nação discutidas no texto de E. J. Sieyès⁴⁶ – *Qu’est-ce que le Tiers-État?* – Foucault (2002) buscará as marcações que tornam possível pensar uma nação, não mais operada pela figura do rei e pelo entendimento de que ela é a causadora das funções e dos aparelhos sociais, mas, ao contrário, pela compreensão de que uma nação é constituída, justamente, por um conjunto de leis comuns, de atividades de trabalho e de funções institucionais que a configuraram como um Terceiro Estado⁴⁷. Trata-se de uma aproximação entre a noção de nação enquanto povo (virtualidades e capacidades) e o poder político que toma reconhecimento jurídico pela forma de Estado propriamente dito. Essa história é constituída, primeiro, pela dominação através da guerra e, posteriormente, pela totalização a partir do Estado. O discurso do poder vincula e imobiliza os fatos que constituem a história e o ordenamento das sociedades através da (re)memorização dos acontecimentos. É pelo saber construído na história das relações de poder que Foucault contestará o poder soberano e apontará para o florescimento do poder disciplinar e seu desmembramento normalizador como instâncias que propiciam os arranjos de alavancada e a justaposição entre a burguesia e o Estado. Nesse ínterim, ele pensará de forma aguçada o tema da sociedade. O percurso realizado no curso *Em defesa da sociedade* (1975-76) nos mostra como a preocupação de Foucault avança para os temas que recortam os sujeitos enquanto coletividades e suas disputas que circulam na série nação-nacionalismo-raça-classe, sob as

⁴⁶ Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), político e escritor francês.

⁴⁷ O Clero é o Primeiro Estado e a Aristocracia o Segundo Estado.

fronteiras institucionais, ou melhor, as sociedades com suas diretrizes próprias, dirigidas pelas instituições, para o funcionamento do Estado.

Essa é uma importante marcação para compreendermos como são fundamentados, sobretudo a partir da viragem do século XIX para o XX, os efeitos de poder geradores das práticas políticas e das ações de Estado para administrar os conjuntos populacionais. Quer dizer, como os discursos políticos são apropriados enquanto armas de luta por determinados grupos ou classes, ou melhor, por “raças”, ainda sem o sentido estrito biológico. Como, através de uma operação dialética e binária, o corpo social é dividido (entre uns e outros) em termos de uma disputa racial transcrita, posteriormente, pela leitura biológica darwinista e pela guerra das classes, em que as relações de poder estabelecem as verdades que considerarão uma raça como a titular da norma e da validade do patrimônio biológico e a outra como seu pária. Ainda, como as nações se organizam em relação às demais e em relação a seus mecanismos de funcionamento interno para dividir racialmente os sujeitos que nela existem. Como as instituições desse corpo social replicarão um discurso da luta das raças em seus princípios de segregação e eliminação dos perigos sociais. É por intermédio dessas operações que se pode pensar uma genealogia do racismo e o discurso da guerra das raças. Enfim, é desse campo de disputas que se pode perguntar, sim, como surge e é praticado o racismo do Estado? Daí, “... um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (FOUCAULT, 2002, p. 73).

Nesses termos, o tema histórico da guerra assume na modernidade uma caracterização médica-biológica de normalização higienista em que o Estado ocupará o papel de gerenciador, “... o Estado não é o instrumento de uma raça contra uma outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça” (FOUCAULT, 2002, p. 95). Com a assunção da vida pelo poder, a guerra das raças tomará entre o fim do século XIX e início do século XX uma roupagem que pode ser transcrita pela transformação do inimigo do *front* pelo inimigo de classe, do louco, do transviado. Com efeito, a vida e o saber político são inseridos nas lutas reais das sociedades. Esse racismo do Estado se dá pela passagem do estatuto histórico-jurídico da soberania para o político-biológico da modernidade que atinge, por exemplo, escalas terminais na política social soviética e na formação do programa nazista.

A ação do poder sobre a vida através de mecanismos políticos pode ser lida como uma “estatização do biológico”, quer dizer, assim como ocorrera na *História da sexualidade I: a*

vontade de saber (1976), Foucault (2002) problematiza os acontecimentos do direito político da metade do século XVIII até o século XIX na Europa como uma importante transformação no campo das ações do poder sobre a vida. Se o poder soberano da espada ditara, até o século XVIII, o direito de “fazer morrer ou deixar viver” sob os súditos. No século seguinte, com a explosão demográfica e o incremento da industrialização, a tomada da vida pelos efeitos e as tecnologias do poder centrado nos corpos dos indivíduos e no regime de disciplinas (do trabalho) que os tornam úteis e governáveis passam, de outra forma, a “proteger a vida” dos perigos e a garantir o funcionamento da sociedade. Seria a passagem para o direito de “fazer viver e deixar morrer”. A utilização do poder, antes exercido em termos soberano, sofre uma inversão que o retira da esfera causadora da morte para aplicar-se como poder de controle e normalização sobre o ser vivo e para a manutenção e utilidade da vida, não apenas como indivíduo, mas como massa ou população. Com efeito, a morte desqualificada não será mais objeto de atuação para a tecnologia do poder, contra ela o poder nada poderá fazer, daí, restará ao poder o investimento sobre as condições que a causam – a mortalidade. É nesse novo quadro tecnológico do poder, denominado por Foucault de biopoder ou poder sobre a vida (espécie), que o Estado assumirá a função reguladora de diversos processos e problemas que dão conta da vida dos homens. Entretanto, ressalta ele, esse biopoder de atuação sobre o homem-espécie não exclui ou suprime o poder disciplinar de atuação sobre o homem-corpo, sua mecânica é mais sutil, faz com que esses poderes se acomodem um ao outro dentro de uma elaborada maquinaria de controle.

O biopoder, em seu modo de aplicação e investimento, funciona através de uma biopolítica que altera probabilidades, e ainda, mapeia e intervém sobre as taxas de óbito e natalidade, bem como sobre os fenômenos globais relacionados ao estudo estatístico e demográfico, a utilização dos espaços urbanos, a saúde coletiva, a higiene pública, o controle das doenças e epidemias, a hospitalização, medicalização e vacinação da população, além da gestão das instituições assistenciais e da seguridade social. Então, biopolítica por intermédio de todo um aparato que tem por objetivo o incremento das cidades e a otimização do aparelho estatal através da resolução dos problemas políticos e econômicos que afetam direta ou indiretamente o seu funcionamento. Em outras palavras, diferentemente da teoria política que apenas conhecia o indivíduo e a sociedade, trata-se de uma biopolítica que problematiza a noção de população pela extração de saberes a partir da intervenção de seu poder para alcançar certos estados de equilíbrio e regulamentação sobre um conjunto de seres humanos. “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a

um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder...” (FOUCAULT, 2002, p. 292-3).

A discussão central, para Foucault (2002), nesse momento, é, sem dúvida, como somos governados e como são exercidos os mecanismos de poder que buscam transformar-nos e “regenerar-nos”? Se o poder disciplinar apresentara a série “corpo-organismo-disciplina-instituições”, o biopoder a transcreverá para “população-processos biológicos-mecanismos regulamentares-Estado”. É nessa articulação que atuará uma norma, tanto disciplinar sobre o corpo, como regulamentar sobre a população. Desse mecanismo conjunto em que o poder se incumbe do corpo e da vida é que a sociedade se tornará normalizada e a capacidade de controle e eliminação serão possíveis. “A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (FOUCAULT, 2002, p. 302). Assim são administradas as populações, não por meio de ideologias, mas, pela tecnologia do poder. Antes pela guerra, em seu sentido mais conhecido, e depois pelo racismo, em seu corte que define entre aquele que deve viver e o que deve morrer e que serve de prática legitimadora da violência do Estado, são operados os instrumentos por onde os excessos do biopoder e da biopolítica deixarão em exposição à morte e ao risco de colonização, não apenas os inimigos, mas a sociedade a ser governada pelos diferentes tipos de Estado. Tudo, para que uma raça “mais pura e mais sadia”, biologicamente, possa progredir. É nesse sentido que surge o chamamento de Foucault (2002): é preciso defender a sociedade!

Então, a pesquisa foucaultiana dedica-se, na segunda metade dos anos (19)70, ao modo como no Ocidente o poder assume formas singulares incidindo sobre o governo dos homens, trata-se do investimento analítico para conhecer como aquilo que constitui a espécie humana (suas características biológicas) ingressa em um conjunto de estratégias de poder exercido pela via política de atuação sobre os indivíduos enquanto espécie humana. São estudos inscritos em um cenário histórico e político que buscam compreensões alternativas para o marxismo e para o pensamento de esquerda. Em *Segurança, território, população*⁴⁸ (2008a), curso ministrado por Foucault entre 1977-78, o tema do biopoder e da biopolítica, representados pela necessidade de se fazer uma crítica consistente às conceituações sobre o poder e um estudo estratégico sobre o domínio das relações entre os sujeitos e a forma de governá-los, inscrevem suas preocupações sobre a noção de população e os mecanismos que tornam possível sua regulação a partir da gênese de um saber político dado por aquilo que

⁴⁸ No original: *Securité, territoire, population* (2004).

Foucault (2008a) chamou de governamentalidade. O exercício do poder possibilita uma “arte de governar” que pode ser retomada desde a antiga noção do poder pastoral, passando pelo poder soberano, até sua cristalização em uma razão de Estado e o desmembramento para as formas atuais como o liberalismo.

Foucault (2008a, p. 3-4) anuncia que o estudo do biopoder não deve ser lido como uma teoria geral do poder, ele sempre recusou ser gabaritado como construtor de tal teoria. “Nessa análise, trata-se simplesmente de saber por onde isso passa, como se passa, entre quem e quem, entre que ponto e que ponto, segundo quais procedimentos e com quais efeitos”. Trata-se de um processo de descentramento que admite o poder como o conjunto de mecanismos e procedimentos que tem por função mantê-lo.

Mais do que a eliminação de um determinado fenômeno de interferência na vida social, a questão que Foucault (2008a) apresenta com a noção do biopoder é saber como se deve proceder para manter os fenômenos em estados ótimos e aceitáveis para o funcionamento da sociedade. A Europa do século XVIII assiste à explosão demográfica e a alavancada dos processos de produção que, por sua vez, deslocam o modelo da família do lugar de governo para o de intervenção fazendo com que a, já comentada, noção de população assuma o centro dos problemas como um sujeito político ou como “motor de ação” da sociedade. Dessa maneira, caberá a ampliação do problema do poder soberano e do poder disciplinar para o campo das multiplicidades e dos dispositivos. Em outras palavras, enquanto a lei do soberano proíbe e a disciplina modela e prescreve pelo detalhe, o nível dos dispositivos “deixa fazer” (*laisse faire*). É preciso estabelecer mecanismos de segurança e vigilância para atuar e regular os fluxos de pessoas e dos bens nas cidades, os processos de doenças epidêmicas, como a varíola, como também, a escassez de alimentos, ou seja, a quantidade de alimentos para abastecimento das populações. O fenômeno da circulação torna-se um problema público por excelência, segundo Foucault (2008a), a questão não deve mais ser apreendida apenas, como n’*O príncipe* de Maquiavel⁴⁹, pelo viés do poder de polícia do soberano sobre as famílias e da unidade territorial geográfica como elemento estático de propriedade do principado, mas, ao contrário, deve ser apreendida pelos acontecimentos móveis e dinâmicos que atravessam a população e os espaços físicos e que fazem relacionar as diferentes instâncias sociais. A configuração dos espaços deve ordenar e dispor de maneira a maximizar os elementos positivos e minimizar os riscos, periculosidades e inconveniências sociais. O que está em jogo é o meio, não é apenas impedir ou autorizar, de outro modo, é

⁴⁹ Nicolau Maquiavel (1469-1527), pensador político.

necessário fazer com que as cidades e os sujeitos e coisas, nela contida, funcionem. Através das tecnologias de poder e da produção dos saberes relacionados aos sujeitos, Foucault relê o tema da vida, linguagem e trabalho⁵⁰ pelas lentes de desse novo objeto, a população. Em outras palavras, com isso, têm-se as técnicas políticas que servem para o governo dos sujeitos e do meio, isto é, um dispositivo de segurança que faz circular a relação entre governo e acontecimentos oferecidos na superfície real de contato da esfera pública e que atua sobre a liberdade e a movimentação dos sujeitos.

Trata-se da emergência de tecnologias de segurança no interior, seja de mecanismos que são propriamente mecanismos de controle social, como no caso da penalidade, seja mecanismos que têm por função modificar em algo o destino biológico da espécie... a correlação entre a técnica de segurança e a população, ao mesmo tempo como objeto e sujeito desses mecanismos de segurança, isto é, a emergência não apenas da noção, mas da realidade da população (FOUCAULT, 2008a, p. 15).

O problema do governo dos sujeitos na modernidade parece enraizado em um problema mais geral que é o de como governar? Ou como governar e com que métodos, de modo necessário e suficiente? Como penetrar na conduta e dirigir os desejos dos sujeitos? “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 2008a, p. 118). Enfim, o problema da direção da alma de cada um e de todos ao mesmo tempo e em todos os níveis.

As formas de governo são múltiplas e não apenas unitária e descontínua como gostaria Maquiavel. Em sua pesquisa bibliográfica, Foucault (2008a) salienta que o governo pode ser exercido sobre diferentes tipologias: o governo de si trata-se, aí, de uma ordem moral, o governo da casa ou da família que remete a instância econômica e o governo do Estado dirigido à política. São modelos que suscitam paciência, sabedoria e diligência ao invés de força e violência, quer dizer, uma “arte de governar” em continuidades ascendentes e descendentes sobre um complexo que articula a disposição adequada de sujeitos e coisas. É nesse ínterim, pela ruptura das estruturas administrativas da monarquia, que o governo da economia da família será amalgamado à gestão do Estado e, não mais como família, mas sob a forma de população com uma regularidade própria e, como meta final dessa governança, serão edificados os procedimentos sociais de governo das condutas dos sujeitos. Nesse

⁵⁰ Vide Michel Foucault, obra de 1966, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*.

momento, a constituição de um saber de governo está em relação circular com a constituição de um saber sobre todos os processos que atravessam a população. Esse certo deslocamento do poder nos níveis institucionais (de suas externalidades e não de suas regularidades), das funções (de táticas e estratégias) e dos objetos (em estados inacabados e movediços), por assim dizer, que permitirá o desbloqueio dessa nova arte de governar no século XVIII, denominada por Foucault de governamentalidade, ou seja, uma racionalidade estatal que determinará suas ações em função de suas próprias necessidades e estará instrumentada e apoiada internamente por um poder de polícia para governar e controlar a liberdade dos homens e os bens. A governamentalidade do Estado funcionando no interior de uma economia geral de poder, então, apenas pode ser pensada através dos vetores de apoio fundamentados num modelo de governo dos sujeitos que é o da pastoral cristã; de uma técnica política diplomático-militar entre os Estados para a manutenção de uma “balança” das relações de força entre eles em certo estado de equilíbrio e, por último; pelo poder de “polícia”, no sentido lato da palavra, para a garantia da ordem e do fortalecimento das forças do Estado em seu interior, bem como para a integração das diversas atividades do homem, do seu bem-estar e da vida, ao bom funcionamento do Estado. No limite, um modelo de organização e controle dos espaços urbanos funcionando como uma instituição de mercado.

Por esta palavra ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado de processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’ (FOUCAULT, 2008a, p. 143-4).

Procedendo a uma genealogia da arte de governar e ao sentido semântico amplo e não apenas político da palavra governo, Foucault (2008a) destaca que o desbloqueio da governamentalidade do Estado deve ser apreciado em face de uma raiz no problema do poder pastoral, no cuidado e poder do pastor para a condução de seu rebanho. Ou seja, a partir dos elementos de individualização, totalidade, finalização e objetivo que compõem a relação

pastor-rebanho e da ideia de proteção e promessa de salvação e liberdade a partir da esfera religiosa surgida, não na cultura helênica ou romana, mas no Oriente mediterrâneo pré-cristão, principalmente, na tradição hebraica através do tema do pastorado e da direção das consciências. Tradição essa, aperfeiçoada e disseminada no Ocidente, de modo autônomo e globalizante, em um movimento que culminou na institucionalização da Igreja Católica. É nessa matriz do poder pastoral, na metáfora do cuidado com o rebanho, do poder que se exerce menos sobre o território e mais sobre as multiplicidades, que ganhou terreno as ações administrativas do governo do Estado. É através desse embrião do pastorado, do Deus-pastor que se sacrifica por suas ovelhas, que o Ocidente cristão relacionará, em novas séries de articulações de poder, a formação das subjetividades em virtude das leis, de uma “busca da salvação”, do fazer o bem e da verdade. Nesse percurso, pela via de um poder individualizante, uma economia do mérito e uma longa rede de obediências, imposição de dogmas e extração de verdades criarão o sujeito moderno do Ocidente e definirão sua identidade. Afinal, o que se governa não é o Estado, o território ou uma estrutura política ou econômica. “Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades” (FOUCAULT, 2008a, p. 164).

Em *Omnes et Singulatim*⁵¹ (2003), Foucault debate, também, sobre as questões de maior relevo e originárias para a modalidade de governo que constitui o tema do pastorado, para, a partir disso, relacioná-lo ao Estado moderno. No todo, trata-se de uma crítica dos aspectos que circundam a razão política que estrutura o Estado. Para ele, a questão não está apenas localizada ou é um produto do Iluminismo, diferentemente, o atravessa, é anterior e está na matriz do pastorado. Por isso, seu estudo se concentra no poder individualizante contínuo e permanente do pastorado e não no Estado centralizado. Esse último, se assim podemos afirmar, é um ponto de aplicação, na modernidade, onde esse poder pastoral se faz, além de individualizante, centralizador e coletivizante. Para a tematização do Estado, segundo Foucault (2003), a influência da pastoral sobre os indivíduos é um elemento destacado na medida em que permitiu o desenvolvimento de verdades que pudessem governá-los. Governar, afinal, é um tema caro ao Estado. Assim, Foucault lança os fragmentos indicativos para os pontos onde se tocam estratégia, saber e poder. Em outras palavras, trata-se de uma reflexão sobre o tipo de racionalidade política e o exercício de poder que dirige as ações do Estado para governar os sujeitos.

⁵¹ No original: “*Omnes et Singulatim*”: towards a criticism of political reason. O conteúdo desse texto é originário de debates que aconteceram em 10 e 16 de outubro de 1979 na Universidade de Stanford, Califórnia – Estados Unidos. Publicado em *Dits et écrits* (1994).

O tema de pastores e rebanhos, mesmo possuindo paradoxos e contradições, é distinguido do pensamento dos gregos e romanos, por mais que existam menções associadas ao pastorado entre esses, como ocorre na literatura política de Platão. De acordo com Foucault (2003), a metáfora do chefe-pastor seguido por um rebanho de ovelhas é própria das sociedades orientais antigas, principalmente, entre os hebreus. Essa tradição desenvolve e ressalta a ideia de um guia salvador, único, do povo. Desse dimensionamento, Foucault evidencia o contraste que o tema do pastorado tem em relação ao pensamento político grego. Quer dizer, primeiro, o pastor é aquele que governa o rebanho e não o território como acontece entre os gregos, segundo, o rebanho existe apenas pela figura do pastor, é o pastor que reúne o rebanho para guiá-lo, entre os gregos, ao contrário, o bom legislador deixa leis para serem seguidas; terceiro, o pastor salva seu rebanho, vela cada um individualmente, ao passo que nos gregos a salvação é generalizada, por fim; quarto, o pastor é dotado de uma benevolência e devotamento, tudo o que ele faz é em função de seu rebanho, daí a vigilância, diferentemente, entre os gregos o dever exercido possui um caráter de glória, portanto, a ideia de que o líder se torna imortal. E, ainda, nessa arte de governar, o pastor é único, o que não ocorre, por exemplo, na arte de governar dos gregos, por mais que exista um governante, rei ou legislador político, existem outros importantes atores (médicos, mestres, agricultores, padeiros, pedagogos, etc.). “Em suma, o problema político é o da relação entre o um e a multidão no quadro da cidade e de seus cidadãos. O problema pastoral concerne à vida dos indivíduos” (FOUCAULT, 2003, p. 366). Em uma palavra, em Platão, os homens que detém o poder político não são pastores.

Retomada dos problemas da antiguidade oriental, essa “tecnologia pastoral” que hoje atua no Estado moderno reporta-se às relações entre o poder político e jurídico operado no Estado e o poder pastoral que vela por um e por todos a fim de traçar-lhes o melhor destino. Com essas marcações, Foucault (2003) não quer mostrar a linha completa da evolução do poder pastoral através do cristianismo, mas deseja apresentar os aspectos que considera relevantes para a emergência da tecnologia do poder pastoral. Esses aspectos referem-se a uma noção de responsabilidade operada pelos laços morais estabelecidos entre pastor e rebanho a partir do cristianismo. São também alterações que revelam as relações de dependência e submissão que passaram a funcionar no plano da obediência e da desobediência. A obediência no cristianismo torna-se uma virtude, um fim, ao passo que entre os gregos era um meio para se alcançar determinado fim. Ainda, o pastorado cristão supõe uma forma de conhecimento específico entre o pastor e cada ovelha, é esse conhecimento que

individualiza e, com efeito, a fim de assegurar esse conhecimento o cristianismo se apropriará do exame da consciência e da direção da consciência – aspectos essenciais para essa ou quaisquer tecnologias de governo dos sujeitos. Foucault (2003) avalia que no cristianismo a mesclagem desses dois instrumentos sobre as consciências propiciou, num sentido, com o exame, um domínio sobre o si que não é para se alcançar a consciência e maestria de si, mas para renunciar a si mesmo e, em outro, com a direção, um vínculo e condução permanente e a cada instante das almas dos sujeitos. No fundo, trata-se de um ciclo que auto se alimenta, ou seja, tem-se exame, confissão, obediência e direção da consciência para se estabelecer uma negação ou mortificação do eu que resultará na busca de uma salvação eterna em outro mundo. Para tanto, para salvar-se, é preciso confessar e obedecer. “Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade” (FOUCAULT, 2003, p. 369-70).

Avaliado isso, vale destacar que a indagação articulada por Foucault não passa por saber se ações do Estado são excessos de racionalismo ou irracionalidade. A questão maior é saber qual tipo específico de racionalidade política é utilizado pelo Estado. O Estado possui uma razão própria e é nela que Foucault se detém, ou seja, na razão de Estado e na teoria da polícia em sentido *lato*.

A doutrina da razão de Estado tentou definir em que os princípios e os métodos do governo estatal diferiam, por exemplo, da maneira como Deus governava o mundo, o pai, a sua família, ou um superior, a sua comunidade. Quanto à doutrina da polícia, ela definiu a natureza dos objetos da atividade racional do Estado; ela definiu a natureza dos objetivos que ele persegue, a forma geral dos instrumentos que ela emprega (FOUCAULT, 2003, p. 373).

Foucault comenta alguns traços comuns das definições de razão de Estado apresentada, já no século XVII, por Botero, Palazzo e Chemnitz. Segundo Foucault, todas entendem a racionalidade de Estado como uma “arte” ou técnica que se conforma a um conjunto de regras. Essa “arte” ou técnica de governar tem como alvo o governo da própria natureza do Estado. Quer dizer, o Estado se autotematiza, sua razão se dirige para sua natureza. Se n’*O príncipe* de Maquiavel a análise busca definir o que mantém ou reforça o laço entre o príncipe e o Estado, diferentemente, na análise dos problemas que circundam a razão de Estado o que é posto em evidência é a existência e a natureza mesma do Estado. “O desígnio de uma tal arte de governar é precisamente o de não reforçar o poder que um príncipe pode exercer sobre seu domínio. Seu objetivo é reforçar o próprio Estado” (FOUCAULT, 2003, p. 376).

Então, Foucault compreende que o Estado, além de possuir uma racionalidade, uma sabedoria e uma instância de prudência, lhe é necessário um saber, sua força carece de reconhecimento para que se mantenha e para que sua potência seja maximizada. “A arte de governar, característica da razão de Estado, está intimamente ligada ao desenvolvimento do que se chamou estatística ou aritmética política” (FOUCAULT, 2003, p. 376). A lógica de ser da razão de Estado não segue leis divinas, naturais ou humanas. Seu funcionamento está em consonância com a potência do Estado.

Para que a potência do Estado realmente aconteça, em seu interior, a polícia entendida como uma técnica de governo em sentido amplo e não institucional como hoje se conhece, é estabelecida como o elemento central para o que se poderia chamar de “utopia de Estado de polícia”. Foucault (2003) destaca que a noção de polícia durante o século XVII e XVIII é um projeto que abrange e intervém sobre todos os aspectos que atravessam a vida das populações da Europa. A polícia funciona, nessa época, como uma espécie de suplemento que, além de vigiar, administra a vida de todos com o objetivo de garantir a felicidade dos povos governados. Em seu projeto inicial, ela se ocupa do que os homens fazem e como fazem, enfim, se ocupa do modo como os homens vivem e do tipo de governo capaz de torná-los felizes. Foucault (2003) ilustra esse entendimento com o *Compendium* francês de De Lamare, do início do século XVIII.

De Lamare explica que há 11 coisas sobre as quais a polícia deve velar, no interior do Estado: 1) a religião; 2) a moralidade; 3) a saúde; 4) as provisões; 5) as estradas, pontes, calçadas e edifícios públicos; 6) a segurança pública; 7) as artes liberais (no todo, as artes e as ciências); 8) o comércio; 9) as fábricas; 10) os empregados domésticos e carregadores; 11) os pobres (FOUCAULT, 2003, p. 380).

Entre os alemães, esse projeto de polícia fora compreendido como *Polizeiwissenschaft* ou ciência da polícia. Foucault segue comentando que para Von Justi, de modo ainda mais rebuscado que De Lamare, “... a polícia, explica ele, é o que permite ao Estado aumentar seu poder e exercer sua potência em toda sua amplitude” (FOUCAULT, 2003, p. 383). Desses arranjos do social é que a noção de população emerge como um elemento a ser problematizado pelo Estado de polícia, através do incremento estatístico é possível intervir sobre a vida e a saúde das populações.

A constituição da individualidade moderna está relacionada aos mecanismos próprios do poder, das disciplinas e dispositivos que, de modo específico, instauram em diferentes procedimentos as formas de subjetivação que fazem emergir o sujeito da modernidade.

Diferentemente da filosofia grega, o conhecimento e controle de si que se pretende no pastorado cristão é o equivalente a uma renúncia de si e não a um assenhramento de si. Então, nessa economia das práticas e das reflexões do poder pastoral do cristianismo, pela salvação, se faz a humildade e a busca do mérito, pela lei, se faz a obediência e, pela verdade, pode-se proceder a um exame exaustivo e a um regime psíquico de fixação da identidade, fabricação de subjetividades e direção das condutas.

Identificação analítica, sujeição, subjetivação – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão. É portanto toda a história dos procedimentos da individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito... É por aí portanto que o pastorado preludia a governamentalidade. E preludia a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta (FOUCAULT, 2008a, p. 243).

Nessa tríade de renúncia, dependência e destituição do eu e na necessidade de se conter as sedições e sublevações sociais, está fundado o programa de sujeição e governo dos sujeitos, do qual, a partir da “crise do pastorado”⁵², o Estado moderno se apropriará, quer dizer, “... a passagem da pastoral das almas ao governo político dos homens deve ser situada nesse grande clima geral de resistências, revoltas, insurreições de conduta” (FOUCAULT, 2008a, p. 306). É pela instância do Estado, enquanto objeto político e instrumento de inteligibilidade para o governo, que se fundará a mencionada mentalidade (saber) ou razão de Estado (*ratio status*) que traz os mecanismos, a partir dos quais um Estado-República funcionará e buscará conservar seu estado contínuo e de integridade em meio aos espaços de concorrência e de alianças que se formam na relação de força entre os diversos Estados.

É, também, sobre o homem (indivíduo/população) que incidirão os instrumentos do biopoder e, ainda, é a partir das necessidades do governo que a razão de Estado governamentalizado poderá intervir de modo biopolítico. Trata-se aí, de um princípio oposto

⁵² A crise do pastorado entre os séculos XVI e XVII (Reforma e Contra-Reforma) está relacionada à conduta binária do pastorado da Igreja cristã que divide clérigos e leigos. Esse dimorfismo ocasionara, o que Foucault chamou de “contraconduta”, movimentos de luta representados nas formas do ascetismo, das comunidades, da perspectiva mística, do retorno às Escrituras e da crença escatológica. Contudo, é uma crise que não se dirige à rejeição da condução, mas, à multiplicação das formas e da vontade de ser conduzido (FOUCAULT, 2008a, p. 266-85).

ao tema da pastoral da salvação de um e de todos. Pela necessidade de se conhecer o problema do público e as “coisas” da realidade do Estado, o que se tem através do prisma reflexivo do biopoder e da biopolítica é uma pastoral da opção e da exclusão. Em suma, diferentemente dos artificialismos e das verdades sobre os homens formuladas pela razão de Estado, com o naturalismo do mercado defendido pelos economistas, tem-se uma transformação da governamentalidade e passa-se a uma cientificidade econômica. Em outras palavras, vê-se funcionar um novo jogo de forças entre produção, circulação e consumo, que faz nascer uma economia política que, pela regulamentação do mercado, em seu turno, dimensionará os processos entre a variação das riquezas e os fenômenos da população. Na recém produzida sociedade civil o que se tem é a regulação, e não apenas o policiamento, de certos grupos em função das necessidades de modificação e de governo do Estado sobre os comportamentos públicos, políticos e econômicos de seus sujeitos.

A noção de biopolítica tratada por Foucault no curso de 1978-79, *Nascimento da biopolítica*⁵³ (2008b), é analisada através desse nexos entre corpo humano e corpo político, entre o comportamento das populações e os mecanismos econômico-institucionais trazidos pela introdução do liberalismo na arte de governar. Essa é uma noção que já fora apontada sob o enfoque de uma “tecnologia do corpo social” no texto *O nascimento da medicina social* publicado em *Microfísica do poder* (1999).

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, que investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política (FOUCAULT, 1999, p. 80).

Apesar de render o nome do curso de 1978-79 ao nascimento da biopolítica, Foucault (2008b) se detém, em grande parte, à análise do liberalismo por considerar, esse, uma significativa modificação operada na razão de Estado, já no século XIX, e uma importante possibilidade de exercício da biopolítica. No cerne dessa questão, Foucault define que a biopolítica é “... a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças...” (FOUCAULT, 2008b, p. 431). Como, então, é possível gerir as populações tendo em vista o elevado nível de racionalização do Estado e dos crescentes processos políticos e econômicos?

⁵³ No original: *Naissance de la biopolitique* (2004).

Considerando as ações do Estado sobre a sociedade e o vetor econômico como instrumento da biopolítica, para Foucault (2008b), a análise que traz a noção de mercado (mercantilismo, liberalismo e neoliberalismo) como palco das ações que regulam toda a sociedade e as próprias formas de interferência do Estado sobre os indivíduos não deve ser apreendida pelo estudo da economia em si ou da maximização do aparelho do Estado. Ao contrário, a questão é saber como ocorreram os processos e o estabelecimento das séries/efeitos que fizeram do mercado um lugar de veridicção. A análise deve ser feita pelos interesses e necessidades orientados para objetivos postos em reflexão contínua, que tornaram o cálculo sobre os sujeitos a forma possível de gestão e regulação das sociedades. Ou seja, um método de racionalização e reflexão do exercício do governo, crítico e externo ao Estado, que tem nas práticas de mercado liberal o sinalizador dos modos como uma sociedade “autônoma” ao Estado deve ser dirigida para se tornar uma verdade sobre os sujeitos.

Segundo Foucault (2008b), é nesse conjunto que se faz a razão crítica governamental moderna, o mercado assume um “lugar de justiça” e torna-se o elemento ditador da verdade das pessoas e o próprio Direito, que antes condicionara a formação do Estado, torna-se, de algum modo, exterior à razão de Estado, trata-se de uma crítica mercantil ou “tribunal econômico” permanente das ações políticas governamental, quer dizer, na forma de um positivismo econômico crítico da razão governamental. São posições de limitação para o excesso e para a expansão indefinida do poder, até então soberano, do Estado e de fundação das novas formas de condicionamento dos sujeitos, agora, pensados como sociedade civil ou esfera pública. Com efeito, é por meio dos dispositivos de saber-poder que essa economia política racionalizada funcionará como regime de verdade, como uma série de práticas que torna possível a existência de algo como o liberalismo para tornar o governo uma coisa útil frente ao poder do mercado. Ainda, com a necessidade de se corrigir “o problema de se governar demais”, já exposto pelo liberalismo, assistimos à alavancada de um modelo de livre concorrência (neoliberalismo) entre tudo e todos. “O problema do neoliberalismo é... saber como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado” (FOUCAULT, 2008b, p. 181). Daí, como regular a sociedade com base nos propósitos do mercado, sobretudo, a partir de uma dinâmica concorrencial? Como interpretar economicamente tudo, mesmo aquilo que não é, de início, de cunho econômico, como, por exemplo, o comportamento humano?

Entre o século XIX e XX, com as práticas liberais operadas pelos jogos de interesses e as intervenções mínimas e reguladoras exercidas pelo Estado, surge uma forma de instituição-

empresa, um agente econômico fundamental de regime jurídico que assume papel relevante para arregimentar, entre o Estado e o indivíduo, toda a sociedade civil e torná-la o alvo, por excelência, de uma gama discursiva que fará de cada cidadão (*homo oeconomicus*), um correlato da noção de empresa e espécie de capital humano (de elementos inatos e adquiridos) e empresário de si mesmo – na meritocracia e até no casamento, enfim, a existência dos indivíduos como extensão do modelo de empresa. Assim, com a construção dessa razão do menor Estado e a emergência espontânea da sociedade civil moderna como uma tecnologia de governo aglutinadora das instâncias soberana, jurídica e econômica (arte de governar liberal), a existência de cada indivíduo, mesmo considerada a noção de *laissez-faire*, será relegada a ser apenas parte integrante das empresas, sua saúde, educação, emprego, liberdade e segurança serão dirigidos pela noção da economia e do perigo. Trata-se, no fundo, de uma política da vida⁵⁴, de uma trama social ou cultura política do perigo para produzir e gerir formas específicas de liberdade e segurança. Uma arte que tem nas práticas assistenciais de bem-estar social (*welfare-state*) sua máscara mais sofisticada para prover incrementos e controlar os indivíduos e as populações. Em outras palavras, em um modelo de assistência e garantia do mínimo que não afeta o funcionamento da sociedade de mercado,

... o liberalismo é uma arte de governar que manipula fundamentalmente os interesses, ele não pode manipular os interesses sem ser ao mesmo tempo gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade, do jogo segurança/liberdade que deve garantir que os indivíduos ou a coletividade fiquem o menos possível expostos aos perigos (FOUCAULT, 2008b, p. 90).

Desde o seu começo, contudo, a racionalidade da economia não se apresentou, exclusivamente, como uma linha de programação completa para o que seria o governo dos sujeitos. Pelas assimetrias nas relações de poder, a noção de biopolítica trata o problema do governo da conduta dos indivíduos em função da gestão da vida em sociedade, seus objetos/objetivos serão o indivíduo e a sociedade, ao passo que a política econômica e a razão de mercado serão seus métodos/instrumentos. O sujeito moderno se faz na grade de inteligibilidade dos princípios de regulação que o atravessa, assim, o homem se torna o sujeito da modernidade entre o governo das condutas frente às necessidades mais gerais do corpo social e o modo como as internaliza e se reconhece como um agente participante e interessado desse todo. Na filosofia do Ocidente, de alguma maneira, o homem moderno

⁵⁴ Em nota nº 62 da obra citada, de acordo com Foucault, Rüstow define política da vida (*vitalpolitik*) como uma política da vida orientada para a situação global dos diferentes aspectos da vida do trabalhador e não apenas o trabalho (FOUCAULT, 2008b, p. 218).

... é um sujeito que não é definido nem pela sua liberdade, nem pela oposição entre alma e corpo, nem pela presença de um foco ou um núcleo de concupiscência mais ou menos marcado pela queda ou pelo pecado, mas um sujeito que aparece como sujeito das opções individuais e intransmissíveis (FOUCAULT, 2008b, p. 370-1).

Foucault (1997b) destaca, contudo, que o aparecimento desse sujeito deve ser balizado pelas instâncias de governo, pelas técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens. Nessa sequência, o curso de 1979-80 do *Collège de France*, intitulado *Do governo dos vivos*⁵⁵, dedicou-se ao levantamento do problema da verdade implicada às ações humanas, dos atos socialmente fundados como atos verdadeiros ou comportamentos considerados moralmente aceitáveis. No fundo, trata-se de uma investigação sobre o governo de todos, de seus comportamentos e da gestão da casa, do Estado e de si mesmo. Enfim, como é forjada nas consciências dos sujeitos uma dimensão subjetiva que examina, instaura verdades e prescreve suas condutas? “Como se formou um tipo de governo dos homens em que não é mais exigido simplesmente obedecer, mas manifestar, enunciando aquilo que se é?” (FOUCAULT, 1997b, p. 101).

Segundo Foucault (1997b), o que se tem, sobretudo a partir do cristianismo, é a construção do sentido de uma verdade sobre os sujeitos que implica, além da introjeção dos valores morais, sua adesão e necessidade compulsória de torná-la uma afirmação para si e para o público. Então, por quais caminhos se desenham os sofisticados mecanismos de controle que, para longe de determinar atos violentos de obediência e de submissão, confeccionam atos de verdade que, além de serem reconhecidos pelas coletividades, são praticados como obrigаторiedades que reconciliarão o sujeito com sua pretensa verdade? Dentre os pilares significativos para se conceber o regime de verdade do governo dos homens, dado de uns pelos outros, estão sedimentadas as práticas que controlam as almas dos sujeitos, entre elas, uma obediência incondicional, a forma de vida confessional exaustiva e o exame de consciência, todos, apropriados tão bem pelo cristianismo.

Mas é preciso sublinhar que essa manifestação não tem a finalidade de estabelecer o domínio soberano de si sobre si; o que se espera dela, ao contrário, é a humildade e a mortificação, o distanciamento em relação a si e a constituição de uma relação a si que tende a destruição do si (FOUCAULT, 1997b, p. 105).

⁵⁵ No original: *Du gouvernement des vivants*.

Essa é, sem dúvida, uma constatação que levará Foucault a novas desconfianças quanto à verdade cabal sobre os modos de constituição do sujeito. Isso o fará mergulhar em períodos históricos diferentes daqueles compreendido entre o século XVI e XX. Em diálogo, principalmente, com a Antiguidade grega, Foucault analisará diferentes regimes de subjetividade-verdade⁵⁶ dadas pelos efeitos de poder e uma forma (estilística) da existência e da consciência de si diversa da que conhecemos a partir do cristianismo até a modernidade. Essa é mais uma importante reviravolta na incessante indagação sobre a constituição do sujeito e o governo de sua conduta. A questão do “si”, do cuidado e do governo de si apresentados nesse novo momento permitirão a Foucault repensar, por um lado, a história das diferentes formas de subjetividades e, por outro, a própria análise das formas de governamentalidade. Antes, porém, consideramos importante uma tomada de reflexão acerca da genealogia do poder e de seus encadeamentos, o biopoder, a biopolítica e a governamentalidade.

3.2 A GENEALOGIA DO PODER E O SUJEITO: DESMEMBRAMENTOS, CRÍTICAS E POSSIBILIDADES ANALÍTICAS.

Muitos críticos da obra foucaultiana entendem que *A arqueologia do saber* (1969), além de compilar e balizar a metodologia do período arqueológico, também esgotara um universo analítico, contudo, a viragem para um próximo período, os estudos da genealogia, talvez possa ser medida mais como um desprendimento e não como o sinal do esgotamento dos estudos anteriores. Se, de certa forma, a arqueologia investigava o saber sob o estatuto das formalidades existentes, em um ataque crítico “por dentro”, onde o enunciado possui um caráter político. O próximo certame, a genealogia do poder, é um aprofundamento, agora, não mais apenas pelo saber, mas sim pelo saber-poder, ou melhor, poder-saber, contudo, não que o poder não existisse, faltava o combate “por fora” ou uma análise dos causadores dos objetos investigados. E *Vigiar e punir* (1975) nos parece ser o marco que cumpre essa função de

⁵⁶ No curso de 1980-81 do *Collège de France*, *Subjetividade e verdade*, Foucault se volta para os modos instituídos do conhecimento de si desde a Antiguidade. O fio condutor é: como o imperativo sujeito foi estabelecido? Isso, claro, considerando-se os diferentes momentos e contextos que influem na formação desse esquema; quais determinações, variáveis, transformações, pressupostos e prescrições tornam fixa, por uma técnica de si, uma dada categorização de indivíduo. No cerne, tem-se o questionamento sobre o que fazer sobre si ou que trabalho operar sobre si? “Como ‘se governar’ exercendo ações onde se é o objetivo dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito que age?” (FOUCAULT, 1997c, p. 110).

passagem, quer dizer, realiza a transição entre uma compreensão mais teórica, a arqueológica, à outra, genealógica, fundamentalmente enraizada no exercício das práticas.

Nas trilhas dos acontecimentos de Maio de 1968, na primeira metade da década de 1970, Foucault engajara-se a estudar em seus seminários e cursos do *Collège de France* as instituições penais e hospitalares francesas e suas práticas e procedimentos de punição, bem como a psiquiatrização nos séculos XVIII e XIX. Sempre em investidas locais e específicas, nesse ambiente, a pesquisa avançara em torno da esquemática de relações entre poder-saber que desenhara a metodologia genealógica de investigação, logo, um trabalho como o estudo de um problema. Assim, a genealogia pôde ser captada como um método para tratar das estratégias que conformam um determinado contexto, não como um termo descritivo dos cenários em análise, mas com certa áurea de intervenção.

De acordo com Machado (1999), essa passagem do período arqueológico, onde são privilegiadas as análises que apontam para a construção dos saberes, para outro, o genealógico, que analisa historicamente a questão do poder, pode ser lida como uma alternância de perguntas. Se o primeiro momento objetivava apreender o *como*, o segundo por sua vez, visava situar a questão do *porquê*.

Em artigo sobre a noção de poder foucaultiana, Reinaldo Díaz (2006) enfatiza que o projeto filosófico de Foucault, na década de 1960, é marcado por uma análise arqueológica que centrara seu exame no tema do sujeito e sua problematização sobre o saber. E, na década de 1970, por um exame genealógico que abordara o tema do sujeito, agora, relacionado mais proximamente ao problema do poder. Para ele, implicitamente, se no período arqueológico o poder mostrara-se em uma concepção com traços de negatividade, como aponta a *História da loucura* (1961); ao contrário, no período genealógico sua concepção ressurgiu, e de modo explícito, pela concepção de um poder produtivo, como segue nos estudos sobre as prisões e a sexualidade.

Consonante a essa ideia, Billouet (2003) comenta que, diferentemente de Kant, que objetivava a descrição das estruturas *a priori* (independentes da experiência) do conhecimento científico e da ação moral ou política, Foucault, por sua vez, rastreava o saber e o poder em seu *a priori* histórico, em combate ao universalismo kantiano. Para o comentador, se a noção arqueológica fora apresentada, ao menos de forma inicial, sob um constructo de jogo de palavras, contudo, como veremos nessa seção, a noção genealógica resgatada em Nietzsche procede no sentido de um trabalhar sob a análise das construções dos objetos, o que demanda de Foucault uma tarefa aplicativa do *fazer genealógico* em diferentes terrenos, quer dizer, no

campo da moral, dos costumes, das instituições modernas: escola, prisão, hospital, fábrica e o casamento, enfim, nos diversos ambientes que constituem o homem moderno.

Na tentativa de captar as séries e regras de formação dos homens e suas coisas, José Luis Arriaga Ornelas (2008) enfatiza que o procedimento genealógico opera, sempre, no sentido de recuperação dos elementos principais e construtores de um determinado modo de referência humana. Segundo ele, esse proceder genealógico pode ser separado em duas vertentes de aplicação. Uma primeira, mais recorrente, como técnica, ou seja, uma atividade auxiliar da história e da antropologia para estudo, por exemplo, das relações de parentesco. E uma segunda, de origem nietzschiana, como método, que opera como uma investigação social, quer dizer, para desvelar as origens e os motivos das práticas constituídas sobre os sujeitos e alimentadas por eles mesmos, ou melhor, para investigar o que ocorre para além das seduções da linguagem e para inquirir as verdades naturalizadas que induzem ao erro da razão.

Neste instante, compete-nos buscar o que substancia a genealogia foucaultiana, então, é importante resgatar Friedrich Nietzsche, especificamente a *Genealogia da Moral* (1991), obra crítica, de 1887, em que o pensador alemão trabalha, consecutivamente, a constituição da moral no mundo ocidental, como foram desenhados os princípios de bem/mal e bom/mau, a culpa e a má consciência e, ainda, o ideal ascético, através dos desígnios de puro e indigno. Em outras palavras, um livro que pergunta *como* ou *sob quais condições* esses juízos valorativos foram impressos nos sujeitos. A hipótese de Nietzsche (1991) é que o pecado não é um fato, mas sim, a interpretação de um fato, uma construção moral religiosa realizada a partir de um fato. Com efeito, o sentimento de culpa ou bem-estar não serve de prova cabal dessa realidade, apenas mostra um estado interpretativo de seu agente. Assim, “a característica das almas modernas e dos modernos não é a mentira, mas a inocência encarnada no moralismo mentiroso” (NIETZSCHE, 1991, p. 96). Segundo ele, trata-se de um culto sublime da moral, arquitetado e sistematizado por meio do ideal ascético e uma exaltação do sentimento exercida sob o mascaramento da finalidade do sagrado.

Seguindo os rastros da genealogia nietzschiana, Ornelas (2008) ressalta que atrás das palavras são encontrados juízos e valores, e esses, são tomados como referenciadores das ações humanas. Daí, o problema da criação deve ser pensado a partir dos valores e signos construídos sobre as ações, não havendo assim, ideias eternas ou coisas em si, logo, a essência do mundo estaria em uma vontade de poder. Através da crítica sobre a constituição das coisas

a análise nietzschiana possibilita questionar tudo aquilo que se poderia projetar como uma verdade eterna.

Como afirma Ornelas (2008), em Nietzsche, os acontecimentos no mundo são dados por um subjugar modelados por tal vontade de poder, todo objeto ou fenômeno é o resultado da ação de uma vontade sobre outra. O comentador indica que a história de cada coisa é uma série de re-interpretações obscurecidas em suas formulações primeiras pelo uso e pelo tempo. A proposta genealógica deve, então, desvelar as constituições de hierarquia em suas ordens de subordinações e determinações de utilidade. É preciso pensar porquê tais objetos possuem determinado *status* ou o que faz com que seus sentidos se tornem valores. Por exemplo, como os sentidos de bondade e maldade são convertidos em valores. A gênese de algo passa pelo esclarecimento do sentido e a progressão à categoria valorativa.

Nesse terreno é que Foucault tangencia sua investigação. Ornelas (2008) destaca que o trabalho foucaultiano buscará os nós dados em face da constituição dos saberes, dos discursos, do domínio dos objetos, enfim, do sujeito enquanto produto determinado por uma série de dispositivos e processos históricos. Em suma, uma ontologia de nós mesmos que questione, criticamente, como de constitui o sujeito do conhecimento. Desse modo, a genealogia de Foucault cumpre uma função de rompimento com os efeitos das verdades produzidas, sobretudo, trata-sede um exercício constante de “por à prova”.

Para Ornelas (2008), o método genealógico em Foucault é norteado pela compreensão de que a história se faz por um infundado relançamento de jogos de dominação. Uma ação analítica que busca os agenciamentos do poder em cada sociedade e em cada momento específico, uma metodologia para capturar os processos de produção dos discursos e dos regimes de verdade. Logo, a genealogia se caracteriza como um método que objetiva dar conta dos produtos, sujeitos e objetos emergidos em cada trama histórica.

No percurso das problematizações levantadas pela pesquisa genealógica, o livro de repercussão acadêmica e política, *Vigiar e punir* (1975) é iniciado com uma extensa e minuciosa narrativa de um corpo alvo da prática de suplício no século XVIII. Uma demonstração do poder absoluto do soberano sobre os corpos dos súditos em forma de espetáculo que exerceria a função de dar testemunho da força contundente e irrevogável do rei, essa era a sociedade da soberania. Utilizando o mesmo recurso de *História da loucura* (1961), Foucault toma um episódio local para dimensionar todo um conjunto de práticas científico-judiciárias de uma época.

Billouet (2003) lembra que o desaparecimento do suplício e da execução teatral do antigo regime soberano não parece à Foucault uma declaração exata de humanização. Na esteira desses acontecimentos a crítica ao suplício seria menos uma expressão de solidariedade e sensibilidade em relação à humanidade do supliciado, e mais, uma reação contra o poder ilimitado do soberano. Se a marca do poder destruidor do soberano permitia atos de heroísmos dos supliciados, diferentemente, já no século XVIII, numa sociedade disciplinar é necessário punir-se continuamente os ilegalismos, sem excessos ou contra-ataques. Essa nova estratégia de poder é feita de arranjos mais sutis e astuciosos e não do despotismo global, sua lógica é pensada em função da premissa de uma espécie de contrato social que aloja o cidadão como contratante de uma ordem social. Com efeito, “é preciso calcular a pena em função do futuro, de sua possível repetição mais do que de sua própria grandeza” (BILLOUET, 2003, p. 129-30). Nesse contexto, a prisão é um aparelho cujo referencial não passa tanto pelo crime cometido, mas, no sentido de disciplinar pela alma do sentenciado. Nesse ínterim, podemos sugerir que a análise foucaultiana nos mostra a produção do delinquente como um segundo tipo social negativo, quer dizer, a articulação estratégica que visa ao controle dos ilegalismos faz emergir o criminoso delinquente de alma fabricada pela disciplina penitenciária moderna.

Esse modelo de sociedade disciplinar esquadrinha a vida dos prisioneiros no tempo e no espaço do real e do simbólico, impondo-lhes cadências e funcionalidades, enfim, normalizando-os através de corpos tornados dóceis e úteis. A disciplina é marcada não só nas funções relacionais, mas, em especial, por uma nova e idealizada arquitetura predial figurada pelo objeto *panóptico*, objeto esse, originado da publicação de Jeremy Bentham em 1791. Como descreve Billouet (2003), na periferia dessa construção consta uma forma de anel comportando células com duas janelas, ambas, vazadas por luz tanto do lado de dentro, quanto do lado de fora e uma parede que divide as células; no centro, uma torre de vigilância que possibilita ao observador, vigiar sem ser visto. “O essencial não é que ele seja realmente observado, mas que possa sê-lo, por qualquer um e por qualquer motivo” (BILLOUET, 2003, p. 130-1). Avaliado enquanto uma dimensão mais abrangente em todo o tecido social, é importante lembrar que o “pensamento panóptico” dessa época, além dos muros dos modelos prisionais, comportara também experimentações de cunhos pedagógicos, laborais, médicos, tecnológicos e punitivos que arquitetavam e reformavam, igualmente, os corpos e as mentes de todos para a adequação ao modelo de sujeito moderno aí requerido.

Avançando nessa argumentação, é destacado que a alavancada demográfica do século XVIII fizera aumentar a necessidade de ajustamento das disposições sociais, então, o modelo disciplinar atenderia não só às prisões, mas os espaços escolares, hospitalares e fabris, sempre em ambientes de reclusão que não só encarcerariam, mas enquadrariam os sujeitos. Foucault situa esse modelo punitivo-disciplinar dentro de uma economia política dos corpos que a maquinaria do capitalismo faz uso para desenvolver-se. “As disciplinas reduzem a força política dos corpos e aumentam sua força útil” (BILLOUET, 2003, p. 131-2). Nesse conjunto referencial é constituída a subjetividade de um tipo de homem que é, em si mesmo, o efeito de uma sujeição, de uma codificação funcional que classifica, categoriza, programa e examina a tudo e a todos, das coletividades até os movimentos musculares e ortopédicos. Em sua peculiaridade, trata-se de uma sanção de poder normalizador que se desenha, mais de forma subliminar e invisível, a cada vez que sua operação de poder se faz executar, cada vez mais, por ações difusas e dispersas. Com isso, contraditoriamente, quanto menos o poder é visto em exercício de interdição, mais está presente e é exercido.

Resgatando Merquior (1985), será através do entendimento de que o intelectual deve ocupar um lugar de combate, que Foucault analisará o poder e seus efeitos em *Vigiar e punir* (1975).

Se no que diz respeito à periodização, o ensaio sobre o nascimento da prisão lembra *O nascimento da clínica*, cobrindo aproximadamente a mesma época, de meados do século XVIII a meados do século XIX, em escopo ele é quase igual a *As palavras e as coisas*. O saber sobre a vida, o trabalho e a língua proporcionara grande amplitude ao tema do livro anterior; agora, a idéia de um papel isomórfico básico desempenhado pela prisão, pela fábrica, pelo hospital e pela escola empresta a *Vigiar e punir* uma semelhante universalidade de interesses, ainda que dessa vez o autor, sem dúvida sensatamente, tenha preferido manter a análise firmemente centrada em apenas uma dessas áreas institucionais: os estabelecimentos e os discursos penais (MERQUIOR, 1985, p. 131).

Para ele, algumas marcações importantes precisam ser feitas a essa obra. Quer dizer, Foucault dá pouco destaque às mudanças penais decorrentes da Revolução Francesa e, ainda, a análise historiográfica de *Vigiar e punir* (1975) não distingue as diferentes categorias de prisioneiros e exagera os efeitos reais da normalização na sociedade francesa. Se Foucault enfatiza os mecanismos disciplinares, provoca ele, por que essa obra não contém uma cuidadosa análise da história do pensamento pedagógico?

Nessa obra, assim como em *História da loucura* (1961), Foucault inicia sua narrativa pela exposição de uma cena do cotidiano para denunciar o ambiente em que investirá sua

análise. Então, *grosso modo*, foi pela apresentação do suplício e, depois, por seu desaparecimento e assunção das “punições reformadas” e das prisões vigilantes que Foucault analisou o investimento do direito de punir e das práticas de poder (panópticas) para transformar moralmente as almas, bem como, disciplinar os corpos para torná-los dóceis e úteis no Ocidente moderno.

Merquior (1985) ressalta que Foucault quisera mostrar como se inscreve toda uma tecnologia de poder sobre a alma, mas que atua sobre os corpos dos sujeitos. Sua empreitada parte da demonstração da transposição de uma lógica de confronto entre o “corpo do criminoso”, natural e sujeitado, e o “corpo do rei”, sacro e simbólico, para outra, onde o advento do Iluminismo e da racionalidade compôs o crime não mais como um ataque ao soberano, mas como uma espécie de quebra do que se poderia denominar aliança social, ou seja, uma lógica de punição onde os sujeitos deveriam ser mais alvo do castigo e do exame normalizante e menos da vingança. “Por conseguinte, a principal preocupação da autoridade penal tornou-se a mente, e não o corpo, do criminoso” (MERQUIOR, 1985, p. 135).

Ao diagnosticar a situação das prisões Foucault preocupava-se não apenas com a constatação de que os criminosos não são reformados e com o possível “fracasso da prisão”. Merquior (1985) comenta que essa indagação desejava dirigir-se para os mecanismos de “êxito da prisão” que possibilitam, justamente, a produção da delinquência, quer dizer, a inscrição e a manutenção de um pensamento ou “sistema carcerário” que perpassaria não apenas a prisão, mas as instituições e a sociedade como um todo. Contudo, para o comentador, mesmo se Foucault delimitara melhor o espaço geográfico de sua pesquisa, ele o extrapolara com a retórica do panóptico. E, de forma áspera, continua a análise sobre a burguesia apresentada por Foucault, para o comentador essa análise estaria mais próxima da teatralidade ideológica do que das contingências e inconstâncias da realidade. Na visão de Merquior (1985) é plausível a avaliação de Foucault sobre a atuação burguesa no sentido de criar as formas jurídicas e gerenciar a vigilância social ao seu contento, no entanto, conclui ele, essa análise é maniqueísta. “Foucault preferiria que seu próprio esquerdismo estivesse isento do incômodo obstáculo representado pelo determinismo econômico ou tecno-econômico” (MERQUIOR, 1985, p. 151).

Ele considera que o ataque empreendido por Foucault, de fato, é contra o Iluminismo ou a modernidade e não contra a burguesia. Estaria na história política dos corpos contida em *Vigiar e punir* (1975) a tentativa mais persistente de Foucault para oferecer uma genealogia do corpo, enfim, do sujeito. Com efeito, sua pesquisa aponta para a alma (fabricada) como a

aprisionadora do corpo. “Essa ênfase na idéia de que a sociedade fabrica almas reafirma o culturalismo de Foucault no âmago de seu radicalismo político” (MERQUIOR, 1985, p. 152). Segundo Merquior (1985), as inovações na crítica cultural que ele traz são o abandono de um contra-Iluminismo romântico e uma nova roupagem crítica do saber, agora, sob o véu do poder/saber. Na avaliação do comentador, em última análise, se Foucault recorre à Nietzsche para avaliar a cultura, é importante salientar que, para Nietzsche, a cultura moderna é decadente, ao passo que, para os ares fundidos de crítica social e postura contracultural em que Foucault respirava, a cultura moderna seria repressora. É nesse ambiente que Foucault se firma como inimigo do Iluminismo e pensador do poder, avalia Merquior.

Com a procura genealógica do sujeito moderno Foucault estava automaticamente definindo um ângulo em que o saber estivesse entrelaçado ao poder, pondera Merquior (1985). Seria essa junção que o levava para a discussão das técnicas de formação do eu como um instrumento do poder. Em outras palavras, “... uma perspectiva nietzschiana em que toda a vontade de verdade já constitui uma vontade de poder” (MERQUIOR, 1985, p. 165-6). Então, fora essa problemática que o conduziu à categoria de poder produtivo em detrimento das teorias repressivas do poder. Para tanto, seu foco sobre o poder deveria deslizar da constatação de sua manifestação para a dinâmica de seu funcionamento. Apesar disso, para o comentador, a reflexão pretendida por Foucault apresenta apenas constatações elementares e não contém maiores avanços em relação ao que já se pensava sobre as relações de poder e dominação. Para ele, a análise do poder de Foucault é marcada pelo inconveniente e contraditório problema de ser, por um lado, um poder onipresente, mas que, por outro, se furta de ser capturado. Mesmo compreendendo que Foucault quisera analisar o poder como um monólito e por um caminho onde o sujeito estaria apenas eclipsado, pela via ainda crítica, Merquior (1985) afirma que Foucault realmente não poderia estar apenas tomado por uma “cratologia” do poder. De nossa parte, entendemos que a análise do poder foucaultiana se faz não com o objetivo de marcar um lugar vazio ou a ausência do sujeito, mas, ao contrário, pela necessidade de questionar se, de saída, o sujeito é uma instância já acabada ou se sua constituição, como a conhecemos, está implicada nas relações de força que o circundam.

Segundo Merquior (1985), a rejeição do sujeito fez com que Foucault alternasse o elo sujeito/liberdade para subjetivação/submissão. Esse posicionamento o afastou de todas as concepções modernas de liberdade; a alemã, de reflexão interior; a ideia lockiana, de liberdade civil; e a concepção rousseauiana, de liberdade política.

Ora, enquanto o desdém de Foucault pelos interesses, em sua análise do poder, fazia com que lhe fosse de pouca serventia o conceito de liberdade como independência pessoal, o fato de ele combinar subjetividade e sujeição, além de minar a idéia de reflexão como autodesenvolvimento, descartava a idéia de liberdade como autonomia individual (MERQUIOR, 1985, p. 179).

É preciso salientar que Foucault estivera atento às “análises domesticadas”. Realmente, compreendemos que é uma marca, bem característica, sua resistência ao discurso progressista liberal fácil e emancipatório que deseja promover (responsabilizar) sujeitos “autônomos”. Existe, sim, um cuidado em Foucault para não se deixar seduzir pela promessa de um “sujeito-livre”. Todavia, pensamos que essa cautela não deve ser traduzida como recusa da liberdade, mas como um questionamento das verdades postas e dos roteiros já traçados para os sujeitos, por isso, a noção de liberdade em Foucault se aproxima mais do termo luta do que do termo essência.

Merquior (1985) analisa o poder em Foucault compreendendo que, o percurso de *Vigiar e punir* (1975) para *História da sexualidade* (1976) pode ser lido como a passagem de um plano mais ocupado com as estruturas e estratégias exteriores do poder, para outro, de atuação mais interior aos sujeitos, dedicado às “tecnologias do eu” que perfazem o sujeito moderno. É dessa perspectiva que surge a pesquisa das práticas discursivas sobre o sexo e a ideia de sexo associado ao surgimento da verdade a respeito do indivíduo moderno. É nessa empreitada que Foucault rejeitara a associação do sexo à hipótese repressiva. Em outras palavras, é preciso investigar a constituição da sexualidade na modernidade não pelas proibições ditadas pela exploração econômica, mas pelos mecanismos positivos que ditam as normalizações que atuam como técnicas de produção de tipos específicos de indivíduos, os sujeitos do desejo. Para Merquior (1985), a visão culturalista de Foucault sobrecarregou em dois pontos, primeiro, no entendimento de que o sexo é antes social do que natural e, segundo, na premissa de que o discurso, antes de domar o sexo, o inventava. Estaria aí o dispositivo da sexualidade. Em sua avaliação, através do tema da sexualidade Foucault pôde afastar-se por definitivo do estruturalismo, o que já havia iniciado com o estudo sobre as prisões. De fato, com a genealogia Foucault estava no encalço das políticas do corpo e das técnicas da alma.

Se *Vigiar e punir* (1975) inaugura uma fase genealógica, ou ainda, arqueogenealógica, *História da sexualidade*, conjunto de obras que seria trabalhado em seis volumes – da Grécia antiga ao século XX, mas que compreende apenas três em virtude da morte de Foucault em 1984 – consolida o novo momento do pensamento genealógico foucaultiano. Dentro da metodologia de recorte de análise histórica, o primeiro volume, *A vontade de saber*, de 1976,

introduz a questão do poder como um instrumento capaz de explicar a produção de saberes, nesse caso, como o poder opera para produzir o dispositivo da sexualidade. A questão que fica é: como, então, são produzidas as verdades? A partir de que conceitos e métodos o *em si* de cada objeto é construído ou, por quais regulações de poder-saber são estabelecidas as formas constituintes de uma atividade. Como a sexualidade se torna uma produção histórica?

O ataque foucaultiano, de 1976, tem como alvo o inventado “sexo verdadeiro” que a psicanálise faz reverberar. Eribon (1996) comenta que o Ocidente mudou a partir do século XVII, com o advento das teorias biológicas da sexualidade, com o anúncio das condições jurídicas do indivíduo e com a emergência das formas de controle administrativo do Estado para dizer do sexo das pessoas. Nessa obra, Foucault analisará criticamente o pensamento freudo-marxista. A hipótese reichiana repressiva para a sexualidade, de origem em Freud, presume que se instala sobre a sexualidade, a partir desse século, todo um aparato de normalização e repressão que utilizaria, de maneira calculada, a força do corpo do proletariado e que o século XX afrouxa esse mecanismo.

Foucault ataca frontalmente esse esquema: a burguesia não *reprime* o sexo em geral, mas se *afirma* em uma cultura do *esperma* e da *sexualidade*, em oposição à cultura aristocrática do *sangue* e da *aliança*. A aristocracia, conservadora, preocupava-se com as origens do sangue, e a burguesia, progressista, preocupar-se-á com a hereditariedade: regressão do sistema de aliança, emergência do dispositivo da sexualidade (BILLOUET, 2003, p. 154).

Ocorre, então, que uma sociedade da sexualidade vem substituir outra, da sanguinidade. Foucault expõe que a prática da confissão, tornada obrigatória pelo Concílio de Latrão (1215), os procedimentos de direção da consciência, por volta do século XVI, e uma nova tecnologia do sexo, nascida no início do século XIX e que extrapola a instituição eclesiástica, tornam esse tema não mais, ou apenas, da ordenação do castigo e da morte. O sexo aparece, nesse momento, como uma constante problematizada pela vida e pela doença. Esse conjunto faz criar jurisprudências, normatizações da conduta infantil (sobretudo para o onanismo), sanções ao corpo das histéricas, intervenções médicas e políticas, ações sobre os casamentos, enfim, os assuntos da hereditariedade e também da degenerescência são elementos tecnológicos e operativos de poder sobre as populações. Notadamente, afirma Billouet (2003), a confissão e a escuta clínica trabalham dentro dessa produção de discursos verdadeiros sobre o sexo. Por sua vez, a psicanálise seria apresentada, de um lado, como oposição prática ao fascismo, contribuindo para a desarticulação dos projetos de eugenia

social e, de outro, como um artifício dado da consciência de classe burguesa que objetivava situar a corporeidade e o imaginário sexual dentro de padrões específicos de controle da conduta sexual e ataque ao incesto, ou seja, essa consciência desejava situá-los além do núcleo familiar e próximo aos desígnios burguês.

Billouet (2003) ressalta que a sexualidade é produzida pela articulação de quatro estratégias que cimentarão esse saber: a histerização do corpo feminino, a pedagogização do sexo da criança, a socialização dos comportamentos procriadores e a psiquiatrização do prazer sexual. O dispositivo da aliança (calcado na reprodução e transmissão dos bens) imbricado ao funcionamento da sexualidade e aos preceitos morais religiosos opera como fonte de julgamento dos atos e, principalmente, do sujeito, tornando-os infração. Essa é a base para a construção da interdição do incesto que trabalhará, novamente, no interior da instituição familiar, juntamente com os papéis familiares criados. Todas essas interposições estão centradas em espiral na incorporação do dispositivo da sexualidade em cada individualidade, organizando seus corpos em função da regência de suas forças, prazeres e desejos, sobretudo, em uma ação político-moral. Contudo, destacamos, não é a sexualidade que faz o jogo, mas o poder (questão embrionária) que “joga o jogo” e produz verdades por meio de diferentes temáticas, uma delas, a do sexo. Nasce dessa lógica o terceiro tipo social negativizado: o perverso sexual.

Billouet (2003) entende que, se inicialmente o capitalismo necessitou de uma moral ascética, seu desenvolvimento, contudo, se caracterizou a partir do momento em que a vida se tornou um objeto político. Indispensável ao capitalismo e ao governo das massas, nesse primeiro volume, a análise do poder é deslocada para o elemento biológico. O biopoder, esse poder sobre a vida, é o componente central através do qual Foucault pensará as formas de constituição e regulação dos indivíduos. O homem não é mais o animal político, como definido por Aristóteles, mas é um animal *na* política cuja vida de ser vivo está em jogo. O *sistema de Direito* é precedido pelos jogos normativos da vida acessíveis às intervenções coletivas, daí, ressalta o comentador, vida torna-se o objeto de luta regido por sua própria condição de existência, e não, pela esfera jurídica.

Seguindo com o comentário de Billouet (2003), Foucault rompe com a noção de poder do século XIX que reivindica um sujeito submisso a um poder de lei. O poder que rege o sexo, nesse momento, é uma tecnologia e não uma repressão, ele não apenas violenta, mas constrói, “... os novos procedimentos de poder exercidos sobre os corpos vivos são mais técnicos e normalizadores do que jurídicos” (BILLOUET, 2003, p. 163). A rejeição de

Foucault à tese reichiana frisa que a repressão não é o melhor mecanismo para a compreensão das operações do poder. Não se trata de uma relação de poder negativa e que exclui. Ao contrário, o papel do poder é produzir a vida, multiplicá-la e, sobretudo, ordená-la. O poder também não se faz como um absoluto que subjuga o apoderado em sua totalidade, isso seria a expressão máxima de violência que minaria sua lógica e seu caráter positivo, logo, onde há poder, necessariamente, há resistência.

Ao situar o período genealógico, Dreyfus e Rabinow (1995, p. 220) problematizam a noção de poder através de uma série de indagações que nos levam a pensar sobre sua abrangência e limitação conceitual.

O que é o poder? Ele não pode ser uma força meramente externa que organiza interações locais; nem pode ser reduzido à totalidade das interações individuais, dada a sua importância na produção de interação e de indivíduos. Ademais, se deve ser uma noção útil, alguma coisa específica tem que ser dita a respeito de seu estatuto. Como pode ser o poder, ao mesmo tempo, um princípio produtivo das práticas, e um mero princípio heurístico usado para conferir às mesmas uma inteligibilidade retroativa?

No que tange aos aspectos de método, se a pesquisa arqueológica enfatizara as formações discursivas, doravante, a partir da genealogia o saber será analisado em face da constante poder, e isso fará Foucault caminhar para os pressupostos dos saberes e poderes sobre a vida, sobre o biopoder, quer dizer, para o poder aplicado como tecnologia política sobre os corpos. Com a genealogia ele realizará a indagação das verdades, já conhecidas, através da investigação das operações de poder que são exercidas nas práticas sociais, por ele analisadas. A articulação entre poder e verdade é determinante para o funcionamento desse método. Daí a importância de se perguntar o que é o poder e como ele se relaciona com a verdade?

Dreyfus e Rabinow (1995) sintetizam que o poder em Foucault se apresenta como uma noção de relações abertas e não como uma teoria fechada. As relações de poder não estão exteriores a outros tipos de relações. No geral, são precauções metodológicas que querem demarcar o caráter assimétrico, móvel e multidirecional do poder para fazê-lo avançar não para um corpo teórico, mas para uma analítica de seu funcionamento.

O poder não é uma mercadoria, uma posição, uma recompensa ou uma trama; é a operação de tecnologias políticas através do corpo social... Se o poder não é uma coisa, nem o controle de um conjunto de instituições, nem a racionalidade escondida da história, então a tarefa da análise é identificar de que modo ele opera (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 203).

Contudo, seguem eles, o poder não é uma instituição, é uma estratégia com intencionalidades e sua volição está enraizada menos na vontade dos sujeitos e mais nas práticas sociais. “O fato de que os indivíduos tomam decisões políticas específicas ou de que grupos particulares operam em seu próprio proveito não significa que a ativação e a orientação globais das relações de poder na sociedade implicam um sujeito” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 205).

Por exemplo, os rituais meticulosos do poder são observados no funcionamento sistematizado e anônimo da tecnologia disciplinar do panóptico. A técnica desse mecanismo localiza, distribui, organiza, hierarquiza e dispõe os canais para produzir saber-poder e controle do corpo e do espaço geográfico de modo integrado, enfim, produz o sujeito útil e dócil da modernidade. “À medida que a tecnologia disciplinar abandona sua máscara de neutralidade, ela impõe seu próprio padrão de normalização como o único aceitável” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 212). Sua lógica totaliza ao mesmo tempo em que individualiza os sujeitos, porém, a dominação não é a essência do poder. Como comentam Dreyfus e Rabinow (1995), a inteligibilidade do poder não funciona de modo dicotômico entre quem tem e quem não o tem, ela é exercida tanto sobre o dominado quanto sobre o dominador. Esse entendimento, repetimos, garante a máxima de que onde há poder, há resistência. Desta feita, a ação do poder estabelece as normalizações e os pontos de contato entre o tipo de sujeito e população que se pretende e as políticas necessárias para o seu governo/controle. Não obstante, é nesse sentido que Foucault pode estabelecer o poder como produtivo. É no investimento dos fins pretendidos por essa tecnologia de poder sobre os corpos e sobre as diversas formas institucionais que funcionam as práticas do biopoder.

Um componente essencial das tecnologias de normalização é que elas são, elas mesmas, uma parte integrante da criação, classificação e controle sistemático das anomalias no corpo social. Sua *razão de ser* advém da pretensão de haverem isolado tais anomalias e suas promessas de normalizá-las. Conforme Foucault mostrou detalhadamente em *Vigiar e Punir* e em *História da Sexualidade*, o desenvolvimento do biopoder é contemporâneo do aparecimento e da proliferação das próprias categorias de anomalias – o delinquente, o perverso, etc. – que as tecnologias de poder e saber supostamente eliminariam. A expansão da normalização funciona através da criação de anormalidades que ele deve então tratar e reformar. Ao identificar cientificamente as anomalias, as tecnologias do biopoder estão na posição perfeita para supervisioná-las e administrá-las (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 214).

Os autores afirmam também que é sob o discurso de tornar as pessoas mais saudáveis e protegidas que o biopoder expandiu-se. Sob a injeção da política do “discurso neutro da ciência e da lei” certos problemas de comportamentos desviantes e anomalias sociais se tornaram “problemas de ordem técnica”. É através dessa matriz ou corruptela que o biopoder assumirá, sob o registro das políticas de Estado, o cuidado das populações e as práticas normalizantes e disciplinadoras progredirão. Para eles, o problema que o biopoder suscitará é como fazer as instituições de proteção social funcionar? Contudo, esse levante não é de primeira ordem, ele apenas encobrirá questões mais importantes como, por exemplo, o que essas instituições significam e o que elas fazem? Sumarizando, são interrogações que não devem escapar às formas sobre as quais os sujeitos e as populações são constituídos e governados. Veremos na seção seguinte, como, por diferentes feixes, Foucault articulou o sujeito e o Estado pela via do poder.

3.3 O PODER CONTROLADOR ATRAVÉS DAS PRÁTICAS DE GOVERNO: BIOPODER, BIOPOLÍTICA E GOVERNAMENTALIDADE.

No necrológico *Post-scriptum* (1992), Deleuze amplia a argumentação foucaultiana e apresenta, além da sociedade soberana e disciplinar, uma terceira forma de organização, a sociedade do controle. O ponto de partida desse agenciamento é analisado em função da transição de uma sociedade disciplinar para outra, do controle. Deleuze (1992) retoma que Foucault demonstrou a existência de sociedades disciplinares nos séculos XVIII e XIX com seu apogeu na primeira metade do século XX, nessa modalidade de sociedade os indivíduos são recortados por diferentes espaços fechados, cada qual com seu estatuto, a família, a escola, a caserna, a fábrica, o hospital e a prisão. Todos formatados por regimes de confinamentos e disciplinas que dispõem, distribuem e ordenam espaço e tempo em previsão de sua utilidade e produtividade.

A sociedade disciplinar, como recorda Reinaldo Díaz (2006), é caracterizada por regimes que produzem hábitos, regulam costumes e práticas sociais por intermédio da obediência às regras e por procedimentos e mecanismos de inclusão e exclusão. Os efeitos do poder operado são garantidos através de esquadrinhamentos que invadem todas as relações sociais, não simplesmente anulando as individualidades, mas produzindo-as através de uma economia política sobre o corpo. No poder disciplinar, o que fica em evidência são as técnicas de hierarquia que vigiam e as técnicas de sanção, que normalizam. Quanto mais anônimo e

infinitesimal o poder, mais funcional se faz em seu exercício. Antes palco do espetáculo público produzido pelo supliciamiento ditado pelo soberano, na disciplina, o corpo do homem se converte em intermediário entre o castigo e a alma do indivíduo. Sobre a carne observada e examinada existe todo um regime de visibilidade e luzes.

Precedida de um lado pela sociedade do soberano em que se desenha a lei da espada e o poder legítimo do rei sobre a vida e a morte, por outro, a sociedade disciplinar é precedente de um terceiro esquema de sociedade gestado por técnicas, não mais disciplinares, mas de mecanismos de controle, que operam não apenas nos ambientes institucionalizados e fechados (da família, da escola, do hospital etc.), mas, sobretudo, nos ambientes abertos e de controle ao ar livre em formas ultra-rápidas. Deleuze (1992) destaca que existe uma lógica que opera no sentido de criar módulos de competição, tanto na disciplina quanto no controle, que fazem minar os indivíduos através do uso de poderes, rivalidades que nomeiam quem está jogando bem e que não atende aos preceitos da meritocracia. No entanto, adverte ele, se o confinamento disciplinar tem sua funcionalidade através de variáveis sempre independentes entre cada instituição, o controle possui um conjunto de variações inseparáveis, formando um sistema geométrico, enquanto o primeiro é um molde, o segundo é uma modulação, um mosaico de contínua auto-deformação. Entre essas diferentes formas se tem a passagem do exame ao controle. Se nas sociedades disciplinares o processo vital era fundado num eterno recomeçar, nas sociedades do controle nunca se termina nada.

Em consonância, Díaz (2006) expõe que na sociedade de controle os mecanismos de governo são mais democráticos, o poder se exerce através de máquinas que organizam mentes e corpos, as primeiras por meio de sistemas de comunicação e redes de informação e os seguintes, em sistemas de atividades monitoradas e políticas de bem-estar. De modo geral, a sociedade de controle vem intensificar, mesmo em suas sutilezas e flexibilidades, toda a aparelhagem desenvolvida no modelo de sociedade anterior. Assim como na disciplina, o efeito que tanto interessa à sociedade do controle, elaborada em redes flutuantes, continua sendo a fabricação de sujeitos.

Criam-se simbologias que demarcam cada uma das sociedades, tem-se, por um lado, na sociedade disciplinar, a palavra de ordem, a assinatura e o indivíduo e, por outro, nas de controle, a senha, o número de matrícula e a posição na massa. Deleuze (1992) destaca que o dinheiro exemplifica bem a mudança e a distinção entre essas duas sociedades, se antes ele era cunhado em ouro, agora é remetido a trocas flutuantes e especulativas. O uso das máquinas exprime a correspondência entre certos tipos de sociedade e certos maquinários.

Retornando ao modelo soberano, notemos que prevalecia o uso de máquinas simples, alavancadas e com roldanas; na disciplinar, valiam os instrumentais de energética e; no controle, operam máquinas de informática e redes virtuais. Os produtos não são apenas materiais palpáveis, são também serviços e caracterizam-se por sua dispersão. Eles são regidos pelo marketing que funciona como instrumento de controle. Se a disciplina trabalhava de forma infinita, com longa duração e descontinuidade, o controle atua em rápidas rotações, com curto prazo, contínuo e ilimitado. “As conquistas do mercado se fazem por tomada de controle e não mais por formação de disciplinas... O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado” (DELEUZE, 1992, p. 224).

O fato mais significativo é que um novo colorido, em tons de cinza, se apodera dos aparelhos sociais, como aponta Deleuze (1992), afeta até mesmo o regime das prisões, por exemplo, em variados casos de delinquência as penas são “substitutivas”, com o uso de coleiras eletrônicas e não mais as conhecidas celas do “xadrez”. Marcadamente, na tessitura de controle trata-se da introdução da lógica empresarial no regime das escolas; de uma nova medicina que resgata doentes potenciais e de risco, por meio de uma biologização do controle no que confere o regime dos hospitais e; no regime das empresas, uma nova configuração que se impõe sobre a forma de tratar o dinheiro e as antigas relações fabris. Esses exemplos, mesmo dispostos sem uma maior amplitude de verificação, reportam ao melhor entendimento de que estamos diante de um novo regime de dominação que repousa sobre as instituições, alinhavado progressivamente e em dispersão, dificultando o próprio discernimento dos espaços. O poder passa então a ser exercido em todos os lugares e em todos os momentos, deslocando, potencializando a noção de vigilância e redefinindo o que está dentro ou sob o controle e o que está do lado de fora. O princípio operador passa a ser a premissa de que tudo deve estar dentro e nada deve escapar.

As assertivas até aqui apresentadas dão conta de que o problema do governo em Foucault é pensado através de um sentido amplificado, não é apenas delimitado pelas práticas oficiais e tabuladas pelo intermédio do estatuto do Estado formalmente reconhecido. A emergência de uma inteligibilidade de poder que formata a produção das subjetividades e dos conjuntos sociais como um todo, configura-se como o terreno pelo qual Foucault pensará o próprio desenrolar das tecnologias que se apropriam da criação dos mecanismos regulatórios que regem as populações em nosso mundo ocidental moderno.

Díaz (2006) argumenta que o poder articula formas de gerenciamento e condução dos homens que são, em um momento posterior, assumidos como problemas específicos que se

tornam submetidos à administração do Estado. Desde o século XIX, o governo tornara-se o tema do poder através da necessidade de se imprimir o controle sobre os homens como ser vivo, em outras palavras, trata-se da necessidade de reger a vida como um objeto biológico que responda ao imperativo do poder.

Foucault convergiu a análise do poder e do governo para as formas ditas periféricas de sua prática, com efeito, deslocando a crítica da teoria política da instituição soberana para a investigação de formas não soberanas de poder e suas implicações na modernidade do mundo ocidental. Em artigo crítico sobre a sociedade soberana e o governo do Estado, Brian Singer e Lorna Weir (2006) demonstram que o projeto genealógico de Foucault tornou o regimento da soberania uma categoria residual e saturada como um princípio de inteligibilidade do poder. Para eles, essa suposição de que o poder passara a atravessar mais o eixo do governo e da política do Estado e menos o da soberania, acaba por distorcer o diagnóstico dos foucaultianos para os possíveis entraves das variações que entrecruzam o governo e a soberania. Embora alguns críticos defendam um posicionamento centrado no Estado como combate à crítica foucaultiana da soberania, o argumento de Singer e Weir (2006), no entanto, não busca essa medida, quer dizer, não é para a defesa e nem para o ataque ao Estado, e sim, para uma construção do poder do soberano enquanto crítica e não apenas como o alibi das práticas de um regime de governança. Expliquemos melhor.

A consequência do foco foucaultiano sobre a governança reflete, nas palavras de Singer e Weir (2006), uma expertise instrumental que exclui o simbólico do soberano, ou pelo menos, o subordina a tal instrumento estratégico. A crítica desempenhada pelos comentaristas seria, fundamentalmente, para demarcar que o poder do soberano, em sua intensa simbologia, está fortemente ligado às condições necessárias para o estabelecimento de um regime político de governo estatizado.

De acordo com Singer e Weir (2006), a posição residual e anacrônica do poder soberano em Foucault é verificável, pois, sua análise apenas oferece a caracterização e a descrição do período medieval e início da idade moderna (viragem do século XVI para XVII), não reportando, assim, o mesmo sentido para o período após a Revolução Francesa (1789). Portanto, faltaria uma apreensão em primeiro plano de toda a simbologia da soberania, tanto temática, como conceitual. Para os comentaristas, o estudo do poder disciplinar – que levava Foucault à apreciação da governamentalidade – e do poder soberano são apresentados como formas antitéticas. A instituição da disciplina aparece como um tipo de poder estanque aos mecanismos extratores e descontínuos de poder do soberano. Aquela possui normas

tecnicamente estabelecidas e conjuntos uniformes; esse, por sua vez, opera através da espetacularização da espada monárquica e por “leis inatas”, emanadas de Deus para o rei. Uma objetivava o corpo, o outro, a terra.

Singer e Weir (2006) discorrem também sobre como Foucault articula a teoria do soberano em sua obra⁵⁷. Para Foucault, o poder na era da espada possuía um único centro, o monarca seria o corpo vivo da soberania e a lei fundamentava, desde a idade média, a expressão de seu poder. Uma teoria jurídica funcionaria apenas como um mecanismo de legitimação desse rei, os limites de poder existiriam apenas para que o poder soberano fosse exercido de maneira coerente à legitimação. Apenas, posteriormente, os sistemas jurídicos, os códigos e a teoria política normativa democratizaram a soberania, articulando-a com o direito público. Com efeito, ter-se-ia uma soberania popular, todavia, ainda sim, chancelada por uma teoria do poder monocêntrico.

De outro modo, a teoria do soberano seria constituída em três ciclos, como Singer e Weir (2006) destacam; o primeiro, de sujeito a sujeito, o sujeito natural torna-se sujeito político de direitos e capacidades; o segundo, de poder e poderes, a unificação de diferentes fontes de poder em um único centro e, por fim; o terceiro ciclo de constituição, dado pela legitimidade e lei que constituem o poder soberano e a lei como fontes de legitimação do poder. Decorre que Foucault em sua obra rejeitara esse conjunto, ao contrário, para os comentadores, o pensador francês fornecera uma analítica mapeada pelo estatuto da dominação para melhor demonstrar a fundamentação de sua teoria política. Os ciclos para Foucault seriam outros; primeiro, a constituição do sujeito no poder; segundo, a multiplicidade irreduzível e a heterogeneidade do poder e; por último, o estudo da subjugação/dominação mais do que a assunção da legitimidade. Uma visão que contraria, sobretudo, *Leviatã* de Hobbes. Para Foucault, o que está em jogo é mais a fabricação dos sujeitos, do que a gênese da soberania, com efeito, a partir do método genealógico foucaultiano, é exponencializado o estudo da constituição dos indivíduos (como sociedade) pelo poder, e não, como os indivíduos constituem o poder soberano.

Segundo Singer e Weir (2006), a governamentalidade seria o elemento de revisão crítica que “ajustaria” a análise foucaultiana para o conceito de poder, ao tratar o tema da governança a partir do artifício da condução dos seres vivos. De modo mais generalizado, a integração das técnicas de governo sobre o eu, dadas pela noção de autogoverno, cimenta o

⁵⁷ *Em defesa da sociedade*, curso ministrado no *Collège de France* em 1975-76.

termo da governança dentro da lógica da condução da conduta e permite a ocupação do poder governamental em todas e quaisquer frestas ou poros do tecido social.

A especificidade da governamentalidade em contradição ao poder soberano colocara Foucault em oposição também à Maquiavel⁵⁸. A governamentalidade assumida por uma nova racionalidade, a razão de Estado, torna-se o meio ou efeito pelo qual a inteligibilidade de domínio sobre os homens pode manifestar-se. Seguindo Singer e Weir (2006), o conceito de razão de Estado propõe uma nova forma de ser governado, ele opera por meio de regras compensatórias ligadas às próprias características dos governados. Diferentemente de *O príncipe*, no qual pesava como valor o elemento estático do território e o interesse do soberano como diferente dos súditos; como raciocínio político, a razão de Estado preocupa-se com a gestão das populações e das regularidades móveis aí apreendidas. Transcorre daí a entrada da economia como empreendimento ligado ao interesse do Estado. A razão, Foucault concebe como uma unidade que visa, a partir da melhor disposição entre os objetos postos, a otimização dos bens do mundo: a riqueza, a saúde e os recursos.

Silvia Grinberg (2007) relembra que a noção de governamentalidade é um instrumento que auxilia na apreensão das transformações sociais e na análise das políticas produzidas desde o século XVII que suporiam uma governamentalização do Estado. Ela seria o marco da preocupação foucaultiana em relação às formas de vida moderna e seu governo. Essa noção entrelaçaria processos epistêmicos, morais e de tecnologias de poder.

No resgate dos fatos históricos ocorridos na Europa a partir do século XVII, verifica-se que a governamentalidade envolve as mudanças decorrentes dos novos processos de urbanização e que culminaram, já no século XVIII, na ideia de indivíduo enquanto população. Sua operação atravessa significativas mudanças na vida social no que se refere à administração da produção, distribuição e, principalmente, à escassez de alimentos. Refere-se também aos aspectos ligados à circulação urbana, dentro e entre as recém nascidas cidades européias. Por fim, essa noção incide sobre a questão da segurança e da saúde pública, além do controle das sedições e das epidemias.

De acordo com Grinberg (2007), Foucault propõe que a arte de governar se “desbloqueia” ao fim do século XVII com a aparição de uma nova mecânica de poder, doravante, incompatível com aquilo que dominara as relações da sociedade da soberania. Em outras palavras, a lógica de atuação dessa arte ilumina não mais os corpos particularizados, mas as coletividades, isso permite o surgimento da, já comentada, noção de população, agora

⁵⁸ *O Príncipe* (1513), Maquiavel.

entendida através de saberes e significados específicos. A governamentalidade implica um novo jogo de visibilidades do poder e faz surgir essa noção que se processa a partir de suas próprias características, as quais, não mais as mesmas que governam o indivíduo.

Así, más que una teoría general acerca del Estado, del poder y/o de los procesos de subjetificación podemos encontrar cómo éstos aparecen en escena en la trama social, en la lucha histórica, como tácticas y estrategias en un determinado contexto histórico (GRINBERG, 2007, p. 99)⁵⁹.

Como analisado nesse estudo, se até o século XVI a soberania fazia morrer e deixava viver através do poder da espada; no século XIX, o poder exercido pelo governo preocupar-se-á em fazer viver e deixar morrer. O governo sobre as populações é operado através do constructo do biopoder, ou seja, um cuidar da fabricação e manutenção da vida por intermédio de uma tecnologia contínua e regulatória sobre o homem como ser vivente. Em sua premissa maior, a condução de cada um e de todos com vistas a organizar e assegurar, quantitativa e qualitativamente, o melhor governo sobre a espécie humana por meio do controle demográfico (nascimento e mortalidade), higiene pública, seguridade social, enfim, através dos pressupostos que atendam a empreitada racionalizada que objetiva fazer viver. É nesse contexto que o saber científico e a medicina surgem como os arregimentadores de tal modelo. Para ilustrar, desde a Idade Média, a lepra era tratada apenas através da exclusão e da estigmatização dos doentes; ao contrário, a peste que assolara a Europa fora combatida por meio de mecanismos mais estratégicos e de múltiplas individualizações, de controle e de vigilância.

O tema da governamentalidade retém, conforme Grinberg (2007), um aglomerado de complexas formulações que requerem lançar o questionamento sobre o exercício de uma *vital politics* (política da vida), como denominada por Rose (2001)⁶⁰. Trata-se para ela, especialmente, de despirmo-nos das grandes teorias do Estado e de um individualismo reflexivo, a fim de condensar em uma análise crítica, o como, hodiernamente, somos governados e remodelados, individual e coletivamente, em nossas casas, trabalho, escolas, hospitais, religião, instituições, políticas assistencialistas e de bem-estar, condutas alimentares e do corpo, além dos espaços de lazer e midiáticos, enfim, em todos os espaços de condução da conduta, sejam eles físicos ou abstratos. Essa avaliação indaga em duas frentes, uma

⁵⁹ Assim, mais do que uma teoria geral acerca do Estado, do poder e/ou dos processos de subjetivação, podemos encontrar, como estes, aparecem em cena na trama social, na luta histórica, como tácticas e estratégias em um determinado contexto histórico (GRINBERG, 2007, p. 99). [Tradução livre]

⁶⁰ Nikolas Rose, *The politics of life itself* (2001).

anatomopolítica de corpos disciplinados e individualizados e uma biopolítica de gestão da vida, da espécie. Seria algo no sentido de identificar como, a partir de que governo, novas e sutis formas liberais de poder formatam as subjetividades através das práticas mundanas.

Nos dizeres de Díaz (2006), o poder expresso como fonte de controle e governo global abrange amplamente a extensão das consciências e os corpos das populações. Em sua operacionalidade, mesmo expondo as coletividades ao perigo, a partir do paradigma que funciona no âmbito do biopoder e dos elementos da biopolítica, certos cuidados são supridos para que o objetivo final de extração da capacidade produtiva e de governo adequado dos povos sejam alcançados.

É necessário compreender que a direção da conduta dos sujeitos implica, de um lado, o vínculo entre o poder e as subjetividades produzidas e, de outro, as formas de discursos e as práticas de governo em contextos sociais e históricos específicos. Então, mais do que cancelar o exercício do governo sobre os outros ou as condição que definem o governo realizado pelas instituições, é prudente que se considere as operações que entranham, explícita e implicitamente, nas condutas através do apelo incutido sobre e sob a noção de como nós governamos a nós mesmos. Quer dizer, como cada sujeito é tornado responsável por suas ações, perante a própria consciência e a de seus próximos, em infusão geradora do governo de si mesmo. Nesse debate, contudo, Grinberg (2007) destaca que o problema do poder e do governo nas relações sociais abrange não uma servidão voluntária, mas, relações de cooptação e de contradições que, ao mesmo tempo, são recíprocas incitações, resistências, linhas de fugas e, essencialmente, relações de guerra e luta.

Para Ignacio Abello (2003), é justamente por considerar que as relações de poder implicam resistência e luta, que Foucault parte da noção de Clausewitz, que diz, “*a guerra é a política continuada por outros meios*” e a inverte: “*a política é a guerra continuada por outros meios*”. Esse procedimento é bem característico do pensamento foucaultiano, quer dizer, estudar os conceitos não através da aceitação de suas definições teóricas, mas a partir de como eles operam, que efeitos produzem, de que relações advêm e que outras relações estabelecem.

A inversão proposta por Foucault para pensar os processos de dominação entre os povos é calcada em três importantes medidas. Em primeiro lugar, Abello (2003) destaca que as relações de poder não são fundamentações abstratas, mas históricas e concretas, cumprem a função de manter a mesmas disposições das relações de forças resultantes das batalhas propriamente ditas. Em certa medida, mesmo nos sistemas democráticos, as instituições

reproduzem as táticas e as estratégias da guerra para seguir com as formas de dominação que lhes podem ser cabíveis. Segundo, na paz civil há guerra, na dimensão política existe uma violência que opera no nível das decisões complexas que determinam as ações dos opositores, vale ressaltar que manter uma guerra é dispendioso, por isso, o efeito político. Por último, a inversão de Clausewitz implica, sobretudo, em dizer que a decisão final é sempre uma decisão bélica. Para o comentador, o momento derradeiro, aquele em que todas as resistências e possibilidades de reconciliação com o inimigo estariam saturadas, só é possível através da imposição de uma vitória plena pela via da guerra. Então, a guerra existe como um aparato final, primitivo e permanente.

Abello (2003) compreende que o exame de Foucault passaria menos por um esquema jurídico de “contrato-opressão” e mais, por um esquema de “guerra-repressão”. Nessa esquematização, porém, a ideia de repressão no sentido reichiano deve ser combatida, uma vez que dificulta a apreensão das relações de poder ao sugerir que existe uma verdade (oculta) por trás daquilo que é reprimido, ao contrário, em Foucault, não existe uma verdade prometida. Então, no diálogo entre guerra e política Abello avalia que:

La guerra no es entonces la continuación de la política, ni la política la continuación de la guerra, porque en cualquiera de sus dos maneras lo que se busca es terminar con la política y con las relaciones de poder. De esta manera, el concepto de ‘guerra’ pierde su importancia para explicar la política y las luchas que se dan en su interior, y no es necesario acudir a las armas y a los campos de batalla para simbolizar esas luchas, porque los objetivos de una y de otra son totalmente distintos puesto que la guerra no puede existir sin la política, aunque sea lo que quiera destruir. En cambio, la política sí existe sin la guerra y las relaciones de poder y dominación lo que buscan es generar nuevas y diversas formas de ejercicio de la política (ABELLO, 2003 p. 75)⁶¹.

Em outra análise sobre as relações de poder e o exercício político, Santiago Castro-Gómez (2007) avalia as formulações políticas dos Estados nacionais europeus em relação às terras colonizadas na América e na África, principalmente durante os séculos XVI e XVII. Na referência ao modo como Foucault pensa sobre os múltiplos regimes de poder e suas operações em diferentes níveis de generalidade, apesar da relevância da análise do

⁶¹ A guerra não é então a continuação da política, e a política a continuação da guerra, porque em qualquer das duas maneiras, o que se busca é terminar com a política e as relações de poder. Dessa maneira, o conceito de “guerra” perde sua importância para explicar a política e as lutas que se dão em seu interior, e não é necessário recorrer às armas e ao campo de batalha para simbolizar essa luta, porque os objetivos de uma e de outra são totalmente distintos, posto que a guerra não pode existir sem a política, apesar de querer destruí-la. Ao contrário, a política sim, existe sem a guerra, e as relações de poder e dominação buscam é gerar novas e diversas formas de exercício da política (ABELLO, 2003, p. 75). [Tradução livre]

micropoder, o comentador entende que existe, também, na metodologia foucaultiana um questionamento intrínseco sobre as formas de representações de poder denominadas hierárquicas. Então, não significa dizer que o projeto teórico foucaultiano abarca apenas microanálises, ao contrário, no sentido deleuzeano, ele percorre as cadeias molecular (dos afetos, da intimidade, do indivíduo consigo mesmo e com os outros) e molar (dos sistemas mais gerais, planos social, político e econômicos). Para Castro-Gómez, ocorre que as teorias hierárquicas, o marxismo e o estruturalismo, para citar algumas, apresentam dificuldades para pensar uma relativa independência de saberes e poderes locais frente aos imperativos de seus sistemas. Na avaliação do comentador, é preciso, diferentemente, pensar em relações “heterarquias”, ou seja, em multiplicidades de ações dependentes e entrecortadas de poder e não, em descendências hierárquicas.

No entendimento de Castro-Gómez (2007), Foucault distingue três níveis de generalidades do exercício do poder; um microfísico, de atuação capilar em que operam as tecnologias disciplinares e de constituição dos sujeitos; um mesofísico, de médio alcance, para o qual se inscreve o regime de governamentalidade do Estado moderno e seu controle sobre as populações através da biopolítica, e outro, macrofísico, onde se imbricam os elementos supraestatais que fomentam a atuação dos Estados modernos hegemônicos pela manutenção dos recursos naturais e humanos do planeta.

Nesses diversos níveis, para Castro-Gómez (2007), cabe destacar a atuação biopolítica como o elemento que regula e legitima a ação dos Estados. A biopolítica se refere à operação de saberes e intervenções de poder sobre as variadas diferenças, para que elas se tornem elementos de segregação. Assim, através da figura do Estado, o artifício de exposição à morte das populações e das nações colônias seria engendrado no corpo social, quer dizer, uma forma de racismo de Estado. O comentador ressalta que, em seu funcionamento, esse instrumento biopolítico declara como inimigo de uma sociedade todas aquelas raças que não se ajustam aos regramentos desejados.

De acordo com a leitura de Castro-Gómez (2007), Foucault apresenta com essa análise o modo como o discurso da superioridade física étnica e moral funda uma genealogia do racismo. Como, em cada momento histórico, distintos grupos minoritários, quantitativos e/ou psicológicos são eleitos como alvo de sucessivas campanhas de segregação. Contudo, o que interessa não é somente o racismo em si, mas, o intuito do aparato discursivo desenhado através desse dispositivo de racismo de Estado. Por exemplo, as roupagens por debaixo de um

discurso burguês, de uma teoria darwinista social ou do massacre dos judeus pelos nazistas, entre outros.

É um poder, ou melhor, biopoder aplicado na forma biopolítica sobre a mortalidade e não sobre a morte, haja vista que, contra a primeira, é possível negociar e administrar, criar mecanismos de gestão; contra a segunda, nada se pode fazer, ela é uma condição já dada. Essa perspectiva nos ajuda a entender por que o poder da espada do soberano perdera seu efeito. Por que o deixar viver e fazer morrer fora eclipsado pelo deixar morrer e fazer viver.

En otras palabras, la biopolítica es una tecnología de gobierno que “hace vivir” a aquellos grupos poblacionales que mejor se adaptan al perfil de producción necesitado por el Estado capitalista y em cambio “deja morir” a los que no sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 157)⁶².

Analisando também as fundamentações do conceito de raça sob a articulação da genealogia do poder, similarmente como o de sexo para a sexualidade, Ladelles Mcwhorter (2004) acredita que o modelo valorativo de raça existente em nossos dias está ancorado em um dispositivo estratégico construtor de subjetividades. Para ela, mesmo que se queira invalidar ou julgar a análise sexo e/ou raça como datada, parece não existir consenso sobre algum outro modelo explicativo alternativo para dar conta de como esses mecanismos sobrepõem ou condicionam um ao outro. É preciso estabelecer, historicamente, como e em que contexto esses fenômenos surgem e são organizados até a atualidade, ou ainda, reconstruir, pela genealogia, as relações de poder como eventos de criação dos participantes e não apenas como objetos das práticas raciais e sexuais, que hoje, estão institucionalizadas.

Segundo Mcwhorter (2004), a elaboração de raça como um pressuposto valorativo no mundo moderno admite que determinados grupos sejam racialmente “mais amadurecidos”. Porém, esse entendimento de raça é apenas uma unidade fictícia, quer dizer, trata-se de uma diferenciação entre as raças resultante do poder moralizante que classifica as diferenças. Nessa dimensão de valor, continua a pesquisadora, raça evocaria também a possibilidade de que a ciência operaria intervenções sobre aqueles reconhecidos como desviantes ou “deficientes”. Se até o século XVI a palavra raça possuía a conotação apenas de identidade biológica, como um determinante para a ideia apenas de herança. Entretanto, a partir do final

⁶² Em outras palavras, a biopolítica é uma tecnologia de governo que “faz viver” aqueles grupos populacionais que melhor se adaptam ao perfil de produção necesitado pelo Estado capitalista e, em troca, “deixa morrer” os que não servem para fomentar o trabalho produtivo, o desenvolvimento econômico e a modernização (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 157). [Tradução livre]

do século XVII e início do seguinte, o conceito de raça passara a circular como um objeto político. Em suma, como um tipo de discurso específico para figurar a posição das pessoas, das raças ou das nações como possível base para a legitimação dos desígnios político-governamentais do Estado.

Pode-se até argumentar que, como fato em si, dividir pessoas em grupos é um ato de diferenciação e não implica, diretamente, uma ação valorativa, todavia, completa Mcwhorter (2004), essa ação divisória tende a naturalizar-se com um caráter de valor através de sucessivas medidas classificatórias que se dão a fim de justificar direitos de aquisições a recursos diversos, sejam eles terras ou o acesso a materiais e/ou informações. Então, é do movimento de segmentação das práticas sociais que o significado, explícito e implícito, de raça aparece como o conhecemos.

Para Robert Bernasconi (*apud* MCWHORTER, 2004), foi Immanuel Kant quem disseminou, no mundo intelectual, o conceito de raça como se conhece na modernidade. Kant esforçou-se para resistir a uma doutrina da poligenia, ele apregouou uma teoria monogenética em que os fatores externos, ao longo do tempo, seriam incumbidos de solidificar as diferenças, porém, foram as teorias biológicas do século XIX que denominaram o que hoje se conhece como raça. O conjunto disciplinar da biologia não foi possível até a categoria “vida” surgir, mas, “vida” somente foi possível após os cientistas começarem a manipular as noções de processo, mudança e desenvolvimento. Quer dizer, antes do mundo moderno, não existia “vida” como é hoje, concebida pela ciência. Esses novos arranjos modificaram o estatuto do ser humano, passando de coleção, para outro, de sistemas orgânicos⁶³.

Mcwhorter (2004) ressalta que a biologia ocupou um papel relevante para a fundamentação do conceito de raça, através de tipologias de ranqueamentos e do estabelecimento de normas do desenvolvimento. Assim, é no todo dessas diferenciações que, subliminarmente, raça emerge como o resultado de um suposto desvio do desenvolvimento. Nesse ínterim, a teoria darwinista viria a dar o peso necessário a essas ideias afirmando que, quando as diferenças se perpetuam, as espécies se diferenciam. Por cascata, surge daí o discurso para versar que os indivíduos mais adequados ao meio são aqueles que apresentam menor número de desvios em relação à caracterização de sua raça.

Para a discussão da problemática que envolve raça, Mcwhorter (2004) entende que esse conceito não é um elemento factual que permita a classificação valorativa das pessoas.

⁶³ Para um melhor entendimento, M. Foucault, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1966).

Para ela, as classificações estabelecidas em meio às caracterizações fenotípicas não são investidas exclusivas, se dão em conjunto com outras tantas, abrangem a mentalidade moral, política, econômica e a classificação cultural. Considerando as noções racistas existentes no Ocidente moderno, para provocar ela questiona: um negro saudável, bem sucedido pessoal e profissionalmente é observado psicologicamente como negro?

Conforme Mcwhorter (2004), a identidade racial é, então, produto de poderes normalizantes e de uma biologia que cria formas de medir os desvios tornados estereotípias. Se, por uma via, raça é o alvo oficial de leis e programas de cotas, por outra, não-oficial, nas relações interpessoais e estatais, é a mira de discriminação e racismo. De forma mais extremada, a comentadora adverte; se raça é concebida em um esquema onde a norma é o branco, não se pronuncia “pessoa branca”, ou, pelo menos, só o diz, ao referendar-lhe como contraponto de outra raça, ou seja, branco é o “natural”, não é a raça. Dessa apreensão decorre que, se raça é dada por um tipo de defeito físico, psicológico ou sociológico, ser branco é estar associado à saúde. Na moderna política da vida, segundo Mcwhorter (2004), apesar das dificuldades analíticas e de entendimento sobre sexo e raça, pensar essas noções pelas lentes da crítica genealógica oferece caminhos para intervenções anti-racistas e anti-sexistas. Contudo, completa ela, é a lógica imperativa do biopoder que, ainda sim, continua a ampliar e a alavancar os sistemas políticos de controle da vida das populações.

Em estudo similar, a partir da análise do alargamento da noção de biopolítica e da crítica de sua literatura, Edward Dickinson (2004) avalia os movimentos que vão do fascismo à democracia em nossa modernidade, principalmente no que tangem às políticas de eugenia e *welfare states*. No seu entendimento,

... we need to understand “biopolitics” not only as a project of elites and experts, but as a complex social and cultural transformation, a discourse – a set of ideas and practices – that shaped not merely the machinations of social engineers, but patterns of social behavior much more broadly (DICKINSON, 2004, p. 01)⁶⁴.

Para Dickinson (2004), a modernidade é caracterizada a partir de três tendências-chaves. Primeiro, pela crença de que as coisas são manejáveis e de que a sociedade seria renovada se assim fosse escolhido. Segundo, existe um sentimento permanente de crise. Por

⁶⁴ ... precisamos entender “biopolítica”, não apenas como um projeto de elites e especialistas, mas como um complexo de transformação social e cultural, um discurso – um conjunto de ideias e práticas – que molda não meramente a maquinaria dos engenheiros sociais, mas uma questão de comportamento social muito mais ampla (DICKINSON, 2004, p. 01). [Tradução livre]

fim, a ciência existiria como elemento determinante entre os dois primeiros modelos, entre o otimismo e o pessimismo. Para que realizasse seu empreendimento, o saber científico necessitaria estar totalmente livre, o efeito disso, ressalta o comentador, é apresentado pela alavancada do conhecimento científico sobre as outras formas de pensamento. Em seu conjunto destacam-se as ciências biomédicas, o fio condutor dessa instituição na modernidade é dado pela biologização do social. Os experimentos de eugenia podem ser vistos como uma espécie de transmissão da ciência evolutiva darwinista, ligando o pensamento biológico a um projeto de engenharia social.

A biopolítica aparece no contexto das práticas de gestão social moderna, de forma mais ampla, como um extenso complexo de ideias que envolvem práticas e instituições centradas no “cuidar”. Conforme Dickinson (2004), observa-se programas sociais e de policiamento em gestão científica da saúde, eugenia e demografia, que ligam o discurso e as práticas psiquiátricas e psicológicas a toda uma parafernália multifacetada de medicalização, auto-aperfeiçoamento, educação correcional, regimes, padrões estéticos e *fitness* corporal. Em outras palavras, a biopolítica é uma maquinaria que objetiva a prosperidade do social e a maximização da saúde, centrada em um projeto de normalização e caracterização física e psicológica (social e privada) do comportamento, gerando, *grosso modo*, a “patologização” do diferente.

No entendimento de Dickinson (2004), no geral, a biopolítica é toda uma utopia de ordem operada por uma ideologia pedagógica sobre homens, mulheres e crianças, por meio de uma base nacional qualquer de dados referendada na família e/ou em grupos segmentados, que busca a análise de custos e benefícios que nortearão o discurso de bem-estar social em saúde, habitação, educação, emprego e seguridade social. Porém, afirma ele, centrados menos na criação do bem ou de um ser humano ético, e mais, na construção de uma unidade social poderosa, produtiva e estável, seria esse o universo conceitual da moderna biopolítica. Nesse percurso, é precisamente pelas políticas *welfaristas* que o biopoder se apresenta como o elemento mantenedor de um senso de democracia. Dickinson (2004) evidencia que as diferenças entre “estratégia de gestão”, construída sobre os direitos dos cidadãos, e um “sistema político de raça”, constituído sob o poder total do Estado, não são apenas construções semânticas, essas diferenças trazem profundas implicações políticas.

Segundo Dickinson (2004), a biopolítica está calcada no mesmo pensamento de modernidade que guiara a ciência eugênica do início do século XX, ela advém do próprio tipo de regime político que possibilitou ou culminou nos regimes fascistas, como o nazismo. Quer

dizer, atentemo-nos, pois, a biopolítica emerge de projetos de raízes nas políticas de “desenvolvimento” hereditário, social e cultural, e não, da barbárie e na irracionalidade da pura anomia. Quanto à Alemanha do início do século XX, para o comentador, a biopolítica não equivale, diretamente, ao produto final do nazismo como se conhece, ou seja, como holocausto e prática de extermínio dos judeus⁶⁵, mas esteve relacionada na montagem e na pavimentação de um solo desenhado por práticas mais localizadas e polivalentes, a saber, os processos de estigmatização – principalmente, racial, psiquiátrico, moral e cultural. Com efeito, continua ele, exercidas por formas dispersas e não por uma única instituição opressora, essas práticas serviram de acento para o anúncio da necessidade de tratamento do social através de políticas assistenciais (assistencialistas) que demandaram uma verdadeira avalanche de bolsas e subsídios, não apenas para o cuidado das populações, mas também, para a eliminação dos desvios. São ações tornadas formas de racismos que foram abraçadas em massa pelo corpo social e institucionalizadas no seio das organizações governamentais; elas vão do controle de natalidade, passando pelo aborto e esterilização, às práticas de eutanásia de pobres, “inferiores” e “fracos de espírito”. Contudo, relembra Dickinson (2004), não se trata da simples manipulação das populações, se esses movimentos obtiveram êxitos, é porque seu funcionamento ocorreu por caminhos complexos, conflitantes e, ao mesmo tempo, convergentes. O que isso significa? Na biopolítica, o exercício do poder na sociedade, além de limitar ou oprimir, é também emancipatório, de certa forma, mesmo as ações que limitam ou subvertem a autonomia dos sujeitos, por outra maneira, podem gerar algum tipo de promoção social.

É preciso reexaminar o conhecimento que se possui sobre os processos de constituição das instituições. De acordo com Dickinson (2004), a biopolítica não cria apenas restrições públicas e privadas para indivíduos ou grupos, mas, também, novas formas de instrumentalização e participação das populações. O controle de natalidade seria um claro exemplo dessas novas ordenações, em seus resultados práticos, salienta ele, as políticas de natalidade trouxeram também adequação social frente às necessidades da vida na sociedade moderna. A satisfação, de modo geral, é a pedra angular das estratégias de gestão social. Nesse sentido, Dickinson (2004) argumenta que a moderna biopolítica será melhor

⁶⁵ O desenvolvimento da ciência da hereditariedade humana, juntamente com total a ambição social com vistas à renovação nacional (em face dos problemas econômicos e de estrutura política alemã) possibilitou a ideia catastrófica fascista através de uma ditadura totalitária, o nazismo. Para Dickinson (2004), o silenciamento das dissidências e a revogação da liberdade condicionaram, em parte, o extermínio das “vidas indignas” no terceiro Reich.

reconceitualizada, isto é, com maior realidade e melhor aproveitamento, se entendermos seu desenvolvimento como um processo complexo em que as implicações dessas novas opções, de algum modo, foram negociadas no contexto social e discursivo.

A moderna biopolítica é um multifacetado mundo de discursos e de práticas elaborados e postos em ação através de variados níveis. Para Dickinson (2004), foi a dinâmica democratizante da modernidade que fez com que a questão da “qualidade de vida” para as populações se tornasse algo cada vez mais importante. Em sua visão, mesmo diante da vulnerabilidade dos valores morais traduzidos como dificuldade legitimatória nas sociedades democráticas, a moderna reforma social biopolítica nos sugere a criação de individualidades mais autônomas e participantes. Historicamente, existe uma forte ligação entre o conceito de cidadania política e a ideia de autonomia. No todo, conclui o comentador, a lição que fica da biopolítica da modernidade não é a de que a democracia moderna é perigosa ou destrutiva, diferentemente das questões que envolvem o totalitarismo autodestrutivo, é importante ressaltar o amplo papel da biopolítica como uma signatária do sucesso administrativo político, independentemente das avaliações morais que ela possa suscitar.

Em outra análise, ao refletir sobre as práticas de eugenia do fim do século XVIII e início do século XIX até os dias atuais, Lene Koch (2004) desafia a visão de que as novas práticas políticas e médicas seriam uma ruptura com as práticas do passado. Para ela, os estudos genéticos de hoje seriam uma reedição a partir do desenvolvimento, em nível molecular, das mesmas ações e técnicas de controle e eleição sobre as populações ocorridas no passado. Apesar das similaridades entre ambas, a discursividade científica as apresentam como distintas. Sob o manto da necessidade de segurança, as autoridades e governos criam mecanismos de mapeamento dos genes para a prevenção de possíveis comportamentos de risco e/ou desviantes. Ao contrário da eugenia coercitiva declarada do passado, agora tratar-se-iam de novas roupagens aliadas às modernas normatizações da bioética e legitimadas sob a referência dos princípios das noções de consentimento informado, direitos humanos e formação de indivíduos responsáveis e cidadãos. Entretanto, segue a pesquisadora, essa aparente diferença e a ausência de uma definição mais criteriosa, antes, serviram para descaracterizar o termo eugenia, isto é, ele passara a receber apenas o uso pejorativo de abuso e higiene racial como identificado no programa nazista, assim, ficara travestido sob a retórica e a sedução das práticas modernas. Em outras palavras, se no passado a direção era dada, doravante, as opções são oferecidas, porém, todas calcadas em práticas de exclusão, e ainda,

com o seguinte diferencial, se outrora essas práticas de eugenia eram desenhadas no corpo como um todo, atualmente, eles são operadas no nível celular genético/molecular.

Para a comentadora, a história dos trabalhos em eugenia mostra que a comunidade médica manipula os experimentos em eugenia de maneira ambígua e estratégica. Por vezes, de maneira sóbria, ao oferecer medidas de auxílio à prevenção e tratamento de doenças e, por outras, pervertida, através de ações extremas, ao tentar “purificar as raças”. De acordo com Koch (2004), contudo, esses dois modelos percorrem caminhos diferentes para se chegar ao mesmo lugar. Operada pelo Estado a fim de reduzir gastos públicos com cidadãos improdutivos, a eugenia representara uma tentativa coercitiva de uso do conhecimento genético para fornecer “qualidade biológica” à população. A nova genética, por outro lado, é designada por ações voluntárias, por encorajamento, indução e facilitação por parte do Estado, bem como, pelo exercício de indivíduos “autônomos” no direito de escolha, sob supervisão de programas de aconselhamento genético em saúde, todos, com o objetivo de trabalhar a ciência em prol de dirimir o sofrimento e as doenças que afligem as massas, assim, fornecendo o aumento da “qualidade de vida” dos povos. Com isso, o voluntarismo e a coerção não são meros opositores, mas, ao contrário, chegam a se confundir dentro de todo um contexto de normatividade social. Isso faz alterar a própria noção de indivíduo autônomo que, apesar da suposta liberdade, curiosamente, a realidade dos fatos mostra que as escolhas realizadas são, na maioria das vezes, semelhantes.

As intenções dos Estados são altamente complexas, nem sempre unitárias, mas locais e dispersas. Para Koch (2004), não cabe afirmar que os processos de eugenia do passado seriam de baixa credibilidade científica e divergentes dos verdadeiros e humanitários objetivos das ciências atuais. Ainda hoje, mesmo com os avanços científicos, muitas decisões são tomadas com base no tradicional mapeamento genético familiar. Para a comentadora, vale lembrar que as práticas do passado foram cimentadas na verdade científica de sua época e, portanto, seria um grave erro julgar o passado sob a referência do conhecimento que se possui hoje. Quer dizer, os movimentos de eugenia não devem, necessariamente, ser atribuídos a/ou especificamente a uma sociedade totalitária ou de política de direita conservadora. Os motivadores políticos das chamadas políticas liberais para a redução de custos e encargos sociais são também, exclusiva ou primariamente, dosadas por elevado grau de práticas de exclusão e racismo. Veremos na sequência dos comentários, como as práticas do biopoder e da biopolítica extrapolam essa discussão mais restrita sobre raça e avançam para pensar o governo, mais geral, dos sujeitos.

3.4 O BIPODER NA ATUALIDADE: REFLEXÕES SOBRE SUA EXTENSÃO E APLICABILIDADE.

Para clarear o modo como, na atualidade, os conceitos de biopoder e biopolítica são operados, Paul Rabinow e Nikolas Rose (2006) buscam elementos que possam fazer maior justiça à correta aplicação desses termos. Para eles, é preciso combater a generalidade de suas aplicações e se resguardar ao se tomar certas análises como verdades mundanas.

De acordo com os comentadores, Foucault considera que o poder, a partir do século XIX, de forma bipolar, passa a compreender um diagrama situado e exercido ao nível da vida; de um lado, ele busca a maximização e integração do corpo aos sistemas disciplinares eficientes, uma anatomopolítica do corpo humano; de outro, controla e regula a vida humana enquanto espécie, daí, uma biopolítica da população para controlar o nascimento e a longevidade da vida. Sob o estatuto mais geral de um biopoder que unificara os extremos do poder sobre o indivíduo-corpo e sobre a vida-espécie, esse investimento sobre a vida passara a funcionar de modo a tornar o sujeito um objeto político. Logo, é pelo exercício da biopolítica que se abarcam as estratégias, especificidades e intervenções administrativas que incidirão sobre o objeto principal de atuação do poder, a vida.

Rabinow e Rose (2006) chamam a atenção para como, na viragem dos séculos XX e XXI, esses termos estão associados às mais diversas modalidades de análise, o biopoder é referido mais comumente à geração de energia através de material biológico renovável e, biopolítica, relacionada à uma série de causas e defesas ambientais e ecológicas. No entendimento desses comentadores, biopoder e biopolítica possuem, sim, considerável potencial analítico sobre o mundo moderno, todavia, não devem ser empregados com tanta generalidade. Um roteiro mínimo para adequação do termo biopoder deve considerar que sua utilização carece de, pelo menos, três importantes elementos.

Um ou mais discursos de verdade sobre o caráter 'vital' dos seres humanos, e um conjunto de autoridades consideradas competentes para falar aquela verdade. Estes discursos de verdade não podem ser 'biológicos' no sentido contemporâneo da disciplina; por exemplo, eles podem hibridizar os estilos biológico e demográfico ou mesmo sociológico de pensamento, como nas relações contemporâneas de genômica e risco, unificadas na nova linguagem de suscetibilidade; estratégias de intervenção sobre a existência coletiva em nome da vida e da morte, inicialmente endereçadas a populações que poderiam ou não ser territorializadas em termos de nação, sociedade ou comunidades pré-dadas, mas que também poderiam ser especificadas em termos de coletividades biosociais emergentes, algumas vezes especificadas em termos de categorias de raça,

etnicidade, gênero ou religião, como nas formas recentemente surgidas de cidadania genética ou biológica; *modos de subjetivação, através dos quais os indivíduos são levados a atuar sobre si próprios*, sob certas formas de autoridade, em relação a discursos de verdade, por meio de práticas do self, em nome de sua própria vida ou saúde, de sua família ou de alguma outra coletividade, ou inclusive em nome da vida ou saúde da população como um todo – Rabinow tem examinado a formação de novas coletividades em termos de ‘biossocialidade’, e Rose tem examinado a formação de tipos de sujeito em termos de ‘individualidade somática’ (RABINOW; ROSE, 2006, p. 29)⁶⁶.

Para ilustrar as marcações apresentadas, os comentaristas destacam que filósofos contemporâneos como Giorgio Agamben e Antonio Negri utilizam assertivas de demasiada generalização para caracterizar a essência e a natureza da época atual. A análise desses últimos considera que, na contemporaneidade, o biopoder se faz por excessivos laivos de dominação, exploração, expropriação e, até mesmo, a eliminação da vida. Justamente, o contrário da aposta foucaultiana de biopoder, quer dizer, como produto que opera a regulação das populações, o biopoder faz viver e deixa morrer. Para Rabinow e Rose (2006), diferentemente, na análise foucaultiana não se trata de um biopoder globalizante, como sinônimo exclusivo e imperativo de inquisição, ou mesmo, a captura da existência alheia e atentado material à vida. O equívoco de muitos, continuam eles, residiria na crença, neo-marxista, de que o exercício do poder equivale apenas a um mecanismo severo por excelência.

Em diálogo também com o conceito de biopoder, mas por uma via crítica, não de ajuste analítico, mas de substituição, Jaime Osorio (2006) entende que esse termo deva ser suprimido por uma análise denominada por ele de biocapital. No tocante ao biopoder, é sabido que ele se converge como um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, no entanto, Foucault teria desconsiderado o movimento político-econômico do capital, através da categoria trabalho, como o principal conversor do exercício do poder sobre a vida. Para Osorio (2006), seria esse o ponto nodal e a base de toda a trajetória do biopoder na sociedade capitalista.

La vida expuesta de los trabajadores es así la clave para comprender cualquier otra forma (trabajadores activos, semiactivos o inactivos; no migrantes o migrantes; con o sin contrato; ciudadano o refugiado, etcétera)

⁶⁶ Grifo *itálico* nosso.

como em el capitalismo la vida es puesta em entredicho (OSORIO, 2006, p. 98)⁶⁷.

Osorio (2006) entende que, se a teoria marxista nos leva ao exame do composto antagonico de capital e trabalho, a teoria do biocapital avança e empreende o exame no nível do antagonismo da composição de capital e de vida. Então, contrário à noção de poder em Foucault, para o comentador, sob os cuidados do capital, o poder se apropria de todas as formas de resistência e coloniza a condição de sujeito livre ao considerar que existe a divisão, última, entre o homem capitalista, aquele que compra e expropria pelo capital e o trabalhador desnudo, o proletariado assujeitado por uma única possibilidade, a venda de seu trabalho – sua liberdade, sua vida. Portanto, segue ele, a apropriação da vida pela dimensão política do capital cumpre uma análise mais justa no que se pode estabelecer quanto aos desdobramentos que o estudo do poder sugere. Contudo, vale frisar os estudos da genealogia nos mostram que, antes da escalada burguesa, é prudente que pensemos e questionemos sobre quais discursos sociais foram operados para que determinadas urgências fossem atendidas. Quer dizer, as práticas que culminaram no que poderíamos denominar, na hoje conhecida, gênese do capitalismo se valeram de recursos de uma sociedade de traços disciplinar para aperfeiçoar-se e alavancar-se. Resumidamente, não existiu uma refinada intenção de criação do capitalismo, se assim podemos afirmar, ele surge de práticas que resultaram das necessidades sociais de otimização e governo da lógica da vida. Logo, a noção de biopoder, precede ou insere a noção de biocapital.

Em outra perspectiva, na análise das políticas econômicas de Estado, Michel Senellart (1995) relembra que é nesse conjunto da racionalidade das sociedades ocidentais modernas que Foucault analisará o liberalismo. Para o comentador, o liberalismo se apresenta como uma prática refletida de governo em oposição ao, até então, crescente Estado de polícia do século XVIII. Se o Estado, em seu princípio de polícia, sempre esteve engajado em governar e cuidar, ao máximo, de seus membros. Contrariamente, no princípio de governo liberal, se suspeitará sempre que o Estado está governando demais e que é preciso que suas ações não interfiram ou interfiram ao mínimo nos interesses dos agentes econômicos. É nessa mirada que a política liberal se constitui como crítica constante da razão governamental.

⁶⁷ A vida exposta dos trabalhadores é assim, a chave para compreender qualquer outra forma (trabalhadores ativos, semi-ativos ou inativos; imigrantes ou não; com ou sem contrato; cidadão ou refugiado, etc.) como no capitalismo, a vida é posta em interdição (OSORIO, 2006, p. 98). [Tradução livre]

Se a engenhosa tecnologia de produção e disciplina dos corpos da sociedade disciplinar do século XVIII era ilustrada pela figura panóptica, a economia política liberal, ao contrário, requer que as práticas sociais se tornem opacas e sem um termo último. Nas práticas do liberalismo, a complexidade do mercado possibilita que as ações de gestão econômica se realizem com certa invisibilidade e auto-regulação espontânea e, ainda, o fato de não haver um ponto de vista totalizante do Estado sobre o cenário econômico, torna possível a composição dos interesses dos diferentes atores econômicos. Portanto, são dessas premissas que se pode ter o liberalismo como crítico das práticas despóticas do Estado Absoluto e da racionalidade de polícia do governo. Nessa visão, segue Senellart (1995), o liberalismo funciona, contudo, a partir de uma positividade governamentalizada, sua liberdade não coincide com a do indivíduo. Nele, o indivíduo é efeito dos processos que fazem o mercado funcionar. A liberdade produzida pelo liberalismo é pré-determinada, está no eixo da gestão e da regulação dos processos econômicos. Em sua lógica está inscrita a necessidade de produção de liberdade para tornar os processos e os participantes governáveis. Senellart (1995) sumariza que, para Foucault, a racionalidade do liberalismo está no rol das práticas de biopoder da modernidade, mais precisamente, o modelo liberal é um instrumento biopolítico de aplicação artificiosa sobre as populações.

Retomando Rabinow e Rose (2006), é necessária a expansão e o alcance analítico das proposições já conhecidas em exploração econômica e geopolítica, entretanto, para eles, é preciso também que as novas propostas sejam feitas com prudência e modéstia. Conceitos como o de biopoder e biopolítica desempenham importante caráter reflexivo sobre os aspectos estruturais e conjunturais do mundo atual, porém, não são universais; podem lançar luz sobre as políticas e estratégias de governo da vida, mas não consideram que toda forma de ação ou interação humana resulta, similarmente, de mecanismos operadores de discursos de verdade, estratégias de intervenção e produção de subjetividades sobre o caráter vital do homem. Rabinow e Rose (2006, p. 32) lembram que “... o conceito de biopoder, assim como o de disciplina, não era trans-histórico ou metafórico, mas precisamente baseado numa análise histórica ou genealógica”. O pensamento crítico deve ser hábil suficiente para distinguir as nuances aí envolvida. De modo estrito, biopoder e biopolítica são instrumentos que têm por tarefa fornecer um julgamento crítico diagnóstico sobre seus objetos ou fenômenos a que se propõem a questionar.

Principalmente, desde a Segunda Guerra Mundial, o território do biopoder é palco de atuação de diferentes segmentos sociais, governamentais e não-governamentais. Instituições

estatais, especialistas das mais variadas áreas médicas e sociais, bem como grupos de movimentos minoritários, organizam-se e confrontam-se em uma série de comitês de discussões de autoridades – unitários e coletivos –, para a constante construção e participação em uma agenda de sociedade, explícita e implícita, de mecanismos e programas reguladores da saúde, do comportamento e da vida coletiva, todos, sustentados por bases de dados construídas e acompanhadas, simultaneamente, pelo desenvolvimento tecnológico e informacional. De modo que “... todos os empreendimentos têm a vida, e não a morte, como seu telos – projetos para ‘fazer viver’ – são centrais para a configuração do biopoder contemporâneo” (RABINOW; ROSE, 2006, p. 37).

Segundo Rabinow e Rose (2006), sob o domínio da verdade biológica molecular do século XXI, a analítica genealógica da operacionalização do biopoder é bem aproveitada para a compreensão das linhas biopolíticas que envolvem a combinação sobre raça, reprodução e medicina genômica. De forma aplicada, o biopoder refere-se à imersão de um saber que abre no nível molecular e nucleotídeo, mesmo que potencialmente, uma nova engenharia e determinação para a própria conceituação das populações. Por exemplo, em nossos dias a busca pela verdade biológica recobre todo um imbróglio de defesas e críticas entre o avanço da medicina e as questões éticas que recortam o Projeto Genoma Humano⁶⁸ e a possibilidade da clonagem de seres humanos.

Com isto queremos dizer que o conhecimento da saúde transforma a idéia de raça, que as idéias de genealogia são reestruturadas por novas concepções de reprodução, que a mudança nas idéias de genealogia têm um impacto radical nas políticas de raça, raças e racismo (RABINOW; ROSE, 2006, p. 39).

Enquanto regulação e governo dos sujeitos, o aparato do conhecimento biológico da atualidade, mesmo não declarado como eugenia genocida, funciona sob características de suave controle e de diretrizes auto-induzidas por políticas de responsabilização dos indivíduos. Para Rabinow e Rose (2006), ainda que as pesquisas demonstrem que existe, por um lado, toda uma diferenciação entre usar as técnicas genéticas para diagnosticar ou selecionar embriões saudáveis e, por outro, utilizar esse conhecimento para identificar genes saudáveis para, conseqüentemente, eliminar os deletérios, permanecem nebulosas quaisquer afirmações que possam predizer do emprego político dessas ferramentas. Por isso, eles afirmam que na área de saúde, “... algo novo está se formando, algo que está começando a

⁶⁸ *Grosso modo*, trata-se de um programa mundial para mapeamento da cadeia genética cromossômica humana.

colonizar e transformar os principais aparatos de administração da saúde de cada um e de todos, ao menos no mundo industrial democrático” (RABINOW; ROSE, 2006, p. 50).

3.5 DA RESPONSABILIZAÇÃO DO INDIVÍDUO AO CONTROLE DA CONDUTA DE RISCO E AS POLÍTICAS DE AÇÕES COMUNITÁRIAS: AS NOVAS ROUPAGENS DA BIOPOLÍTICA.

Para Rose (2001), as novas formas de controle do Ocidente contemporâneo sobre os sujeitos são disseminadas através de toda uma arquitetura política capaz de ditar, continuamente, os modelos e padrões de cuidados para com a vida. O resultado dessa atividade pode ser ilustrado pela configuração política da *noção de risco* sobre a existência biológica, isto é, afirma ele, trata-se de uma nova roupagem para o exercício de tecnologias produtoras e administrativas do *self*.

Ainda com Rose (2000a), em outra face, existe um conjunto de novas políticas exercidas para a condução das populações e que, segundo o comentador, atua sob a busca da reconstrução de sujeitos morais e comunidades responsáveis, um modelo que utiliza todos como alvos e objetos das políticas de poder. Porém, é preciso avaliar os pressupostos de tais políticas e as implicações das tecnologias de governo empregadas, há que se saber de suas intenções. Em outras palavras, é necessário verificar sob que base a promoção dos sujeitos éticos, de valores, igualdades e as responsabilidades sociais são oferecidas às populações, se de forma romanceada, por um verniz de *third way*⁶⁹.

No geral, trata-se de uma medida de governo das políticas nacionais que é anunciada no século XXI, principalmente nos Estados Unidos e parte da Europa, e que convida à capacidade de organização, solidariedade, compromisso, voluntariado, responsabilização social e mobilização ética e coletiva, como um movimento ideário e de alicerce para uma nova forma de governo comunitário, que formata as disposições necessárias ao seu funcionamento, mas que não é administrada total e diretamente pelo aparelho estatal. Nesse caldo, são formadas as narrativas e culturas plurais sobre as escolhas que definem os estilos de vida, a partir da intervenção do mercado e das interpenetrações midiáticas que configuram as estratégias do controle de si dentro das populações.

⁶⁹ *Terceira via*, como corrente ideológica da Social-Democracia contemporânea, no todo, um programa político que defende um Estado necessário de atuação responsável e adequado às conjunturas sociais, um Estado, nem máximo como no socialismo e nem mínimo como no liberalismo.

Mais do que reconhecer as possibilidades, as conflitivas e os dilemas éticos contemporâneos, para Rose (2000a), a versão de política comunitária deseja a normalização justificada pela referência de valores que objetivam ser incontestáveis. Por isso, a construção social do modelo comunitário é menos dotada de códigos de leis, e mais, da dependência dos sujeitos no tocante aos aspectos morais. Como lembra Rose (2000a), o que se tem é um modelo de condução comunitária que faz com que o indivíduo governado acredite em sua personalidade autônoma como um direito ofertado pelo Estado, no entanto, tal oferta de autonomia esquece ou não insinua que cada indivíduo vive como uma unidade atomizada, mas cercado de vizinhos, associações e comunidades que seguem os mesmos determinados padrões comportamentais civilizatórios.

Rose (2000a) destaca que nesse novo cenário de atuação da biopolítica, não se trata tanto de uma composição do caráter nacional, mas do desafio de múltiplas identidades que recebem igual reconhecimento, porém, diferentemente dos pressupostos de que o Estado garantiria o desenvolvimento social. Comunidade, nesse sentido, não é um espaço geográfico, embora ela possa ser espacializada. As maiores atribuições das comunidades são caracterizadas no campo afetivo relacional e ético, pois, em micro políticas, envolve e amarra seus participantes. Existe dentro do discurso das comunidades, ao contrário, um duplo movimento, a saber, de autonomização e de responsabilização, o primeiro, calcado na imagem de indivíduos libertos da tutela estatal e, o segundo, sob o contorno de políticas retornadas para a sociedade como formas de moralidade individual, responsabilidade organizacional e ética comunitária, todas voltadas para o controle de possíveis riscos sociais.

Uma biopolítica como política do risco é mais bem representada, segundo Rose (2001), na área de saúde, ou seja, pelo desenvolvimento de uma biomedicina como agente produtor e regulatório de uma sedutora mística determinista e evolucionista, baseada na concepção de que o avanço genético manipulado poderá criar, em curto espaço de tempo, seres humanos melhores. Entretanto, adverte ele, essa nova natureza do biológico tende a gerar uma política que individualiza o valor humano e faz reduzir o todo do fenômeno social ao retórico discurso de bem-estar e qualidade de vida. Isso, com efeito, obscurece todo o sentido de ser controlado, e mais, desenvolve em cada mentalidade a agonia de ter que responder adequadamente a um suposto gabarito da inteligibilidade dos sujeitos bem ajustados. Do mesmo modo como Foucault apresentara na história de vida do louco, o diferente passa, então, a ser codificado como defeito.

A ideia que perdurou até o século XX, de que o Estado é o agente que apenas domina e sufoca as ameaças surgidas no social pela onipresença formatadora e coordenadora de todos os setores sociais, para Rose (2001), caiu em descrédito. Ao contrário, a crença da sociedade como um corpo único ou cultura nacional, heterogeneizou-se, agora, identifica-se um novo e complexo conjunto da noção de comunidades. Se a biopolítica da primeira metade do século passado buscara os seres saudáveis para adequar a massa das populações à competição entre as nações. No século XXI, não se trata mais de criar, em primeiro plano, um quadro de rivalidade geopolítica. Hoje em dia, os programas políticos de saúde são geridos, mais, por uma racionalidade que pretende significar saúde e doença pelas implicações econômicas ou morais que lhes circundam. Em outras palavras, as preocupações existem, em muito, pelo efeito que a perda financeira em um dia de ausência ao trabalho pode causar aos cofres públicos e à seguridade social ou, moralmente, para reduzir o imperativo das desigualdades em saúde pública.

Rose (2001) assevera de modo taxativo e polemiza. O papel do Estado em relação à saúde é atualmente definido da seguinte maneira; em última instância, os governos não buscam resolver as necessidades da sociedade. Nesse meandro, aparece a imagem de um Estado “diminuído e supervisor”, quer dizer, o que o Estado visa é a manutenção da responsabilidade adquirida nos séculos passados frente suas populações, contudo, agora, a partir de padrões mínimos e pelo fomento da participação de comunidades privadas desde que seu papel, é claro, não seja sobreposto.

A noção de indivíduo biológico e as implicações de responsabilização dos indivíduos e controle da conduta considerada de risco ganham terreno por todos os segmentos sociais. O próprio mundo industrial utiliza o mapeamento desse possível “perfil de risco” para identificar fatores associados a eventuais patologias e, assim, determinar quem pode ou não ocupar determinados postos de trabalho. Note que o problema não é identificar se um candidato está ou não capacitado para ocupar uma vaga, mas, de estabelecer que esse candidato poderá ou não ocupá-la, tendo em vista, a possibilidade, não concretizada, de vir a ter ou não uma doença no futuro. Os indivíduos são, então, alocados sobre uma base de dados em termos de seu histórico familiar e de uma série de combinações estatísticas. Com efeito, constroem-se subjetividades a partir de um modelo que induz todo o estilo de vida e o comportamento diário das pessoas. Na prática, o funcionamento dessa nova ética de princípios deve ser traduzido dentro de uma gama micro-tecnológica de gestão da

comunicação e da informação, dito de modo diferente, essa nova ética está estilizada na divisa entre coerção e consentimento.

Rose (2001) indica, também, que as decisões em biomedicina são tomadas, hoje, dentro de todo um emaranhado de relações de poder pastoral, porém, não mais operacionalizado apenas pelo Estado, como antigamente; mas, por uma complexa pluralidade competitiva de conselhos e associações profissionais que administram campanhas, testagens, eleição dos grupos e das minorias (quantitativas ou psicológicas) em diferentes níveis de risco. Mais uma vez, não é que as ações e campanhas de prevenção e cuidado com a população sejam, em si, algo pernicioso, a questão importante é, como são feitas e com que fins políticos opera toda a instrumentalização e a manipulação desses aparatos? Ou, por exemplo, como os métodos de intervenção na vida de eventuais suspeitos podem ser decisivos para a confirmação do suposto veredicto ou para o início da “carreira moral”⁷⁰ de uma identidade minada. Com a escalada dessas práticas, verifica-se uma espécie ainda mais refinada e específica de manipulação das subjetividades, ou seja, “... seem to have the potential to shift the focus of regulatory strategies from group risk to individual susceptibility” (ROSE, 2001, p.11)⁷¹.

A reformulação da vida para os padrões de responsabilização e risco oferece toda uma parafernália de procedimentos e ações institucionais diagnósticas como indutoras dos comportamentos individuais. A passagem de um nível, o das categorias, para outro, genético/molecularizado, reorganiza a forma de pensar e conceber tanto o indivíduo como o social. O olhar para o dito, indivíduo suscetível, é capaz de produzir ilimitadas formas de gestão do risco biomédico. Rose (2001) ressalta que a molecularização da biologia é um evento epistemológico irreversível e, ao mesmo tempo incerto. O avanço das pesquisas de clonagem é um dos melhores exemplos. Na atualidade, o dilema sobre a relação saúde e doença ou o que somos e nossas potencialidades tomam, igualmente, a forma molecular. Estaríamos diante da expansão de um modelo de mundo já existente ou diante de um novo regime de verdade? O que isso provocará sobre a sólida e clássica distinção filosófica de concepção do que é ou não humano? Em resumo, para o comentador, a já conhecida concepção “vida” está, hoje, abalada em seu imaginário de inalterabilidade e fixidez.

⁷⁰ A noção de “carreira moral” é compreendida nos moldes como Erving Goffman argumenta na obra *Estigma: notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada* (1963). Entendemos que essa noção abre uma produtiva janela de argumentação, contudo, a fim de restringirmo-nos no foco desse estudo, optamos por não avançar nessa análise.

⁷¹ “... parece haver uma potencial mudança do foco de estratégias regulatórias de grupos de risco para susceptibilidade individual” (ROSE, 2001, p. 11). [Tradução livre]

De modo característico, as massas do século XXI são recortadas, em sua corporeidade e subjetividade, pelo discurso oficial da promoção de saúde. De acordo com Rose (2001), existe uma noção psicológica de “individualidade somática” incorporada pelo discurso médico e que toma para si as discussões que envolvem, entre outras, dieta, exercício físico e níveis de estresse. O estatuto biológico é elevado à categoria de princípio organizador da prudência, da responsabilidade, do risco, da escolha e da vida, assim, reorganizando novos atributos e valores para a condição humana.

A biopolítica se aproxima da noção denominada por Rose (2001) como ethopolítica⁷², daí, tem-se uma espécie de política da vida de si mesmo, que diz como a vida deve ser vivida. A ethopolítica aparece, então, como uma obrigação de si, uma maneira de caracterizar o modo pelo qual o espírito humano vem a tornar-se o que é; ou para fornecer um padrão médio dentro do qual o autogoverno de indivíduos, ditos autônomos, pode ser conectado aos imperativos de um bom governo de si.

Os levantamentos até aqui sugeridos fazem com que o comentador questione a distinção proposta por Georges Canguilhem, no que diz respeito à discussão entre normatividade social e governo dos sujeitos. Para Canguilhem (*apud* ROSE, 2001), essa discussão repousaria sobre dois princípios normativos distintos. De um lado, estaria o privilégio de gestão da vida sob o crivo de “normas sociais” designadas artificialmente, apenas pelas especificidades da ordem social e sob a condição da adaptabilidade humana em requerimentos de normatividade, docilidade, produtividade e harmonia; de outro, estaria o princípio das “normas vitais” que engendrariam a aplicabilidade do poder sobre si em forma de uma normatividade da própria vida e não apenas pelo viés dos preceitos das sociedades, ou seja, ele pensaria prioritariamente na vida do indivíduo enquanto organismo como ser vivo.

No entendimento de Rose (2001), na atualidade, ocorre, contrariamente, uma nova forma de disseminação das práticas denominadas como poder pastoral. Agora, ele induz cada um e todos à estipulação de conceituações sobre nossa biologia e genética. No geral, tem-se a atribuição de novos valores à vida. Na vida cotidiana, cada indivíduo é convidado a atribuir um valor ou conceito sobre si mesmo, para, concomitantemente, serem fundidos ao julgamento do saber médico, esse, por seu turno, finaliza o processo ao traçar uma identidade biológica para cada sujeito. Rose (2001) afirma que essa operação ocorre, por meio de vetores específicos, dados pela falta de clareza histórica quanto à divisão entre o que é normal e o que

⁷² Rose (2001) caracteriza ethopolítica como o campo que abriga tudo aquilo que faz parte do modo de existir do homem, por exemplo, seus sentimentos, suas crenças, suas orientações naturais ou morais, seus grupos ou instituições e outros.

é patológico. Logo, dessa dificuldade de distinção, teríamos a estrada que pode levar a cabo as noções de cidadania biológica, anormalidade, estigma e exclusão – que nada mais são do que atribuições valorativas sobre fatos. Por exemplo, ao manipular os comportamentos emocionais, a política psiquiátrica torna a tristeza um erro, assim sendo, abre-se um novo campo para uma racionalidade em nome da correção do social. Daí, estar ou ser triste e deprimido é vagar pela errância e precisa ser corrigido. Avançando nesse argumento o comentarista adverte que o perigo desse pressuposto reside nas práticas que classificam os grupos de risco ou potenciais grupos, quer dizer, o problema está, justamente, na perda da capacidade de determinação do que seria uma linha considerada normal dentro dos processos vitais e, outra, que determinaria o que é, de fato, incapacidade ou enfermidade. Essas questões convocam a todos para a tomada de decisões e escolhas sobre o valor da vida humana. Nossas respostas definirão os caminhos de toda uma era da política da vida, completa ele.

Ainda nos dizeres de Rose (2000a), também nas práticas de políticas comunitárias são criados os códigos de exclusão e controle que se relacionam, mais, com a descrição de efeitos de danos e perigo no plano da microssociologia e, menos, com as políticas e processos econômicos de uma macrossociologia. Isso implica, conseqüentemente, que os excluídos serão caracterizados como falhos e carentes de habilidades e competências pessoais. A base discursiva dessa arquitetura culminará nos muito pronunciados *slogans* de regulação, culpabilização, criminalização e tolerância zero que visam à segurança e o bem-estar social através de práticas pedagógicas e terapêuticas moralizantes que incutem competências de cidadania. Para Rose (2000a), o que parece ser uma coerência sociológica, na verdade, é o apelo retórico de uma nova governamentalidade que opera mutações sobre os objetos, os sujeitos, os regimes de verdade e as técnicas e tecnologias que desenham todo o quadro ideário e político que figura nos Estados, na sociedade civil, nas comunidades e nas consciências dos indivíduos.

É preciso pensar os nexos existentes entre as relações de poder e as práticas de cuidado e vigilância de si assumidas nas sociedades modernas do Ocidente. A hipótese trabalhada por Paulo Vaz e Fernanda Bruno (2003) versa sobre os tipos de subjetividades produzidos a partir das práticas de auto-vigilância adotadas como formas de cuidado em relação ao corpo, à saúde e à doença. Com isso, tem-se o auto-cuidado ou a vigilância da saúde como uma forma de ser subjetiva que perpassa as condutas dos indivíduos, apontando para os comportamentos ditos anormais até àqueles que consideram os sujeitos “em risco”. Comentando o tema, Vaz e Bruno refletem sobre dois tipos de subjetividades, um,

estabelecido no poder normalizante da sociedade disciplinar e, outro, mais atual e insidioso, relacionado a um conceito epidemiológico de risco que articula em causa e efeito, o comportamento adotado e a condição de saúde do indivíduo, mas que também abre uma lacuna temporal entre o diagnóstico da doença e a existência dos sintomas. É nesse espaço temporal, segundo os pesquisadores, que o discurso do auto-cuidado alimenta a existência do tipo de subjetividade arquitetada na figura do indivíduo “em risco”.

Para Vaz e Bruno (2003), as verdades que se sabem sobre os indivíduos são construídas dentro de certos contextos históricos. O exercício do poder nas práticas culturais modernas e a noção de vigilância são contornados, então, pelo equivalente do cuidado que se pode projetar sobre os indivíduos. Isso, conseqüentemente, trará um tipo específico de subjetividade forjada na noção de auto-vigilância dos comportamentos direcionados para a “evitação do perigo” e à promoção da saúde. Destarte, é preciso ampliar o conceito de vigilância dado pela forma conhecida de que uns poucos governam muitos, para outro, o de auto-vigilância, de maneira a compreender as ações e os pensamentos do próprio indivíduo relativos à constituição de si mesmo como sujeito de suas condutas. “Enlarging the concept of self-surveillance also entails assuming that there is no neat line distinguishing power from care” (VAZ; BRUNO, 2003, p. 273)⁷³.

O “fator de risco” é hoje um constructo bem específico do discurso médico, a generalização que se observa das práticas de auto-vigilância são induzidas por esse constructo. Para Vaz e Bruno (2003), a leitura foucaultiana do panóptico da sociedade disciplinar traz certas dificuldades em sua natureza. No entendimento dos pesquisadores, é preciso não apenas uma noção de poder invisível e não verificável, é necessária, ainda, uma dimensão julgadora normalizante. Seguindo Foucault, com efeito, é justamente esse poder normalizador que cumpre a tarefa de definir, por meio de “práticas divisórias”, certas negatividades éticas ou “negativos sociais” como os loucos, os delinquentes, os perversos sexuais e, enfim, para a discussão apresentada, os indivíduos “em risco”. Desta feita, trata-se de uma tecnologia que não deseja apenas medir e quantificar; para, além disso, é preciso criar valores sobre os indivíduos. Em nossos dias, será o estilo de vida ou o controle que cada indivíduo é capaz de exercer sobre sua conduta que sustentará o diagnóstico apresentado. Se anteriormente o cuidado com a saúde, de modo geral, fora dado como próprio e interno ao

⁷³ O alargamento do conceito de auto-vigilância também implica assumir que não existe uma clara linha distinguindo poder de cuidado (VAZ; BRUNO, 2003, p. 273). [Tradução livre]

indivíduo que o exerce, doravante, a experiência moderna do cuidado será moldada por instâncias externas aos sujeitos.

Enquanto a sociedade disciplinar definiu a identidade do cidadão normal, diferentemente, os conceitos de risco e auto-controle funcionam pelas promessas do consumo contínuo e de uma vida mais prolongada. Vaz e Bruno (2003) ressaltam que, essas, são questões intimamente afetas não apenas às verdades possíveis, mas às formas de liberdades cabíveis. Na ideia de poder e cuidado amalgamados, o discurso médico é aceito como o legitimador da saúde de cada um e de todos. Expresso de outro modo, na lógica do risco epidemiológico, as pessoas aceitam a restrição de seus comportamentos em prol do atestado de saúde que se obtém como resultado. Nessa operação, é preciso questionar se a suposta capacitação do indivíduo para cuidar de sua forma física e de sua saúde constitui, na verdade, a limitação do exercício de sua liberdade.

Porém, Vaz e Bruno (2003) advertem, o regime arquitetônico do panóptico e sua indução à vigilância permanente estão assentados em um funcionamento de auto-vigilância que não é do tipo de um cuidar de si mesmo, mas de um tipo de auto-monitoração, assim como ocorre nos *realities shows* televisivos. Com efeito, as ações e comportamentos dos sujeitos são tomados pela possibilidade de ser observado e punido, contudo, isso não significa, necessariamente, fazer o que é melhor para si. Os estados de consciência vigilante obtidos são internalizados às expensas não de uma aproximação de si, ao contrário, o resultado que se obtém é o distanciamento de si mesmo.

Besides constructing the dangerous bridge between fact and value and thus associating knowledge with power, the normalizing judgment also operates the passage from action to being, extracting from individuals' behavior the identity of each and everyone (VAZ; BRUNO, 2003, p. 277)⁷⁴.

Ainda com Foucault, os pesquisadores avaliam que é no jogo de poder que se cria a distinção entre bom e ruim, normal e anormal, ou seja, os indivíduos são lapidados em suas formas de agir para se tornarem os indivíduos que são. É nesse meandro que as técnicas de vigilância atuam para a produção das subjetividades. Segundo Vaz e Bruno (2003), o efeito de poder para o surgimento de uma ética das referidas “personificações negativas” está localizado, precisamente, na passagem do que seria a simples classificação externa das

⁷⁴ Além da construção de uma ponte perigosa entre fato e valor e, assim, associar saber e poder, o julgamento normalizante também opera na passagem da ação para o ser, extraindo do comportamento dos indivíduos a identidade de cada um e de todos (VAZ; BRUNO, 2003, p. 277). [Tradução livre]

diferenças para a normalização internalizada de valores que os indivíduos assumem na tentativa de se adequarem aos padrões do modelo de subjetividade oferecido. A norma é incorporada pelos sujeitos a partir de mecanismos de avaliação que ditam e reforçam os comportamentos que devem existir em detrimento àqueles que não são admitidos. “The norm becomes the object of individuals’ desire instead of being only externally imposed” (VAZ; BRUNO, 2003, p. 278)⁷⁵.

Vaz e Bruno (2003) também argumentam que a atualidade médica e midiática dos “fatores de risco” sobre a sexualidade, a obesidade, o câncer, o uso/abuso de álcool e tabaco e, agora, sobre o sono, buscam moldar, continuamente, os prazeres, os corpos e as consciências. Com isso, ensinam “como se deve viver”, formatam a genética e a culpa para se alcançar “cidadãos normais” ou “bons cidadãos”. Entretanto, essa nova engenharia dos sujeitos reserva uma sutil mudança, o deslizamento de um modelo da norma para o de risco faz com que os indivíduos sejam implicados, não apenas pelas imposições que lhes são apresentadas, mas também, pelo grau de responsabilização que cabe ao próprio indivíduo, a fim de que ele seja o cidadão que se espera. Se, por um lado, os indivíduos do século XXI “são livres” para fazer escolhas, por outro, sofrem influências e recomendações de campanhas publicitárias e *experts* que os convocam a tomar decisões “responsáveis” previstas por um gabarito de “estilo de vida normal e saudável”. Mais uma vez, é na construção social das preocupações e do cálculo do risco que se renova a engrenagem da auto-vigilância e a retórica geral que transforma cada indivíduo em uma vítima virtual de si mesmo ou de terceiros.

Na crença epidemiológica, a objetivação da ideia de risco e de perigo torna-se mais precisa, então, seguem Vaz e Bruno (2003), é na possibilidade de prever sobre a saúde que se abre uma lacuna temporal para o indivíduo, de um lado está sua saúde e, de outro, a provável doença. Embora parte dos médicos avalie com entusiasmo a possibilidade de uma “medicina preditiva”, onde o conhecimento sobre o risco servirá para gerir a saúde dos homens, outra parte considera perigosa tal especialidade. No fundo, tratar-se-á de uma tentativa de tornar as pessoas doentes antes do tempo. A vida e a saúde das pessoas, embora saudáveis, passam a ser discutidas em função da suas doenças futuras. É importante salientarmos que a questão a ser problematizada não é o avanço da medicina em si, mas como ele é utilizado para formatar as pessoas e alimentar certos tipos de subjetividades. Para Vaz e Bruno (2003), é preciso firmar uma posição crítica e refletir sobre os limites em relação aos

⁷⁵ A norma torna-se objeto de desejo dos indivíduos, em vez de ser apenas imposta externamente (VAZ; BRUNO, 2003, p. 278). [Tradução livre]

sentidos utilizados para o cuidado e a vigilância na atualidade e, assim, em última análise, indagar sobre a forma como são estabelecidas nossas verdades.

A psiquiatrização e as políticas de culpabilidade e criminalização do século XXI parecem ocupar um importante papel no tocante à constituição do que, hoje, somos e no que se refere aos procedimentos que, de diferentes maneiras, nos constrangem. María Pérez (2006) lembra que Foucault⁷⁶ expôs as condições que tornaram possíveis, ainda no século XIX, a emergência de um discurso psiquiátrico que atuou, além das práticas médicas, nas práticas de poder. A comentadora expõe que a prática psiquiátrica sobre a loucura e tantos outros desajustados ou considerados fracos de espírito e errantes seria a expressão de uma arte de governar dada, justamente, a partir da noção de vida como um espaço político e de intervenção positiva. Esses mecanismos e dispositivos teriam, no corpo, a substância material e biológica para sua aplicação, quer dizer, o corpo passa a funcionar por meio de uma economia que requer cuidados específicos para maximizá-lo.

Para Pérez (2006), o Estado surge, um tanto, da obsessão por normas e medidas administrativas que, em linhas gerais, “cuidarão” daqueles indivíduos considerados menos capacitados para a vida social. Nesse sentido, os procedimentos classificatórios atravessam a sociedade, decompondo o normal e o patológico para, em seguida, separar os indivíduos aptos dos inaptos ao trabalho e à vida social. Como analisado anteriormente⁷⁷, a loucura deixa de ser configurada como um erro do pensamento e converte-se em assunto que implica o uso de forças sobre o corpo biológico. Em sua condição de visibilidade, a corporificação da loucura é abraçada pelo conjunto das preocupações estatais.

O enunciado de cultura biológica do século XXI é investigado por Rose (2000b) a partir da consideração de que, tal cultura, desvela as identidades consideradas patologizadas e a criminalização de uma diversa gama de comportamentos. Seu estatuto é possível apenas pela mobilização de um complexo aparato de estratégias de controle e implicações de políticas públicas governamentais, que objetivam enraizar sentimentos de responsabilização moral por todo o corpo social em benefício da saúde pública e em combate ao crime. A partir do mapeamento e rastreamento de risco genético, nas palavras de Rose (2000b), tem-se uma “biologia da culpabilidade” de atuação direta sobre os indivíduos predispostos às condutas de risco ou mesmo criminosas.

⁷⁶ Em *O poder psiquiátrico*, Curso do *Collège de France*, 1973-74.

⁷⁷ Vide págs. 20-27 dessa dissertação.

Rose (2000b) entende que é uma operação não mais com o simples objetivo de eliminação racial, como ocorrida no século XX, de outro modo, percebe-se uma nova concepção biológica com origem nos determinantes da patologia em geral e, em especial, da psicopatologia. Essa concepção conduz o foco de todo um regime de segurança e saúde pública para os comportamentos considerados reprováveis e as ações individuais.

In these strategies, socio-political interventions are legitimated not in the language of law and rights, but in terms of the priority of protecting ‘normal people’ against risks that threaten their security and contentment (ROSE, 2000b, p. 07)⁷⁸.

Para o comentador, de modo geral, a essência de uma cultura biológica facilita a inscrição da noção de criminalidade nos sujeitos considerados suspeitos. Se, antes, o fazia apenas pela incerteza da subjetividade das intenções, doravante, o faz materialmente, ao respaldar o julgamento das supostas intenções dos sujeitos, a partir da marca corporal que o mapeamento biológico pode oferecer. Com efeito, transcorrerá dessa nova instância a possibilidade de julgar e dar reclusão, não somente a partir dos atos cometidos, mas, por conta daqueles que o indivíduo poderá vir a fazer. Em outras palavras, esse essencialismo genético funciona como uma ferramenta de controle que justifica a intervenção de políticas públicas para salvaguardar pessoas inocentadas – pois todos são previamente julgados através de sua cadeia cromossômica – daquelas espoliadas. Para entender como as práticas de controle dessas formas micropolíticas contemporâneas funcionam, será preciso examinar o modo pelo qual essa nova biologia é operada, como opera seu jogo de verdade. Além disso, dentro de todo o complexo programa estratégico de saúde pública e de controle do crime e do risco, para desnudarmos essa questão, será importante indagar como as pesquisas biológicas são utilizadas enquanto ferramenta afirmativa para a promoção de uma sociedade que tem como marcas maiores a prevenção, o controle e a intervenção.

Within this conception of violence prevention as public health, biological factors, are now thought of as one set of risk factors for perpetration of violence, interacting, with intra-personal, familial, peer, community and cultural factors, and with other traumas or toxins such as experience of violence, alcohol or drugs (ROSE, 2000b, p. 21)⁷⁹.

⁷⁸ Essas estratégias de intervenções sócio-políticas são legitimadas não na linguagem de lei e direito, mas em termos da prioridade de proteção das ‘pessoas normais’ contra o risco que ameaça sua segurança e contentamento (ROSE, 2000b, p. 7). [Tradução livre]

⁷⁹ Dentro dessa concepção de prevenção da violência como saúde pública, fatores biológicos são agora pensados como um conjunto de fatores de risco para a perpetração da violência, interagindo com o intrapessoal, o familiar,

Para Rose (2000b), existe um deslizamento no próprio discurso que cerca a tomada de decisão diagnóstica sobre as práticas criminalizadas. Ocorre a passagem de “o que você fez?”; para “quem é você e por que age dessa maneira ou faz o que faz?”. Essas novas perguntas passarão a dirigir a arguição dos tribunais de justiça, tanto para acusar, como para defender acusados de crimes violentos. Por exemplo, nessa nova lógica, a suficiência dos níveis hormonais que possam determinar uma síndrome de tensão pré-menstrual é aferida para avaliar a culpa ou o dolo de um crime cometido. Os estados de esquizofrenia são buscados com o auxílio de tomografias e exames de imagem computadorizados para determinar o veredicto de casos de assassinatos. Também, estudos pretendem estabelecer a relação entre o nível de serotonina e o comportamento violento. Contudo, Rose (2000b) ressalta que os exemplos dos tribunais demonstram que as defesas constituídas pelos recortes da biologia e da genética, em grande parte, não conseguem desviar as concepções operatórias dentro da prática do Direito. Apesar do crescente número de defesas de advogados apoiados nos recursos da biologia genética, prevalece o entendimento judiciário de que a moral sobre o ato é o pilar principal para a sentença jurídica.

De modo geral, destaca Rose (2000b), as práticas de gestão das populações através da identificação dos fatores de risco e da criminalização do biológico, bem como as noções de normal e patológico, não assumem posições por si só. É através da interlocução e da expansão desses discursos por outras áreas e instituições, tais como a família, a igreja, o hospital, o sistema jurídico-prisional, as relações de trabalho, os espaços físicos e virtuais de entretenimento e tantos outros, que demandem a necessidade de estratégia, controle, prevenção, reclusão ou moralização que os discursos sugeridos se tornam práticas efetivas. O comportamento humano também é decorrente de uma complexa interação de estruturas, umas mais sólidas e outras, mais voláteis. Assim, o agir humano assume sua materialidade no somatório dos intercursos de bases genéticas e de fatores ambientais.

The traditional dichotomies of sociological thought – free will versus determinism, society versus biology – are not very helpful in understanding the relationships of power, knowledge, ethics and subjectification that are taking shape within these new practices of control (ROSE, 2000b, p. 24)⁸⁰.

com os pares, com os fatores comunitários e culturais, e com outros traumas ou toxidades tais como a experiência de violência, álcool ou drogas (ROSE, 2000b, p. 21). [Tradução livre]

⁸⁰ As tradicionais dicotomias do pensamento sociológico – livre arbítrio *versus* determinismo, sociedade *versus* biologia – não são de grande ajuda no entendimento das relações de poder, conhecimento, ética e subjetivação que estão tomando formato dentro dessas novas práticas de controle (ROSE, 2000b, p. 24). [Tradução livre]

Essa discussão sugere que apesar da entrada dos elementos biológicos, a questão do juízo não é simplesmente substituída pela materialidade genética, mas, faz valer sua operação pelo incremento dos sentimentos de culpabilidade e moralidade que todos devem assumir mediante o que se espera como responsabilidade e, mesmo, livre-arbítrio, de cada qual frente ao contexto social. Esse jogo desenha todo o sentido de risco, culpabilização e moral, principalmente, em relação às condutas sabidas como criminosas e antissociais. Porém, mesmo com esses apontamentos, uma análise coerente mostrará que as determinações biológicas podem apontar, no máximo, para uma base comparativa e classificatória de dados. Quer dizer, essas determinações não podem nada dizer sobre o social ou o moral, esses, não são palpáveis como aquelas. O social e o moral são discursivos e subjetivos, contudo, Rose (2000b) lembra que as determinações biológicas parecem ganhar terreno como forma discursiva em novos regimes de verdade.

Para ilustrar a argumentação até aqui apresentada, Stevenson e Cutcliffe (2006) comentam que o controle sobre a vida atinge termos que exploram inclusive o ato suicida. A partir de diferentes níveis de distanciamento espacial utilizados em “técnicas de observação”⁸¹, a manipulação do risco alcança o detalhamento da ação profissional e a atividade dos enfermeiros que vigiam pessoas consideradas suicidas em potenciais. Essas técnicas estão inseridas numa política de controle do risco, baseada na negação de que o paciente sob vigília é capaz de cuidar da própria vida. De acordo com Stevenson e Cutcliffe (2006), a categorização dos potenciais suicidas enlaça o risco como uma unidade visível e o conjunto de descrições sobre o fenômeno como o dizível, aquilo que necessita de controle. Uma vez amalgamados, o visível e o dito, é passível o estabelecimento das medidas e das tecnologias controladoras sobre os sujeitos desviantes.

Se, por um lado, o paciente é alguém incapacitado, de outro, o especialista, geralmente o enfermeiro, é o representante de um bem ou algo maior que cancelaria e re-conectaria esse primeiro ao laço social, à sua humanidade. Uma análise questionável, pois, não seria o suicídio um comportamento demasiadamente humano? Ressaltamos que não se trata de uma defesa do suicídio ou negação da existência de riscos reais relacionados à vida dos corpos, mas, sobretudo, de uma reflexão que deve ser criteriosa para distinguir, em que passo, a suposta defesa da humanidade não é, de certa feita, uma prática de controle e criação

⁸¹ Conforme o argumento de Stevenson e Cutcliffe (2006), a *Observação especial* ocorre em dois níveis: nível 1: *Constante observação*, o enfermeiro acompanha o paciente, sob certa distância de seu campo de visão, porém, o tempo todo; nível 2: *Observação estrita*, o enfermeiro mantém total rigor em sua ação de vigilância, o paciente está o tempo todo próximo ao seu campo de visão.

automatizante que visa à extirpação o próprio caráter da contingência e da subjetividade dos seres humanos.

Ao examinar as implicações das práticas psiquiátricas de classificação no uso da indústria psicofarmacológica, especialmente sobre os estados de depressão, de déficit de atenção e dos quadros de desordem da personalidade, Rose (2006) destaca que são necessárias análises mais complexas da expansão, sem fronteiras, da prática psiquiátrica. Não somente sobre a indústria, o comércio e o papel dos médicos, mas sobre as ações de incentivo e as pressões que conduzem a tais diagnósticos, bem como, ao privilégio que é dado para o tratamento através de drogas.

Rose (2006) lembra o destaque que Foucault dera às significativas mudanças das práticas da psiquiatria diante dos loucos em *História da loucura* (1961). O nascimento do asilo reunia toda a heterogenia possível, a qual, a partir de uma fronteira do que se poderia denominar normalidade, os psiquiatras buscavam classificá-la, enfim, o asilo tornara-se a morada dos insurgentes na sociedade do salário. Contudo, continua Rose (2006), hoje, para o levantamento diagnóstico não se fazem mais necessários muros e paredes, existe um cimentado de compêndios e manuais de classificação de transtornos mentais e de comportamento, o CID-10⁸² e DSM-IV⁸³. Para ele, adentramos em um estágio crítico que nos remete às sensíveis indagações. Teria a ciência evoluída a tal nível e tornada capaz de curar os males já na infância e acabar com a infelicidade? Será que a formação médica é tão eficiente a ponto de diagnosticar e tratar com tamanha eficiência ou, ao contrário, falta-lhe, justamente, maior capacidade e critério para o ato diagnóstico? São fenômenos de nossa época ou sempre existiram, mas em outras roupagens?

São indagações que remetem à avaliação que repousa sobre as políticas públicas de saúde. Como uma doença mental afeta o aparelho de Estado, em termos econômicos, o PIB (Produto Interno Bruto), através de investimentos e custos em prevenção, tratamento, trabalho, seguridade social e segurança pública? Por fim, e de forma densa, como essa lógica pode ditar, em nível capilarizado, as pesquisas de amostragens (reais e previsíveis), principalmente norte-americanas e europeias, da alavancada dos “critérios de satisfação” por grande parcela da população à uma série de sintomas relacionados à Ansiedade, (transtorno do pânico, TOC – Transtorno Obsessivo-compulsivo, Estresse Pós-Traumático, Fobias, Fobia Social e Transtorno de Ansiedade Generalizado) e a Depressão (Leve e Moderada), ao

⁸² CID-10 (Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde).

⁸³ DSM-IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*).

Autismo, ao Déficit de Atenção Infantil e Hiperatividade, além dos Distúrbios Alimentares (Anorexia e Bulimia) e aos diversos Transtornos de Personalidade (Esquizóide, Paranóide, Maníaco-Depressivo, Evitativo, Dependente, Histriônico, Narcisista, *Borderline*, Antissocial e outros)? Então, como é produzida, desde o final do século XX, a percepção de que vivemos em um mundo assolado pela doença mental?

Viver tornou-se um pantanoso exercício de fuga dos chamados fatores de risco. O relatório da OMS (Organização Mundial da Saúde) sobre a prevenção de distúrbios mentais, de 2004, identifica um conjunto bastante diverso de características causadoras de risco e vulnerabilidade para a condição mental humana, a saber:

... access to drugs and alcohol; displacement; isolation and alienation; lack of education, transport, housing; neighborhood disorganization; peer rejection; poor social circumstances; poor nutrition; poverty; racial injustice and discrimination; social disadvantage; urbanization; violence and delinquency; war; work stress; unemployment (OMS *apud* ROSE, 2006, p. 470)⁸⁴.

Na avaliação de Rose (2006), também, a própria construção dos conceitos psiquiátricos apontam para a necessidade do cumprimento de certos padrões, por exemplo, o DSM-IV define Distúrbio de Personalidade como um padrão persistente de experiência anterior e comportamento que desvia marcadamente das expectativas da cultura do indivíduo, é universal e inflexível, tem início precoce, na adolescência ou vida adulta, é instável ao longo do tempo e conduz à aflição ou imparidade. A partir da constatação desse cenário, a hipótese de trabalho do comentador é direcionada para o questionamento da dinâmica que existe por traz dos números. Quer dizer, como as planilhas, tabelas, somatórios, pontos, vírgulas e palavras são arregimentados para o atendimento de uma biopolítica da saúde mental, e servem de confirmação para a ação dos conglomerados farmacêuticos sobre uma massa consumidora de ansiolíticos, antidepressivos, antipsicóticos e psicoestimulantes? Trata-se de uma maquinagem que, por um lado, escapa aos mecanismos de controle direto do Estado, pois agora, cada participante deve responsabilizar-se pela adequação de seus estados de consciência para não se tornar fator de risco ou de culpabilidade; mas que, por outro, atende às necessidades de um Estado, até mesmo, mais supervisor e menos intervencionista.

⁸⁴ ... acesso às drogas e álcool; desalojamento; isolamento e alienação; ausência de educação, transporte e habitação, desorganização coletiva, rejeição aos pares, pobreza social circunstancial; desnutrição; pobreza; injustiça racial e discriminação; desvantagem ou vulnerabilidade social; urbanização; violência e delinquência; guerra, trabalho estressante; desemprego (OMS *apud* ROSE, 2006, p. 470). [Tradução livre]

Ao vasculhar quais poderiam ser os reais motivadores para a percepção de que viveríamos em um mundo de prevalência da doença mental, Rose (2006) discute cinco principais hipóteses. Primeira hipótese, de fato, existe hoje um maior número de casos de doença mental. Seria comum o aumento dos transtornos, haja vista, a complexidade característica de exigências da vida moderna. No entanto, essa é uma pergunta de resposta improvável, pois, as próprias noções de perturbação mental e normalidade são partes de um conjunto histórico e específico a cada cultura.

Segunda hipótese: estaríamos mais conscientes e aptos a reconhecer a doença mental. A partir de diferentes modelos instrumentais e explicativos, os avanços da tecnologia e da prática psiquiátrica permitem o reconhecimento do que antes não era possível. Contudo, mesmo com os critérios de cuidado dos manuais, a nova prática psiquiátrica causou uma abertura indiscriminada na possibilidade de diagnosticar como doenças e transtornos, uma infinidade de comportamentos ou condutas incômodas, diante daquilo que se espera frente às convenções sociais.

A terceira hipótese indaga sobre a possibilidade da atuação dos profissionais de psiquiatria a partir de um princípio moral ou espírito empresarial. Existe, na atualidade, um grande apelo para que se chegue a um diagnóstico. As práticas médicas são respaldadas por pesquisas, por financiamentos laboratoriais, pelo apoio à publicação de livros e aos registros de patentes e criação de novos medicamentos. Com efeito, considerando o problema por essa perspectiva, a psicofarmacologia surgira como uma benção à humanidade. Motivados pela apresentação dos problemas e pela gravidade das afecções, as pessoas são convencidas da necessidade de tratamento e da possibilidade de cura. Mas ocorre que, o conjunto apresentado por essa hipótese também acaba distorcido pela banalização dos testes psiquiátricos e pelos diagnósticos apressados em virtude da, já referida, necessidade de conceituação dos comportamentos. Essa hipótese está diretamente relacionada à próxima.

A ação das grandes multinacionais da área da farmacologia é a quarta hipótese apresentada por Rose (2006). Será que esse mundo da doença mental fora construído pelas grandes jogadas de marketing e pelo poder financeiro? Existe uma astúcia mercadológica de publicidade e campanhas de sensibilização que, não apenas produzem a cura para as já conhecidas doenças, mas, ainda sim, que pesquisam e produzem novos sintomas a serem combatidos por seus produtos? Nessa hipótese, é arquitetada uma relação bem alinhavada entre distúrbio e remédio, os próprios médicos seriam impelidos à prescrição de

medicamentos pelos próprios pseudopacientes. Mas, para o comentador, essa aposta, ainda, é insuficiente para definir o todo, ela é apenas parte de um quadro mais amplo.

Uma quinta hipótese, a psiquiatrização da condição humana, essa sim, mais próxima da ideia da relação de poder/saber apresentada por Foucault, estabelece que, os distúrbios situados na fronteira entre o normal e o patológico são vivenciados e codificados por todos como tal, isso, é lógico, a partir de sua relação com as normas culturais, com o desenvolvimento da noção de responsabilidade, de auto-escolha e da modelagem do próprio estilo de vida, além dos afetos, da cognição, dos desejos e dos julgamentos. Daí existe uma sutileza de recodificação dos sintomas. Por exemplo, os estados de cansaço, de fadiga, de cefaléia ou de dor muscular, independentemente de apontarem com maior nível de precisão para uma real doença, se tornam indícios ou elementos potenciais para ativar um conjunto perceptivo de mundo que opera no sentido de avaliar, subjetivamente, tais sintomas como impróprios ou incapacitantes do indivíduo, diante de si e de sua coletividade.

Rose (2006) ressalta que o modelo de psiquiatrização da condição humana escreve uma narrativa de origens e destinos, atribuindo significados e identificando autoridades. De maneira poderosa, são condensados os modos e os aspectos de uma existência biológica, inteligível, desejada e praticável. Essa nova individualidade somática estaria remodelando a fronteira entre normalidade e patologia, através do aparecimento de diversos fatores que parecem formatar o tipo de homens e mulheres que estamos tornando a ser. Com efeito, esse novo modelo de individualidade impacta sensivelmente a esfera pública e privada, os processos de educação, o comportamento infantil, as dificuldades no casamento e na sexualidade, a seleção de profissionais, a criminologia e a própria prática médica em geral. E, concluindo, para aqueles “psiquiatrizados”, resta-lhes o exercício de uma “carreira moral”; sofrem, mas possuem tratamento.

As transformações das populações e das instituições, acima sugeridas, de acordo com Jonathan Simon (2008), requerem o desenvolvimento de novas estratégias de governamentalidade. O modelo de governo centrado na guerra contra o terrorismo (*War on Terror*), como o praticado pelo governo Bush⁸⁵ nos Estados Unidos, parece ser um tipo de governamentalidade que é estendida para outros tipos de guerra (*War on!*). Parece ser o anúncio da expansão da guerra contra o crime e o terror para um novo modelo de guerra, agora contra o câncer, quer dizer, um novo caminho dentro do modelo de sociedade biológica. Para Simon (2008), a renovada guerra contra o câncer pode ser o desdobramento e a extensão

⁸⁵ George Walker Bush (1946-), presidente norte-americano entre 2001 e 2009.

da lógica de guerra, da lei e do governo das mentes até a possibilidade das regulações dos seres através de seus processos biológicos.

Para o comentador, nos Estados Unidos a violência e o crime que sempre foram combatidos como inimigos reais e imaginários servem de moldura para essa nova política de regulação das consciências. Nesse contexto, principalmente, no que tange a experiência do câncer no século XX, a doença surge como um instrumento a ser operado a partir do estímulo para a criação de uma tecnologia política de reforma governamental. Mas Simon (2008) recorda que foi Foucault quem trouxera o direcionamento biológico para a análise das relações de poder e das instituições políticas. Desde a Europa da Idade Média, especialmente, lepra e peste parecem ser bons exemplos de doenças que mereceram tratamento específico por parte dos governos, respectivamente, como forma de excluir e de controlar. Em outras palavras, essas enfermidades possibilitaram a representação de mecanismos de poder sobre os indivíduos, o que permitiu todo um esquadramento do cenário urbano a fim de demarcar os lugares e controlar os espaços.

O relevo para o nível celular do indivíduo em detrimento da noção de indivíduo e coletividade pode ser traduzido como a passagem do cuidado sanitário, mais geral e do ambiente, para outro, o cuidado com a transmissão e a infecção por microorganismos. De acordo com Simon (2008), isso significa uma importante mudança na concepção da rede de discursos, agora, o novo discurso passa ao estado de alerta geral das populações e ao perigo invisível que pode vir de qualquer lugar. Essas ações do biopoder são empreendidas através do modelo aplicativo da biopolítica que, por sua vez, oferta a seus participantes uma gama de conhecimentos e informações, toda uma ressalva de riscos e cuidados e, por fim, incute nas populações um senso de compromisso e dever individual para combater o novo inimigo, o câncer. Não quer dizer que tal modelagem deve separar contaminados e saudáveis, mas, sobretudo, sua tarefa é governar de modo a imprimir em seus governados um modelo ou estilo de vida desejável. Contudo, ressalta Simon (2008), esse molde estratégico de guerra contra o câncer recobre as massas, mas tem no indivíduo, particularizado, o alvo político de suas formas dispersas e localizadas.

Para Simon (2008), o câncer tornou-se o exemplo da doença do mundo da segurança e da precaução, pois, interfere no ambiente e nas práticas humanas, porém, a política de ação sobre ele não é de absoluta disciplina e de controle intensivo. Ao contrário, opera uma lógica de gestão, quer dizer, essa política atua mais no monitoramento e na fiscalização dos diversos intervenientes que estão ligados à exposição das populações aos agentes cancerígenos.

Segundo o comentador, isso implica novas formas de liberdade e de problemas éticos governamentais. A guerra contra o câncer criou um avanço liberal da cidadania biológica no qual estão interligados direitos, riscos, responsabilidades e culpa. Na verdade, completa Simon (2008, p. 367), “... cancer is a disease that, in the current age, highlights the role of regulation and governance themselves”⁸⁶.

Para apontar outro extremo do debate sobre a cultura biológica, em análise mais extremada, Jenny Reardon (2007) investiga não apenas o centro das operações estabelecidas e bem definidas das biopolíticas de governo, mas, atenta-se também com os percalços decorrentes do problema da democracia e as possibilidades e entraves que eles geram para os organizadores dos grandes projetos de pesquisa. A questão para os financiadores de pesquisa com seres humanos é: como driblar legislações e impedimentos éticos a fim de realizar pesquisas sobre a vida, sem, com isso, dispersar o controle da tomada de decisão e disseminar o campo da tecno-ciência? No centro dessas indagações, estão as relações de poder sobre os sujeitos. Como revela Reardon (2007), o problema não é tanto da falha relacionada à inclusão de seres humanos em pesquisas, mas, a ausência de reflexão sobre como essas pessoas (participantes e voluntários) poderiam contribuir com tais estudos, afinal, além de objeto, são também parte interessada. Para uns, a inclusão desses últimos seria um despropósito, inviabilizaria grandes projetos, bem como o avanço científico e a precisão das pesquisas; para outros, ao contrário, a inclusão dos sujeitos-objeto nas tomadas de decisões é algo da ordem do possível e do necessário, haja vista, que se trata de um assunto que requer pensar desigualdades e ações políticas de salvaguarda para esses participantes. No entanto, enfatiza a comentadora, o fato é que existe um abismo entre *experts* e comunidades objeto de estudo. Como resolver esse impasse? Através da busca de formas comunitárias para os estudos ou pela preservação dos mecanismos fechados e manipulatórios das grandes agências de pesquisa?

São duas frentes discursivas distintas, para Reardon (2007), em uma mão estão as instituições de pesquisa, que ressaltam a possibilidade de extensão de seus empreendimentos para fora das fronteiras das nações de centro, democratizando a ciência, incluindo e engajando pessoas voluntariamente em grupos de amostra estratégicos; em outra, de combate à primeira, está a visão de que determinados projetos tomariam a forma de novas ações de colonialismo e racismo. No entendimento da comentadora, implicitamente, figuram nesse quadro, de um

⁸⁶ “... câncer é a doença que, no momento atual, destaca o papel da regulação e do governo de si mesmo” (SIMON, 2008, p. 367). [Tradução livre]

lado, os imperativos de dimensões éticas e políticas quanto ao avanço do entendimento sobre a diversidade da genética humana e, de outro, o rescaldo de possíveis grupos minoritários específicos (grupos étnicos, imigrantes, homossexuais e indígenas) tomados como espécie de efeito colateral do que é ser humano.

Reardon (2007) adverte que é preciso desarticular o discurso oficial de certas instituições de fomento de pesquisa, ou seja, confrontar as ações desempenhadas em campo em face dos procedimentos adotados frente às amostragens, por elas coletadas. Em poucas palavras, é necessário identificar o que está travestido, certos mapas de pesquisa são elaborados a partir de amostras que nada representariam para uma avaliação criteriosa. Seria prudente, também, pensar quais métodos são utilizados para arbitrar as diferenças entre os vários grupos étnicos. Como indagação de fundo, quem seriam os homens? Os asiáticos, os africanos, os indígenas ou os detentores de toda a pletora de recursos?

Outra questão aguda levantada pela comentadora, diz respeito à possibilidade de se definir que uma determinada amostra da cadeia do DNA servirá para legitimar o que é a espécie humana. O que será, então, daqueles outros grupos e etnias que não possuem essa tal cadeia? Em que medida essas questões devem ser tratadas como avanço científico ou programas de eugenia? Segundo Reardon (2007), são implicações que requerem a avaliação do que é que está sob as agendas de governos, que tipo de homem será governado, mas, além disso, a partir de como e de que práticas os governos serão exercidos? Enfim, são todas questões científicas, políticas e, acima de tudo, ideológicas, uma frente não se realiza completamente sem as outras. É preciso considerar que as pesquisas científicas, principalmente aquelas que têm como alvo a materialidade humana, o corpo, legitimam práticas de governo e abastecem o imaginário sobre nossos regimes de verdade. Para ser mais exato, alimentam o imaginário sobre quem somos e para onde vamos. São indagações que, além de aquecer o campo da crítica, essencialmente, se impõem como questionamentos legítimos sobre a própria constituição da vida e suas possibilidades.

Para o adensamento conceitual da noção de regime de verdade, como trabalhado por Foucault, Lorna Weir (2008) acredita que as formas produzidas de verdade, hoje, são mais amplas do que o próprio Foucault teria reconhecido, possuem uma relação mais variada com o poder e uma historicidade mais complexa. Segundo a comentadora, Foucault teria situado a noção de regime de verdade, primeiramente, de forma transitória dentro da reformulação da fase da arqueologia do saber, ao tratar da formação dos discursos. Posteriormente, verdade estaria ligada, de forma circular, às operações de poder. Para ela, seu estatuto, contudo, ainda

estaria em um estado que é denominado como sendo de protoconceito. No todo, quando se remete ao governo ou de disciplinarização do social, a literatura foucaultiana remete o estatuto da verdade à uma condição de inquérito das práticas e relações de poder e saber.

A hipótese de Weir (2008) é que a noção de regime de verdade é bastante utilizada e pouco teorizada, carece de robustez teórica para ser trabalhada. Na contemporaneidade, para ela, a noção de regime de verdade é mais do que um simples auxiliar do poder, não é intrínseco a ele, possui sua própria irredutibilidade, mas é múltipla, podendo, tanto co-existir, como, servir de via para a dominação. Os discursos verdadeiros formados em diferentes momentos históricos, em vez de substituir outros historicamente construídos, passam a co-existir em nosso presente, ao invés de se tornarem um corpo de verdade singular, são entrelaçados em relações que tendem a estabilizar ou a rivalizar por domínio.

Foucault analisa nas sociedades as relações de poder que fazem emergir determinados tipos de sujeitos. Numa perspectiva mais geral, pode-se dizer que sua pesquisa propõe questionamentos que possam predizer as operações dos regimes de verdade ou os diferentes jogos que arquitetam a história dos homens como a conhecemos. Buscando uma especificidade maior para esse argumento, Weir (2008) enfatiza que tais inquéritos devem transpor ao questionamento das interações sociais; precisam ser abstraídos, particularmente, ao longo de nossas práticas contemporâneas de governo, religião, verdades científicas e senso comum. Na sua compreensão, é entre as práticas reconhecidas como verdade e não-verdade que, implicitamente, se fabrica a antítese contida entre o que se diz verdade e o que se diz erro. As multiplicidades de verdade circulam em pequenos números de formulações desenhadas nas relações estabelecidas entre as coisas. Elas geram representações simbólicas, bem como os lugares dos sujeitos nos discursos e nas práticas sociais.

Cada sociedade produz seu regime de verdade e sua política geral da verdade através dos diferentes tipos de discursos que são aceitos como verdadeiros. São fórmulas de verdades que tendem a estabilizar a relação entre todo um conjunto de elementos, entre as coisas e suas representações. Verdade e não-verdade possuem um caráter de interdependência, para a comentadora, a eleição das fórmulas de verdades seria dada ao nível da construção social, não apenas da dialógica da supremacia das verdades sobre as falsidades, mas, também, em uma esfera de não-verdades, ou seja, em todo um contíguo de saberes marginais desprovidos da chancela dos saberes dominantes ou ditos saberes verdadeiros. Weir (2008) nos chama a atenção para a existência dos discursos e verdades formados fora do corretivo regimento normativo científico. Por exemplo, produzido daquilo que escapa ao discurso científico, a

verdade mundana possui um gabarito próprio de inteligibilidade que é preciso, também, resgatá-lo como elemento consubstanciador para a análise dos regimes de verdade⁸⁷.

Na visão de Weir (2008), nossa modernidade inclui além dos saberes científicos e governamentais, os regimes de verdade ditos periféricos, simbólico e mundano. Assim, diferentes fórmulas de verdade são co-apresentadas de forma interativa, mas não como uma resposta combinatória de todas as possibilidades em uma verdade unitária. Cada uma dessas diferentes fórmulas de verdade possui formações próprias e aspectos que lhes são irreduzíveis. Weir (2008) observa que a teorização das fórmulas de verdade operadas sobre os sujeitos amplia, consideravelmente, as análises possíveis sobre o estatuto da verdade. Para a comentadora, a lógica de funcionamento dos regimes de verdade não está subordinada à analítica do poder. Essa avaliação, contudo, não deve ser traduzida como uma pura desconstrução da argumentação foucaultiana, ao contrário, ela se faz, mais, de maneira a expandir e a reconceitualizar a problematização sobre os regimes de verdade. E completa, a análise dos regimes de verdade permite uma apreciação mais complexa e vigorosa das práticas humanas.

Da aplicação dos regimes de verdade nas relações sociais através das disposições discursivas assumidas nos ambientes institucionalizados, Joanna Brewis (2001) entende que estamos subordinados aos discursos e comportamo-nos, na maior parte das vezes, para atender aos seus desígnios. Por exemplo, no tocante ao comportamento sexual e o ambiente de trabalho das organizações, seguindo a leitura foucaultiana de regimes de verdade, Brewis ressalta que é imperativo pensar os efeitos de poder que atuam para a construção do discurso do assédio dentro do discurso maior da sexualidade. A noção de sexo bom e sexo mau foi uma construção desencadeada pela discursividade contemporânea sobre o sexo. A própria quimera pela realização do sexo perfeito produziu o seu reverso, o sexo repudiado e fora dos padrões desejados. Para ser mais exata, continua ela, não é possível uma concepção de sexo nobre, tendo em vista que não existe uma essência do sexo. A questão não é tracejar uma linha de causa e efeito para estabelecer explicações diretas, nem de descobrir algo ou a verdade absoluta sobre qualquer tema analisado, o que se busca na pesquisa foucaultiana é o estudo das articulações que prevalecem na tríade poder/saber/verdade que culminam nos discursos e nas práticas sociais que os sujeitos exercem, de modo temporal e localizado.

⁸⁷ Entendemos que essa análise é mais bem apreciada se resgatado o conjunto de ideias de Foucault sobre *o método genealógico e a insurgência dos saberes locais*, apresentados na aula ministrada em 07 de janeiro de 1976, no curso *Em defesa da sociedade* (1975-76) do *Collège de France*.

Em estudo análogo, Ornelas (2008) demonstra que, durante a década de 1960, não existia nos relatórios da ONU (Organização das Nações Unidas) sobre criminalidade e tráfico de entorpecentes, um discurso de crime organizado para dizer da existência de crimes cometidos em ações organizadas. Isso apenas veio a acontecer nos relatórios publicados em 1988 e 94, para os quais, tais práticas assumiriam uma nova regularidade discursiva, a da criminalidade organizada. Segundo Ornelas (2008), não se trata apenas de uma operação linguística, mas do resultado de diversos campos operacionais. E, ainda, não da descoberta de um objeto, mas da criação de uma série de prescrições e condições que o fizeram possível.

Resgatando Weir (2008), é preciso compreender as práticas contemporâneas como intermináveis operações espirais de verdade e poder. Os valores dos sujeitos são construídos nos discursos a partir de necessidades sociais que objetivam justificar, respaldar e resguardar determinadas posições. Foucault, mesmo, observara que as relações sociais se fazem como atos políticos. Esses atos compreendem a verdade a que se pretende estabelecer, como algo que deve ser interceptado em um terreno de disputa e de sedução discursiva. Os atos políticos, institucionalizados ou não, têm como alvo as formas governamentais e gerais de condução dos sujeitos através dos discursos reconhecidamente autorizados.

Compreendemos que a interlocução do poder com a análise dos regimes de verdade aproxima e direciona a pesquisa foucaultiana, ainda mais, para a temática do sujeito. Até esse momento, vimos demarcando de diversos modos que os sujeitos são constituídos e governados através do funcionamento do poder e dos regimes de verdade, porém, como assinalaremos no capítulo seguinte, Foucault não inquire o sujeito apenas pelas lentes do poder ou está sufocado por ele, como querem alguns. Mesmo que compelida pelas formas que subjetivam as consciências, observaremos adiante que a busca por uma forma estilística de existência e as formas de liberdade possíveis ensaiam presumíveis saídas para os sujeitos, em outras palavras, o momento seguinte analisa o deslizamento de Foucault para uma ética ou estética de si.

4 A ESTILÍSTICA DA EXISTÊNCIA: UM CAMINHO LATERAL.

A relação entre poder e verdade é, sem dúvida, o centro nevrálgico para a mirada que envolve a constituição das distintas formas de subjetivação que desenham os indivíduos nas diferentes épocas históricas. Da marca temporal (epistêmica) é fundamentado o tipo de sujeito, ou melhor, o modelo de subjetividade que tem no corpo e na consciência dos homens o produto de um determinado tempo histórico, desse modo, tem-se um eu do sujeito reconhecido como próprio dos desígnios dos regimes de verdade existentes em cada época.

Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos, mas uma análise dos “jogos de verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência (FOUCAULT, 1988b, p. 12).

Após investigar as diferentes práticas sociais emergidas das relações de poder-saber nos séculos recentes como a loucura, a clínica médica, as ciências humanas, a delinquência, as políticas econômicas e de Estado e a sexualidade, Foucault surpreende a todos ao visitar a Antiguidade grega para fazer uma genealogia sobre como se impõe aos homens desse período, diferentemente da Era Cristã, os preceitos reconhecidos como verdadeiros e anunciadores da ética ou do modo de subjetividade que tem no cuidado e governo de si, e não apenas no governo dos outros, a virtude maior para se pensar a constituição desses sujeitos. É na espreita dos regimes de verdade⁸⁸ que Foucault buscará pensar uma forma de constituição do sujeito diferente daquelas que formatam o homem moderno. Ou seja, ele quer saber como se funda entre os helênicos uma “tecnologia de si” ou estilística da existência (modo de vida estético) voltada para a condução de si mesmo. Contudo, tal recuo para o conhecimento de um sujeito da estilística de si, de uma verdade fundada no interior do próprio sujeito e não em uma suposta essência, apresenta uma função que deve ser analisada menos pela necessidade contemplativa de resgate do passado e mais pela possibilidade de se instaurar uma contraposição denunciadora do modo de subjetivação do sujeito moderno, que tem no exterior de si, a verdade que o torna sujeito. Então, “... a fim de analisar o que é designado como

⁸⁸ Quanto aos discursos tornados “discursos verdadeiros”, apoiado nos escritos de Sêneca e Plutarco, Foucault (1997d) nos lembra: são discursos que assinalam aquilo que somos, não por nós mesmos, mas pelo que somos embebidos pelo mundo ao qual nos relacionamos, pelo lugar que ocupamos na ordem da natureza e pelos níveis de dependência/independência dos acontecimentos aos quais estamos atados. A absorção desses discursos verdadeiros requer práticas de ensinamento (memorização, escuta, escrita e voltar-se para si) e ação para que eles estejam à disposição. Tem-se desse conjunto de técnicas a vinculação de uma verdade ao sujeito e não a descoberta de uma verdade no sujeito como quer o pensamento transcendental e da temática da origem.

sujeito, convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 1988b, p. 11). Vejamos.

No volume II da *História da sexualidade: o uso dos prazeres*⁸⁹ (1988), publicado em 1984, Foucault conserva o objetivo de investigação na experiência da sexualidade, mas centra sua análise, não mais no eixo da sexualidade higiênica da moral cristã do homem moderno, e sim, nos “... jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito” (FOUCAULT, 1988b, p. 11) observados, através da literatura⁹⁰, entre os povos da Antiguidade grega por volta do século IV antes da Era Cristã. A chave de análise para essa pesquisa está na pergunta mais geral: “por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objetos de uma preocupação moral?” (FOUCAULT, 1988b, p. 14). Foucault pretende avaliar as diferenças e desníveis morais e de conduta frente ao uso dos prazeres, sem querer traçar uma linha direta entre passado e presente, mas que possa problematizar o regime de verdade de si da Antiguidade, em suas definições, reelaborações e diversificações, em relação ao indivíduo reconhecido como sujeito do desejo da modernidade ocidental. Em suma, o que se quer é conhecer “... a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam suas práticas e as normas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade” (FOUCAULT, 1988b, p. 10).

É pela problematização ética das práticas de si da Antiguidade e não pelas interdições da moral da pastoral cristã da carne que Foucault (1988b) envereda, trata-se de uma opção de método. Entre a arqueologia e a genealogia, ele está interessado nas práticas sexuais imersas no modelo de vida dos gregos que se tornaram questões problematizáveis durante a Antiguidade. Entretanto, não se trata apenas de saber da vida sexual, mas das condutas e da forma como o homem clássico vivenciara seus prazeres e sua retidão moral. Para essa investigação, é preciso saber das condições tornadas problematizadas e do campo de intervenção da moral como pressupostos definidores do mundo e o do tipo de homem que nele vive. Destarte, é dessa apropriação que se torna possível conceber como a “ética de si” ou “arte da existência” apresentada por Foucault amalgamou-se como um conjunto de

... práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar,

⁸⁹ No original: *Historie de la sexualité 2: l'usage de plaisir* (1984).

⁹⁰ Foucault analisa textos “prescritivos” de Xenofontes, Aristóteles, Platão, Plutarco e outros filósofos da Antiguidade que estabelecem regras, opiniões, conselhos para a boa conduta na vida cotidiana.

modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 1988b, p. 15).

Para Foucault (1988b), os tabus, as modulações geradoras de esquemas de comportamento, de imagens, abstenções e os medos relativos ao sexo, não são preceitos introduzidos pela doutrina do cristianismo, eles já existiam enquanto apontamentos sociais, mesmo, na moral pagã. Contudo, não cabe estabelecer uma continuidade entre ambas ou uma pré-formação da moral cristã no pensamento Antigo. As marcações e práticas na Antiguidade eram correlatas, não de imposições, interdições e prescrições universais como na moralidade cristã, mas sim, da temática da austeridade e das moderações, das escolhas morais e pessoais, dentro de um modelo masculino, orientado para uma prática do bem fazer austero e viril que permitisse o acesso à sabedoria e a uma maior relação com a verdade do ser. Envolvem, além dos códigos de comportamento, as formas de subjetivações, são diferenças que apontam para o modo de “conduzir-se” e para a constituição de um sujeito moral em relação à prática e atividade de si, e não, para a simples aceitação dos elementos prescritivos que constituem os códigos.

Elas concernem ao que se poderia chamar *determinação da substância ética*, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral... ao *modo de sujeição*, isto é, à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática... Existem também diferenças possíveis nas formas de *elaboração do trabalho ético* que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme uma regra dada, mas também para se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta... Finalmente, outras diferenças dizem respeito ao que se poderia chamar teleologia do sujeito moral: pois uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta... Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que se apoiem (FOUCAULT, 1988b, p. 27-9).

A problematização moral dos prazeres entre os helênicos do século IV a.C., segundo Foucault (1988b), abrange a maneira pelas quais a prática de si é realizada para se obter o prazer. A estilização da conduta sexual é desenvolvida por um quadro de referência assumido em quatro noções que constituem a ética sexual e a subjetivação dos sujeitos nesse domínio, a saber, *aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia* e *sophrosune*. Dessa estilística da existência têm-se os

princípios para a conduta aplicados também a uma Dietética para o corpo, a uma Econômica em relação ao casamento, a uma Erótica, a propósito do amor pelos rapazes e a uma Filosofia tangenciada pelo acesso a verdade. Desses traços gerais se estruturou a experiência sexual e moral dos sujeitos da Antiguidade.

O quadro de referências mencionado direciona a questão, não exatamente ou somente para o sexo, mas para a dinâmica que o perpassa. Sua função não é dizer – regular, decifrar ou classificar – em minúcias o que fazer no sexo, quais atos, desejos e prazeres, diferentemente, pensado como um regime a ser seguido, trata-se de relacionar ou problematizar a partir de que forças o sujeito é impelido aos seus atos, desejos e prazeres.

A noção de *aphrodisia* relaciona o comportamento sexual a uma substância ética. Está em jogo nessa noção a polaridade entre atividade/passividade na busca dos prazeres, ou seja, a frequência das atividades sexuais e a adequação dos papéis dos agentes considerando-se suas atribuições e ocupações no âmbito social. O sexo não é um mal ou bem em si mesmo, o modo como “se usa” o sexo, com excesso ou temperança, é que define o seu bom ou mau uso. Contudo, não se trata de negativizar o sexo como na moral cristã, e sim, de evitar os excessos e estabelecer um meio para o domínio das forças e impulsos. Nesse ínterim, o prazer se constitui como objeto de cuidado moral e a substância ética da *aphrodisia* é a diretora que visa ao cuidado e a elaboração das condições que garantirão o bom uso do sexo.

A apreensão do modo de sujeição dos sujeitos e a maneira como dirige sua atividade sexual serão problematizadas na noção de *chresis*. A questão do uso é valorizada, sobretudo, diante de determinadas circunstâncias que se referem às estratégias de necessidade fundadas na ideia que considera a atividade sexual como uma necessidade humana natural; às estratégias de momento oportuno ou estabelecimento de uma noção de conveniência para que o sexo se dê em condições moralmente aceitas e, ainda; às estratégias de *status* ou posição social que modulam as práticas tendo em vista os diferentes atores sociais.

Portanto, não é universalizando a regra da ação que, nessa forma moral, o indivíduo se constitui como sujeito ético é; ao contrário, por meio de uma atitude e de uma procura que individualizam sua ação, que modulam e que até podem dar um brilho singular pela estrutura racional e refletida que lhe confere (FOUCAULT, 1988b, p. 59).

A noção de *enkrateia* nesse regime se funda como uma forma de relação consigo que demanda certa atividade a fim de se alcançar o domínio sobre si. Em resumo, essa noção faz referência a um esforço e luta interna do sujeito para evitar sucumbir diante dos desejos e

prazeres. É estabelecida uma relação agonística de provas e combates repetidos para se conduzir através de atitudes moralmente válidas. Essa é uma dimensão que repousa no íntimo dos indivíduos, mas que ecoa nos laços cívicos. Afinal, como será possível conduzir uma família ou uma cidade se não se consegue conduzir a si mesmo? Pode-se dizer que vencer-se a si próprio é o grande desafio lançado pela *enkrateia*. A temperança aparece sempre como um elemento elevado para a elaboração desse trabalho ético de autoridade sobre si. “A virtude na ordem dos prazeres não é concebida como um estado de integridade, mas como uma relação de dominação, uma relação de domínio” (FOUCAULT, 1988b, p. 66).

São exercícios de uma teleologia do sujeito que objetivam a elaboração de uma vida virtuosa para os homens. “A *sophrosune*, o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo conhecimento na prática dos prazeres é caracterizada como uma liberdade” (FOUCAULT, 1988b, p. 73). É uma noção que se aproxima da temperança e da sabedoria no agir, liberdade e conhecimento relacionam-se ao bom exercício da vida sexual entre os antigos. O sujeito deve se conhecer para se governar, com efeito, é a soberania possível sobre si que ditará a condição de ser livre ou escravo de si mesmo. O homem da temperança é constituído pela subordinação de seus prazeres a um *logos* de caráter formativo de si. “Essa liberdade-poder que caracteriza o modo de ser do homem temperante não pode conceber-se sem uma relação com a verdade” (FOUCAULT, 1988, p. 79). Contudo, essa relação com o verdadeiro não é constituída como um elemento decifrador do sujeito, como ocorrerá na hermenêutica do sujeito desejante. Enquanto a relação com a verdade para a moral Antiga leva à temperança, a estilística da existência e a um cuidar de si, dados por um regramento interno aos indivíduos, a moral cristã, ao contrário, cria uma condição epistemológica para que os indivíduos se reconheçam hermeneuticamente como sujeitos do desejo que necessitam decifrar a si através de regramentos externos aos indivíduos. Resumindo, são temas opostos quanto à moral do sujeito, um fomenta a autonomia e o outro a renúncia.

A preocupação com o cuidado do corpo no uso dos prazeres é apontada por uma *Dietética* assumida como um regime geral, não apenas para o sexo, mas para a integração à saúde do corpo como um todo nas experiências do cotidiano. O regime, como uma arte de viver, adquire um lugar estratégico para o fortalecimento do corpo e da alma dos gregos. No uso dos prazeres, sua abrangência dará conta da alimentação afrodisíaca, da embriaguez, dos exercícios físicos, dos excessos e desperdícios, principalmente relativos à ejaculação, dos perigos e riscos relativos à concepção, como também do ato sexual frente a um regime

sazonal das estações do ano. Foucault (1988b) salienta que essa preocupação dietética relacionava-se à busca da autonomia por intermédio do conhecimento e da sabedoria. Nesse sentido, a Dietética é apresentada como uma maneira de responder melhor à natureza e não uma tentativa de superá-la. Ela não é passiva, é menos uma imposição de terceiros e mais uma prática refletida dentro do conjunto que visa a uma *techné* ou técnica da vida, quer dizer, o cuidar de si constante para fazer do sujeito um mestre de sua conduta. Esse é o domínio para a formação ética do sujeito “... que deve se caracterizar por sua capacidade de dominar as forças que nele se desencadeiam, de guardar a livre disposição de sua energia e de fazer de sua vida uma obra que sobreviverá além de sua existência passageira” (FOUCAULT, 1988b, p. 126).

A problematização da relação entre homem e mulher, o casamento e a condução da casa (família) constituem os elementos centrais para o domínio da Econômica assinalada por Foucault (1988b). No modelo da sociedade pagã a orientação da conduta era diferenciada para os gêneros, afinal, tratava-se de uma lógica de funcionamento social de apenas um gênero, o masculino. Ao homem-marido caberia a responsabilidade para a proteção, a transmissão do conhecimento, a condução e o bom governo da esposa e dos filhos. O casamento não significaria a restrição de sua atividade sexual à esposa, contudo, a prática da fidelidade era representada como o domínio de si e a necessidade de uma descendência legítima. A *Econômica*⁹¹ de Xenofontes estabelecia o “... conjunto de preceitos relativos à maneira de governar o próprio patrimônio” (FOUCAULT, 1988b, p. 137). O entendimento do bom governo e manutenção do *oikos* para o homem espelhava, igualmente, sua capacidade de autoridade política e de chefe administrativo para o governo da *polis*, então, casa e cidade, privado e público, como similares diante do domínio de si e dos outros exercidos pelo homem. Para a mulher, caberia ser fiel e boa gestora do lar, quer dizer, gestora das atividades domésticas renunciadas pelo papel do esposo. Nessa época, a palavra adultério existe apenas para a esposa, destarte, o princípio do casamento que une o homem e a mulher é diferente, para ele é pela via da temperança (do vencer a si próprio), para ela é pela via da dominação exercida pelo esposo e por seu papel de progenitora. O pensamento grego valorizava a fidelidade no casamento como um princípio ancorado nos preceitos éticos.

Na *Erótica*, o amor pelos rapazes é o tema a partir do qual Foucault centra a problematização moral dos prazeres sexuais. O amor dos homens pelos jovens era uma prática livre e socialmente reconhecida, mas que demandava uma série de preocupações que a tornaram um problema. Foucault (1988b) adverte que não se trata da simples transposição do

⁹¹ Tratado sobre a vida matrimonial da Antiguidade Clássica.

modelo de homossexualidade do nosso mundo aos gregos da antiguidade, para entender a relação homem/homem é preciso dar conta de uma moral distinta da moral homem/mulher de nossos dias, trata-se de algo mais complexo, essa temática mereceu um tratamento cuidadoso entre os helênicos. O homem desejava e amava o belo, e esse, não se localiza essencialmente no sexo oposto. A liberdade de amar concedida aos homens “já formados” conferia-lhes a possibilidade de relacionar com rapazes, mas uma relação amorosa que exigia condutas particulares e diferenças entre ambos. Tratava-se de um jogo social de práticas da corte, abertas no espaço público, entre amante (*erasta*) e amado (*erômeno*) que envolvia aceitações e recusas. Para o rapaz, em sua posição delicada e ainda em formação, cabia-lhe a decisão de recusa, de esquivar, tornando difícil a conquista, ou de criar condições de consentimento para a entrada nessa relação amorosa. Aos homens era-lhes atribuído o papel de sedução e ofertas para que o jovem cedesse a seus gracejos. Um jogo ambíguo, onde, por um lado, a fácil aceitação (passividade) denunciaria o desvalor ou o motivo de vergonha para a honra do jovem diante do papel social a ocupar na vida adulta e, por outro, a não vivência dessa experiência em sua época própria o limitaria no exercício de tornar-se senhor de seus prazeres e de si. É a filosofia socrática do cuidado consigo (*epimeleia heautou*) que possibilitará ao jovem prevalecer sem ceder e assegurar seu domínio e sua força diante do amante. “Vê-se que a filosofia é um bem necessário à sabedoria do jovem” (FOUCAULT, 1988b, p. 187-8).

No entendimento de Foucault (1988b), a relação com os rapazes amplia a reflexão sobre o amor (*Eros*) e o acesso à verdade. As dificuldades inerentes à concepção, a nomeação, a admissão, a conduta dos parceiros e o caráter dúbio e fugidio do amor pelos rapazes serão evocados como pontos de reflexão para a filosofia socrático-platônica. Entre amar um rapaz e amar uma mulher são suscitadas problematizações morais quanto à direção do sujeito diante de suas escolhas amorosas. Diferentemente da relação entre homem e mulher, em que existia uma dependência bem definida e um anteparo institucional – o casamento, a relação entre homem e rapaz, dada a relativa independência entre ambos, exigia que os próprios participantes da relação estabelecessem os princípios de regulação das condutas a partir do domínio de seus impulsos e sentimentos. Com a problematização moral da Erótica o questionamento referente ao objeto do amor e os preceitos éticos, aí envolvidos, serão traduzidos por questões relativas à natureza e à origem do amor. Essas novas indagações é que permitirão, pela Erótica socrático-platônica, a renúncia ao amor pelos rapazes e o desvendamento do amor em si mesmo. O verdadeiro amor incide do descolamento entre corpo e alma e a partir do conhecimento da verdade que o sustentará. A partir do momento em

que *Eros* se dirige à verdade, ocorre uma inversão, o amor pelos rapazes se traduz em amor do mestre na busca do jovem pelo acesso à sabedoria.

A recusa do amor pelos rapazes levará o homem ao amor que se dirige à verdade e a interrogação sobre si enquanto sujeito do desejo. De algum modo, a transformação da ética dos prazeres em uma moral da renúncia será de grande valia para a constituição da hermenêutica do desejo. A emulação do prazer será ao longo dos séculos transpassada pelo discurso vigoroso da pastoral cristã para a construção das verdades que atualmente conhecemos sobre o sexo. Quanto aos gregos, é importante ressaltar que existiam princípios exigentes e austeros relativos ao uso dos prazeres, mas, no todo, não eram leis e universalidades, eram de significado diferente dos encontrados na sociedade do Ocidente.

A reflexão sobre o comportamento sexual como campo moral não constituiu entre eles uma maneira de interiorizar, de justificar ou de fundamentar em princípios certas interdições gerais impostas a todos; foi sobretudo uma maneira de elaborar, para a menor parte da população, constituída pelos adultos livres do sexo masculino, uma estética da existência, a arte refletida da liberdade percebida como jogo de poder (FOUCAULT, 1988b, p. 220).

Em *O uso dos prazeres* (volume II), através da Dietética, da Econômica, da Erótica e da busca pelo amor verdadeiro como formas de problematização moral da conduta, Foucault (1988b) mostrara como o processo de estilização da existência dos gregos pôde ser refletido a partir das hipóteses da constituição dos sujeitos e do governo de si. São considerações pertinentes para um balanço sobre a arquitetura dos sujeitos e as liberdades cabíveis para o tipo de tecnologia de subjetivação ocorrida nesse momento. Na obra subsequente, o volume III, publicado no mesmo ano de 1984, *História da sexualidade: o cuidado de si*⁹² (2007), por meio da problematização da relação com o próprio corpo e a saúde, com a esposa e o casamento e a relação com os rapazes, Foucault segue nos mesmos núcleos de investigação referente à reflexão moral sobre a atividade sexual e seus prazeres, bem como a análise do incremento do tema da austeridade, porém, *O cuidado de si* desloca a estudo, antes centrado no século IV a. C., para o domínio da civilização greco-romana dos séculos I e II de nossa era.

O problema perseguido é saber se os semelhantes elementos morais, aí encontrados, possuem o mesmo fundamento ético e constituem o mesmo modelo de sujeição moral vivenciado na modernidade. Será esse momento histórico do Ocidente um precursor da moral

⁹² No original: *Historie de la sexualité 3: le souci de soi* (1984).

cristã? Observaremos que é incerto traçar uma linha direta. As imagens oferecidas pela maneira de perceber e de julgar os prazeres no século II, ainda que resguardadas as semelhanças, denotam modificações significativas quanto às doutrinas da austeridade formuladas pela filosofia e a prática médica do século IV cristão. Existirá, nesse último período, uma majoração da desconfiança e da severidade quanto ao perigo dos prazeres sexuais, principalmente a interdição do amor aos rapazes, e uma valorização do matrimônio que culminarão no maior rigor e na intensificação moral, desencadeando uma unidade a ser reelaborada, posteriormente, pela pastoral cristã. Em suma, sem estabelecer uma relação causal, o século II pavimenta o terreno onde verificamos a passagem de um modo de subjetivação alicerçado na noção do “cuidado de si mesmo”, para outro, o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo”.

O trabalho contínuo do poder sobre si, o cuidado de si, que tem como objetivo final a intensificação de um tipo de subjetividade formadora do sujeito é apresentado também em relação a uma cultura de si como quadro de referência para a apropriação moral dos sujeitos. Mas, no tocante às singularidades desse cuidado de si, percebemos que existe um recrudescimento da moral austera na passagem, por assim dizer, da estilística da existência para a cultura de si.

A preocupação com a conduta, sexo, situação econômica, saúde, vida e morte são elementos destacados do texto *A chave dos sonhos* de Artemidoro que parte do princípio de que os sonhos oferecem enigmas sobre o ser e a vida a serem decodificados. É nessa leitura que Foucault se ancora. Trata-se de uma obra de interpretação dos sonhos (onirocracia), um instrumento técnico que procura analisar o conteúdo dos sonhos sexuais em face da situação de vida cotidiana, de sua posição social e *status* e da relação que o sonhador estabelece com os outros. Somente assim, contextualizando o sonho, será possível uma interpretação adequada de seus aspectos favoráveis ou desfavoráveis. “Não devemos procurar nesse texto um código daquilo que convém ou não fazer, mas sim o revelador de uma ética do sujeito que ainda existia correntemente na época de Artemidoro” (FOUCAULT, 2007, p. 25). Os sonhos dizem respeito aos afetos do indivíduo (*enupnia*) e aos acontecimentos diante de uma linha do tempo (*oneiroi*). “O sonho sexual pressagia o destino do sonhador na vida social; o ator que ele é no cenário sexual do sonho antecipa o papel que será o seu no cenário da família, do ofício, dos negócios e da cidade” (FOUCAULT, 2007, p. 34). Das alegorias oníricas deduzem-se três tipos de atos: os que são conformes à lei, os que são contrários à lei e os de

caráter contrário à natureza. No todo, o livro de Artemidoro se apresenta como um catálogo que oferece dimensões, mas não estabelece prescrições.

A questão principal parece estar muito menos na conformidade dos atos com uma estrutura natural ou com uma regulamentação positiva, do que no que se poderia chamar o “estilo da atividade” do sujeito, e a relação que ele estabelece entre a atividade sexual e os outros aspectos de sua existência familiar, social e econômica (FOUCAULT, 2007, p. 41).

Com o recrudescimento da austeridade se dá o desenvolvimento de uma cultura de si, no entanto, Foucault (2007) ressalta que seu surgimento dentro de uma arte da existência (*techne tou biou*) não deve ser tomado como simples produto das decisões políticas de caráter moralizante e nem como efeito de um individualismo e pura valorização da vida privada. Ao contrário, o incremento da cultura de si precisa ser analisado a partir da intensificação e valorização das relações para consigo. O ápice da curva para o dimensionamento definitivo da cultura de si é elaborado a partir do adensamento dos preceitos filosóficos do, já mencionado, cuidado de si que toma o próprio sujeito como objeto ou ponto de aplicação de suas ações. Trata-se do cuidado simultâneo sobre o corpo e a alma para alcançar o pleno domínio de si sobre si, uma função de luta (agonística) que, mesmo considerado o caráter de exercício solitário, é dirigida por uma composição fundamentada na reciprocidade do coletivo, possui uma ressonância política e intensificadora das relações sociais.

De outro modo, nessa cultura, também o cuidado médico, pela aproximação com o campo moral, fora traduzido pelo aumento da atenção ao corpo e ao ato sexual e seus males patológicos e, ainda, pelas práticas terapêuticas da alma. Se o saber filosófico do século IV a. C. esboçara o sexo como perigoso, o saber médico de nossos dois primeiros séculos aproximará o sexo do *pathos*. O estatuto médico diante do regime dos prazeres definirá que o sujeito deve se tornar racional em sua conduta. Nesse momento, o conhecimento de si é um elemento de considerável importância e que deve ser posto à prova, o exame da consciência adquire um caráter de inspeção e as práticas de si dizem respeito à ética do domínio. Se anteriormente o destaque era a força do sujeito, agora, vê-se algum traço de fragilidade, de fraqueza do sujeito. A questão de fundo no cerne da constituição do sujeito moral parece estar em uma espécie de deslizamento da própria verdade do sujeito.

É no quadro dessa cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foram desenvolvidas, nos primeiros séculos de nossa era, as reflexões sobre a moral dos prazeres; é preciso olhar para esse lado a fim de compreender as transformações que puderam afetar essa moral. Aquilo que à primeira vista

pode ser considerado como severidade mais marcada, austeridade acrescida, exigência mais estrita, não deve ser interpretado, de fato como um estreitamento das interdições; o campo daquilo que podia ser proibido em nada se ampliou e não se procurou organizar sistemas de proibições mais autoritárias e mais eficazes. A mudança concerne muito mais à maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral. O desenvolvimento da cultura de si não produziu seu efeito no reforço daquilo que pode barrar o desejo, mas em certas modificações que dizem respeito aos elementos constitutivos da subjetividade moral... Entretanto, já se pode ver de que maneira a questão do mal começa a trabalhar o antigo tema da força, de que maneira a questão da lei começa a desviar o tema da arte e da *techne*, de que maneira a questão da verdade e o princípio do conhecimento de si desenvolvem-se nas práticas da ascese (FOUCAULT, 2007, p. 71-3).

Foucault (2007) argumenta que as próprias modificações na prática matrimonial, através do valor atribuído às relações conjugais, à sua caracterização como uma instituição “contratual” publicizada e às posturas, mais simétricas, esperadas dos cônjuges e, ainda, as mudanças nas regras do jogo político e em seu exercício de poder para a condução de uma sociedade mais complexa e extensa constituem-se como fatores motivadores para o desenvolvimento da cultura de si. “Os humanos são feitos para viver a dois e para viver também numa multiplicidade. O homem é ao mesmo tempo conjugal e social; a relação dual e a relação plural são ligadas” (FOUCAULT, 2007, p. 155). O casamento buscará sua justificativa e legitimidade na esfera das autoridades públicas para se fazer como um monopólio ou espaço natural fundamentado no princípio de dever compartilhado entre homem e mulher. Ocorrerá uma “estilização da vida a dois”, quer dizer, certo pareamento do vínculo entre os cônjuges, uma maior consideração da necessidade de fidelidade e uma “conjugalização” das relações sexuais em que estado de casamento e atividade sexual devem coincidir. A cultura de si não se relaciona a um sistema institucional, porém, nela se definirão as formas e as condições nas quais as ações políticas e institucionais tornarão possíveis ou aceitáveis. É preciso ser virtuoso e saber governar a si próprio para governar os outros. Contudo, o domínio de si encontrará dificuldades para fazê-lo diante do cenário mais complexo e exigente da nova conformação social e política, a formação desse sujeito moral será abalada como que em uma “crise da subjetivação” ou “crise do sujeito”. Com efeito, com essas marcações Foucault verificará que está no tipo de relação consigo a linha divisória maior entre a cultura greco-romana e a moral do Ocidente moderno, a primeira norteadada pelo cuidado de si, e a segunda, pelo conhece a ti.

Quanto à problematização do amor pelos rapazes, fica evidente que a intensificação dos valores da relação conjugal do casamento repercutiu de modo a mitigar o amor entre iguais do sexo. Os textos⁹³ analisados por Foucault refletem sobre o amor pelos rapazes *versus* o amor pelas mulheres. De modo mais geral, o tema da pederastia esvazia-se enquanto objeto de uma reflexão moral. “O que parece ter mudado não é o gosto pelos rapazes, nem o julgamento de valor que se faz sobre aqueles que têm essa inclinação, mas o modo pelo qual se interroga sobre eles” (FOUCAULT, 2007, p. 189). Com efeito, ressalta Foucault (2007), o surgimento de uma nova erótica, com *Eros* voltado para o amor e o uso dos prazeres físicos entre um homem e uma mulher através da forma matrimonial supera ao amor pelos rapazes. O amor pelas mulheres e o casamento se tornam os pontos a serem problematizados através da oposição natural entre os sexos e de uma valorização da ética do amor que não permitirá a elisão do prazer físico, com isso, restará ao “modelo de amor incompleto pelos rapazes” expressar-se por meio da poesia e da arte ou pelos preceitos da virtude e da amizade. Daí, o estilo de vida ou estética da conduta constituída pela relação consigo para acessar a verdade e o amor pleno das mulheres, na alma e no corpo, serão cabíveis apenas por uma erótica nova e unitária.

Distante do amor pelos rapazes, a nova erótica se alicerçará pela austeridade vigorosa e pelo modelo heterossexual comungado, mais, pelos elementos da abstinência e da integridade virginal do que pela dominação política e viril dos desejos.

Começa assim a desenvolver-se uma Erótica diferente daquela que teve seu ponto de partida no amor pelos rapazes, mesmo se, tanto numa como na outra, a abstenção dos prazeres sexuais desempenha um papel importante: ela se organiza em torno da relação simétrica e recíproca entre o homem e a mulher, em torno do alto valor atribuído à virgindade e da união total em que vem a completar-se (FOUCAULT, 2007, p. 228).

Foucault nos mostra que toda uma reflexão moral sobre a atividade sexual e seus prazeres marcou o início de nossa era. No ínterim das problematizações levantadas no cuidado e na cultura de si acerca do uso do corpo na Dietética, do governo de si e do outro, da casa e do casamento na Econômica e as discussões relativas ao amor pelas mulheres ou pelos rapazes na Erótica são apresentados os domínios em que se perceberá a transmutação da verdade do sujeito. Dever-se-á, portanto, concluir que está aí o protótipo da moral encontrada

⁹³ *O diálogo sobre o amor* de Plutarco e *Os amores*, obra atribuída a Luciano, são textos que discutem a Erótica de forma binária e comparativa, ambos tratam da distinção entre duas formas de amor e da confrontação de seus valores (FOUCAULT, 2007, p. 191).

no cristianismo? Essa questão, segundo Foucault (2007), não passa pelo reconhecimento do enlace entre a filosofia antiga e a fé cristã. Então, não se trata de formular um tratado sobre a interdição, mas refletir sobre quais caminhos passou a arte da existência, porque, é certo que nesse refinamento da arte de viver foram alinhavados alguns preceitos que se aproximam das formulações de nosso tempo.

Na jornada da *História da sexualidade*, Foucault se vê mergulhado na genealogia da verdade e na constituição, não da ética universal, mas na ética de si, individual, do sujeito. Esse projeto cumprira a tarefa de mostrar uma diferente forma de constituição da subjetividade. Na interseção entre os estudos sobre governamentalidade e história da sexualidade, será possível distinguirmos o sujeito-sujeitado do sujeito-governante de si. Enquanto que os povos da Antiguidade desenhavam o sujeito na substância ética e no cuidado de si, nós, homens modernos, nos interdítamos e nos renunciámos para aceitarmos “nossa verdade do outro” e nos fazermos, hermeneuticamente, sujeitos.

A transposição de uma verdade no sujeito para uma verdade no mundo acontecerá já em um período tardio da Antiguidade. O homem estará, por volta do século II até o IV, imerso na imagem da racionalidade e da universalidade provocadas pela alavancada das técnicas de austeridade. Nesse caldo, ainda que primitivamente, aparecerá uma ética do cristianismo em que o tema da carne, a busca pela salvação na eternidade e o modo de sujeição religiosa, todos direcionados à pureza, serão os elementos teleológicos para se pensar o sujeito e, ainda, o modo como os imperativos do desejo e do conhecimento se tornarão os centros de apreensão de nossa subjetividade psicologizada. “Mas é preciso lembrar que a regra de ter de se conhecer a si mesmo foi regularmente associada ao tema do cuidado de si” (FOUCAULT, 1997d, p. 119). Destarte, fora pelo intermédio de uma tecnologia da auto-decifração e da investigação da subjetivação cristã em relação ao sujeito da filosofia que Foucault levantara a hipótese a ser tratada no curso de 1981-82 do *Collège de France*, intitulado *A hermenêutica do sujeito*⁹⁴ (2004a).

O presente curso reflete sobre a experiência e as provas de si contidas no pensamento Antigo como elementos formadores da ética do sujeito e, conseqüentemente, levanta a hipótese da formação da objetividade do Ocidente cristão. Para tanto, sem estabelecer uma afirmação, Foucault (2004a) aponta para a necessidade de, talvez, compreendermos que, em dado momento ou circunstâncias, a *tékhnē* do pensamento grego clássico se fez correlata de

⁹⁴ No original: *L'herméneutique du sujet* (2001). Notemos que reside nesse curso, assim como no curso de 1980-81, *Subjetividade e verdade* (1997c), grande parte das problematizações que foram sistematizadas na obra *História da sexualidade*, volumes II e III.

nosso mundo. De que modo as provas da soberania de si, que na Grécia Antiga eram referenciadas pela autonomia, passam a ser dirigidas pela necessidade de testar-se diante da dependência de Deus? Se o *telos* dos gregos o permitia cuidar de si e estilizar sua existência, por que caminhos o *telos* no cristianismo se configurou como busca da pureza e da imortalidade?

Quero com isso dizer que, a partir de um certo momento, ele cessou de ser pensado para tornar-se conhecido, medido, dominado, graças a alguns instrumentos e objetivos que caracterizavam a *tékhne*, ou as diferentes técnicas. Pois bem, se a forma de objetividade própria ao pensamento ocidental constituiu-se quando, no declínio do pensamento, o mundo foi considerado e manipulado por uma *tékhne*, podemos então dizer mais. É que a forma de subjetividade própria ao pensamento ocidental, se interrogada naquilo que é, em seu próprio fundamento, constituiu-se por um movimento inverso: constituiu-se no dia em que o *bíos* cessou de ser o que tinha sido por tanto tempo para o pensamento grego, a saber, o correlato de uma *tékhne*, quando o *bíos* (a vida) cessou de ser o correlato de uma *tékhne* para tornar-se a forma de uma prova de si... Vemos cruzarem-se assim, em períodos, direções e movimentos diferentes, dois processos: em um deles o mundo cessou de ser pensado para ser conhecido através de uma *tékhne*; no outro, o *bíos* cessou de ser o objeto de uma *tékhne* para tornar-se o correlato de uma prova, de uma experiência, de um exercício (FOUCAULT, 2004a, p. 589-91).

Em entrevista concedida a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, em Berkeley nos Estados Unidos, no ano de 1983⁹⁵, Michel Foucault revisa o trabalho em torno do projeto da *História da sexualidade* no sentido de avaliá-lo como uma genealogia da ética. Trata-se de um breve balanço da empreitada sobre o sujeito. Foucault (1995b) afirma estar mais interessado nos problemas das técnicas de si do que propriamente no sexo, sua preocupação é dirigida para a estética dos sujeitos e não para as instâncias normalizadoras, quer dizer, desde o século IV a. C. o mundo dos moralistas e dos médicos estava apresentado aos códigos restritivos. Então, a questão passa por compreender a maneira pela qual esses impedimentos são integrados no cuidado de si da vida ética dos sujeitos. Em outras palavras, é preciso saber como funcionava o modo de sujeição dos gregos pela possibilidade de se fazer escolhas estético-políticas e como funciona o nosso, animado por sua vez, primeiro, pelas renúncias advindas das prescrições religiosas da lei divina e dos preceitos jurídicos e, depois, pelo Iluminismo e suas variações no discurso do direito e da medicina científica. Em busca de uma “vida bela”, os

⁹⁵ No original: *On the genealogy of ethics, an overview of work in progress* (1983).

gregos procuravam cuidar de si e ser austeros, ao passo que o século XX o faz em nome das ciências psicológicas e do autopreenchimento que visa a “suprir as faltas”.

Na história do homem moderno, analisa Foucault (1995b), de alguma maneira a partir da tomada pelo cristianismo, a cultura de si passa a ser operacionalizada pelo poder pastoral, a Renascença seria um movimento ou tentativa de se criar, analogamente, “espaços de autonomia” diante do pastorado. Foucault afirma, contudo, que seu projeto não deseja uma alternativa para o sujeito moderno através da cultura grega, “... não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, 1995b, p. 256). O que ele declara querer fazer é uma “genealogia das problematizações”. Sua mirada consiste menos no anúncio da condição de falibilidade humana e de que as coisas são ruins e mais na demonstração de que as coisas são perigosas. A questão é saber identificar os perigos contidos nos fatos. Essa atitude demanda uma posição de combate e não de apatia, para Foucault, essa posição conduz ao que ele nomeia de “hiperativismo pessimista”. Trata-se, sobretudo, de alertar que a relação entre vida e instituição é uma espécie de coagulação histórica e não uma necessidade, ou seja, é a possibilidade de escolha que está cimentada nesse problema. Essa ousada assertiva o faz pensar que os sujeitos de hoje, raramente, se questionam sobre o modo como se conhecem: se por si mesmos ou se pelo crivo das instituições e das imposições.

Não temos que escolher entre nosso mundo e o mundo grego. Mas, desde que possamos ver claramente que alguns dos principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência, acho que esse tipo de análise histórica pode ser de utilidade. Durante séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou nossa vida familiar sem arruinar nossa economia, nossa democracia etc. Creio que devemos nos libertar dessa idéia de um elo analítico necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas (FOUCAULT, 1995b, p. 261).

Encaminhando para as últimas apreciações. Os sujeitos são constituídos não apenas no sistema de seus símbolos, mas no registro das práticas verdadeiras e historicamente analisáveis. O projeto genealógico do sujeito, diz Foucault (1995b), é perpassado por uma ontologia histórica de nós mesmos e de nossa constituição em relação, primeiramente, à verdade que nos torna sujeitos do saber, em segundo, em relação ao poder que nos faz agentes de ação sobre os outros e, por fim, em relação à ética que nos autoriza como sujeitos morais. “Devemos questionar as técnicas de si exatamente do mesmo modo como é necessário estudar

e comparar as diferentes técnicas de produção de objetos e de direção dos homens pelos homens através do governo” (FOUCAULT, 1995b, p. 276).

Para Foucault (1995a), de algum modo, os temas trabalhados são tentativas de se pensar uma espécie de eixo que converge para o sujeito. Eles investigam o sujeito pelo estatuto das ciências humanas, através do discurso dirigido para a vida, o trabalho e a linguagem; nas práticas divisórias e objetivadoras operadas no interior do sujeito e nele em relação aos outros, por exemplo, o divide entre normais e anormais, pelo poder disciplinar e pelas práticas de governo do pastorado, também; o interpela pelas deferentes formas de elaboração de sua ética, como o faz no estudo da sexualidade. Nesses três domínios, a questão a ser explorada não é o conhecimento conceitual e/ou uma unidade racional do objeto, no caso o sujeito. Ao contrário, revela Foucault, a questão é saber das condições históricas que permitiram esse objeto enquanto tal e das formas de racionalização localizadas em cada campo ou experiência em que o sujeito se torna possível – loucura, doença, morte, crime, sexualidade e outros. “O que devemos fazer é analisar racionalidades específicas mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral” (FOUCAULT, 1995a, p. 233).

A verificação dos discursos e do campo empírico em que se dão as relações de saber e poder são, segundo Foucault (1995a), oportunidades para se propor formas de resistência. Por isso é um pensador da diferença e não da identidade. É preciso questionar o poder em sua tecnologia mais sofisticada, e nele, o estatuto de subjetividade que fundamenta o indivíduo para torná-lo sujeito. Em última instância, é preciso combater essa noção de sujeito. O que é o sujeito? “Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a” (FOUCAULT, 1995a, p. 235). É preciso questionar as formas de constituição e governo dos indivíduos para se alcançar espaços de autonomia e liberdade. Sumariamente, poder e liberdade não são termos opostos e que se bloqueiam, são instâncias que se provocam permanentemente, mais do que antagônicos são agonísticos. Deve-se pensar que é urgente lutar por liberdade e ter em vista que liberdade não é um lugar prometido ou um projeto de felicidade, Foucault, certamente, não admitiria isso. A pesquisa foucaultiana não é um niilismo de cátedra, nem a história dos “sujeitos vazios”, ela aponta para saídas, ou melhor, para caminhos laterais em forma de combate. É na compreensão de que liberdade é uma forma de luta contra as diversas formas

de dominação e exploração contidas nos vários modelos de subjetivação que Foucault quer pensar.

Os comentários de Foucault (1995a) sobre um pequeno texto de Kant, do fim do século XVIII, “*O que é o Iluminismo?*”⁹⁶ parecem ilustrar bem a aposta que Foucault faz sobre o homem. Kant se propôs a saber não apenas dos sistemas metafísicos e transcendentais ou dos fundamentos do conhecimento científico-filosófico para pensar a existência humana. Se Descartes levava a questão do “quem sou eu?” para o entendimento do sujeito racional e universal, Kant, em contrapartida, inova ao enfatizar que é necessário lançar nossas interrogações para os acontecimentos em si. O “esclarecimento” aparece, então, como uma condição moral para o homem e não como uma coisa. Nesse sentido, o conhecimento de causa sobre qualquer matéria deve estar acompanhado de uma autonomia crítica do sujeito. De acordo com Foucault (1995a), se Kant questiona o que está acontecendo nesse momento e que mundo é esse em que vivemos, a mudança consiste em se fazer a pergunta a partir de um momento preciso da história, do presente, ou seja, de uma reflexão sobre a atualidade, de uma ontologia do presente. Foucault ampliará essa crítica ao ressaltar que devemos não apenas reconhecer o que somos, no sentido kantiano, mas abandonar o processo imposto de subjetivação que nos constitui como o tipo de sujeito que somos. “Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos” (FOUCAULT, 1995a, p. 239). Por um lado, Foucault ressalta a importância dessa ontologia do presente, mas não abraça os mesmos compromissos da universalidade moral kantiana e, ainda, avalia que é preciso mergulhar nessa recusa, luta e liberdade. Por outro, não apresenta um “lugar confortável”, contudo, o que ele nos oferece é a possibilidade de estranhar o que somos.

4.1 A COMPREENSÃO DO SUJEITO ÉTICO DA ESTILÍSTICA DA EXISTÊNCIA À LUZ DO DEBATE SOBRE A CRÍTICA DA MODERNIDADE (CONTIDA NO) (E O) PENSAMENTO FOUCAULTIANO.

Os processos de subjetivação das consciências formam o núcleo do pensamento foucaultiano no tocante à análise dos regimes de verdade operados socialmente sobre os indivíduos, em diferentes momentos históricos, como vimos assinalando. A condição humana na posição de sujeito de uma ética de si, da Antiguidade Clássica e, depois, na posição de sujeito do desejo da modernidade tangenciou a investigação que segue do projeto de análise

⁹⁶ No original Immanuel Kant, de 1784, escrito para um jornal alemão, *Was heisst Aufklärung?*

da sexualidade. As indagações suscitadas por esse projeto remetem Foucault ao escrutínio das verdades, da governança de si e da dinâmica que envolve poder e as formas de resistências geradas de seu estatuto. Quer dizer, após analisar o saber na arqueologia e o poder na genealogia, um estudo sobre a estilística da existência traz como principais preocupações para os sujeitos, as formas possíveis de liberdade e a temática da ética de si como uma significativa forma de expressar a vida. É possível suspeitar que, mesmo que dispersos, os estudos sobre uma forma de existência ética e política, de algum modo, aproximam Foucault, ainda mais, de uma “perspectiva de saída” frente aos desígnios do poder. Por essa via, Foucault desenvolveu a argumentação que recobre os volumes II e III da *História da sexualidade* e os cursos do *Collège de France* no início da década de 1980.

Sobre *O uso dos prazeres* (1984), o segundo volume, Billouet (2003) lembra que a procura analítica dessa obra acontece no sentido de apreender, na cultura grega, como o ser humano problematiza sua existência e, por intermédio de quais jogos de verdade, o homem se reconhece como é e, talvez, por que práticas, esses indivíduos são levados a se tornar sujeitos desejanter. O trabalho genealógico, aí realizado, busca apreender os preceitos da subjetividade construída no mundo ocidental Antigo, mas, não pelos códigos e estatutos morais ou por uma ideia de ética em evolução. O que Foucault pesquisa é a relação do indivíduo consigo mesmo e com o uso de seu sexo. Em outras palavras, como, pouco a pouco, a *techné* helênica moldou, singularmente, o elemento da subjetividade. No caráter mais central, recorda Billouet (2003), a estilística da existência pode ser resumida menos como uma forma de interdição sobre os sujeitos ou regime permanente de lei e, mais, na perspectiva da construção dos sujeitos como governantes da própria conduta. Na ligação com a verdade, o sujeito grego da temperança é aquele que domina os prazeres sem se deixar vencer por eles, o que não implica abandoná-los, no geral, trata-se de uma ligação consigo. Ela passa pela elaboração da dietética (do sexo, da alimentação, das relações sociais) e do uso oportuno dos prazeres que condizem com a ética, mais particularizada, da subjetividade de si. Algo diferente do que ocorre com o sujeito confessional da cultura cristã, que presta contas a uma verdade (exterior) que lhe impõe dizer uma suposta verdade sobre si mesmo.

Ao realizar a genealogia das práticas de governo de si, Kleber Prado Filho (2006) ressalta que a operação da dietética na cultura grega é tratada como algo maior do que uma simples atitude ou comportamento, ela se diferencia da passividade. O que essa operação realiza é alguma coisa da ordem das atividades concretas, um estado ativo de política e eroticidade. Envolve uma complexa elaboração voltada não apenas para a intimidade dos

sujeitos, mas para o social, a saúde e a casa. A ascética grega é desenhada menos para dominar os sujeitos e mais pelo exercício da temperança, como uma ação inventiva da individualidade e da atitude política que tornam os sujeitos éticos, soberano de si. Desta feita, a dietética grega não codifica a forma das ações dos sujeitos, nem suas quantidades ou seus ritmos. Ela fornece indicações gerais que permitem um prudente governo de si, em resumo, um bom uso dos prazeres.

A fórmula foucaultiana é uma crítica aberta à reflexão kantiana da razão, que aponta para a máxima da vontade como princípio de uma legislação universal e de uma consciência racional da moralidade.

De fato, se acompanhamos Foucault, a fórmula kantiana da moral universal seria de fato apenas a formulação de uma atitude histórica, cristã, e não a lei fundamental da razão prática. A exigência universalista do imperativo categórico seria uma particularidade histórica, ligada a uma moral do código. O relativismo das morais (o código ou a ética) tornaria impossível a identidade absoluta do sujeito prático e do ser racional (BILLOUET, 2003, p. 180).

No terceiro volume, *O cuidado de si*, também de 1984, Foucault continua a problematizar o tema da subjetividade. Diferentemente do julgo das legislações constrangedoras ou por decorrência de faltas, Billouet (2003) comenta que o cuidar de si deve sim, proceder da noção de liberdade e da subjetiva razão interior. Porém, continua o comentador, através da ascensão do conhecimento de si erigido pela moral cristã, a subjetividade da cultura grega arquitetada pelo cuidado de si sofre, ao longo do tempo, importantes torções em seu edifício. Como lembra Billouet (2003), ao contrário do civismo do cuidado individual, a questão que recobre a nova subjetividade é fazer com que os sujeitos se tornem decifreadores de si mesmo.

Nesse sentido, Prado Filho (2006) assinala que o preceito em ascendência até o século dois, próprio da cultura grega, o ocupa-te de si ou cuidado de si, deixa de ser o eixo fundamental que orienta a produção da subjetividade. Predomina a partir do século três um novo preceito de subjetividade, designado pela cristandade, o cuidado de si tornara-se conhece-te a ti mesmo ou decifra-te a ti mesmo. De algum modo, se antes o trabalho e cuidado sobre o si trariam como consequência o conhecimento de si, ao contrário, na nova era cristã, essa operação será invertida. O conhecimento de si tornará o propósito das ações humanas, em outras palavras, “... o conhecimento que tem de si torna-se condição para o trabalho que se realiza sobre si mesmo” (PRADO FILHO, 2006, p. 26).

A relação dos sujeitos com a verdade está intimamente relacionada às transformações incidentes sobre as diferentes formas de subjetividade. Para Prado Filho (2006), a relação do cuidado de si com a verdade mantém, na Grécia Antiga, uma íntima ligação. Está sustentada na possibilidade de acesso à verdade, contida nos textos filosóficos e na relação pedagógica estabelecida entre mestre e discípulo. O acesso à verdade para os gregos remete a todo um conjunto de dietas, que passa pelos cuidados concretos com o corpo, pela atividade da escrita, pelas relações sociais, enfim, o ingresso na verdade, inevitavelmente, está imbricado aos hábitos assumidos na vida diária. De outra maneira, o cristianismo eleva a questão da verdade através do exercício do conhecimento de si. No mundo cristão, o governo de si passa a ser operado pela premissa da verdade sobre si.

Das mudanças no regime de verdade, Billouet (2003) explica que, como chave de interpretação para os sujeitos, o estabelecimento do conhecimento de si cristão reflete a produção da necessidade de se governar e homogeneizar os sujeitos e não, ao contrário, as formas individuais, mais específicas e cuidadoras de si da Antiguidade, que resistem aos aspectos mais gerais dos desígnios sociais. Como estatuto que governa os indivíduos no cristianismo, a verdade se torna uma projeção hermenêutica que condensa as regras sobre o corpo, o sexo e o amor no casamento, bem como, nas demais relações sociais, sempre, no sentido de ligar cada sujeito a um conjunto de precauções, codificações e discernimentos que os tabula.

Se *A vontade de saber* (1976) apresentou a preocupação com a moral cristã e as técnicas do eu operadas através do dispositivo da sexualidade para formar o sujeito do desejo, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* (1984) permitiram a passagem para a problematização dos sujeitos a partir de questões éticas relacionadas à prática de si.

A problematização do sujeito no nível da ética possibilitou que Foucault apreciasse, através do modo de vivência dos prazeres, as formas éticas distintas entre o homem da Antiguidade e o da modernidade cristã. “O homem confessional substituiu a estética do prazer por uma introspecção dolorosa, censória e repressiva do desejo, agora degradado” (MERQUIOR, 1985, p. 179). Se agora somos indivíduos a partir de uma imposição geral decifratória de nossas verdades e deveres. Outrora, o éramos na busca de uma forma estilizada de existência e do cuidado de si. Nos dizeres de Merquior (1985), para Foucault, enquanto a reflexão moral da Antiguidade funcionava pela busca de uma estilização da atitude e pela estética da existência, a técnica de si da verdade e da renúncia cristã, ao contrário, funciona em uma espiral ambivalente, em que, quanto mais se descobre quem se é, mais se deve

renunciar a si mesmo, mas, quanto mais de deseja renunciar a si mesmo, conseqüentemente, mais se precisará trazer à luz a realidade de si mesmo. Acrescentamos, contudo, que, com isso, Foucault não pretende criar fórmulas aplicáveis do passado para o presente. Essa pesquisa e as distinções apontadas devem ser tomadas como pontos referenciais de análise e não como receitas ou soluções.

Merquior (1985) realiza um importante trabalho de indagação sobre os pontos vulneráveis na obra de Foucault, porém, ao rememorar o percurso do *Kulturkritiker* (crítica da cultura) realizado pelo francês, o comentador recua em seu diagnóstico de que Foucault elide por completo o sujeito. “Mas aqui uma questão intrigante se impõe: se o último tema de Foucault foi, através da sexualidade, a auto-afirmação ou o autodomínio, ou mesmo a introspecção oprimida pelo pecado, onde ficou sua antiga fobia pelo sujeito?” (MERQUIOR, 1985, p. 212). A resposta, ainda que em tom de indagação, segue na página seguinte.

Acabamos de vê-lo acentuar o foco sobre o sujeito em sua obra madura. Mas a questão que estamos levantando agora é inteiramente distinta: não se refere à subjetividade como uma variável dependente (produto histórico do poder) e sim ao sujeito como uma variável independente – como uma força que molda a conduta. Terá ele passado a se concentrar no sujeito não apenas como um tema, mas também como um legítimo fator? (MERQUIOR, 1985, p. 213).

A leitura de Merquior (1985) aponta que um “sujeito saudável” estaria aí, na força de vontade do sujeito apresentada a partir de *O uso dos prazeres*, em outras palavras, estaria no meio termo entre a aversão aos valores do positivismo propagada em larga escala por Foucault e o reconhecimento, mais comedido, relacionado à dominação social sobre o indivíduo. De nossa parte, contudo, dada sua sutileza e seu caráter ambíguo, avaliamos que essa leitura de “sujeito saudável”, como quer Merquior, deve ser registrada com a devida ressalva, afinal: sujeito saudável para quem? Com que fins?

No comentário de Merquior (1985), Foucault estaria preocupado em investigar o surgimento histórico da razão emancipada. Nessa perspectiva, ele avaliara a racionalidade das ciências, tecnologia e ação política. Com esse tema, Foucault se aproxima da, já comentada, indagação kantiana, “o que é o Iluminismo?”.

Com muita perspicácia, ele observou que na França, a partir de Comte, a indagação kantiana tinha sido traduzida como “Que é a história da ciência?”, ao passo que na Alemanha a pergunta ganhou outra forma: desde Max Weber até a “teoria crítica” de Habermas, ela atacou o problema da racionalidade *social* (MERQUIOR, 1985, p. 20).

Se a questão da racionalidade é fundamental para a apreensão do sujeito que somos, Eribon (1996) comenta que o que somos passa por compreender “o que são as luzes?”. Esse texto de Kant tem muito a dizer sobre a alma do homem moderno. Logo, questionar as luzes para saber do sujeito, segundo o comentador, equivale a indagar sobre o seu funcionamento prescritivo e universalizante.

Fazer a genealogia da alma moderna, fazer a genealogia do “sujeito” era recusar qualquer validade aos universais para mostrar que o homem é inteiramente histórico; nada de constantes antropológicas, nada de normas universais, mas formas históricas de existência (ERIBON, 1996, p. 177-8).

Então, segue Eribon (1996), a crítica da razão para Foucault não deve ser feita em um jogo dicotômico entre razão e irracionalidade onde o vencedor é aquele que realiza o processo da razão. Ao contrário, é possível fazer uma crítica racional da razão da modernidade, sem simplesmente, recorrer a esse jogo de dois. Para tanto, isso que se chama razão deve ser isolado, para fazê-lo aparecer, apenas, como uma das formas possíveis do trabalho racional.

Em outro estudo sobre a crítica da modernidade e a racionalidade, ao refletir sobre os pontos de interseção e distanciamento entre o pensamento crítico de Foucault e de Jürgen Habermas⁹⁷, Sérgio Rouanet (1987)⁹⁸ discute em que medida existiria aproximações e afastamentos entre essas duas modalidades de crítica. É certo que ambos denunciam o poder inerente à atualidade social, contudo, ao passo que Foucault investiga os mecanismos relacionais e os efeitos do poder sobre a cultura, posicionado numa crítica da pós-modernidade, por outra via, Habermas levanta a crítica a partir da perspectiva da modernidade em que, a razão comunicativa emergida da modernidade cultural teria sido soterrada pela própria dinâmica social.

Aceita essa moldura, Habermas e Foucault estariam em campos radicalmente opostos. Pois, para Habermas, a modernidade não é um projeto falido, mas um projeto incompleto. Não se trata de negar a modernidade, mas de completar esse projeto, realizando através de um novo

⁹⁷ Jürgen Habermas (1929-), filósofo e sociólogo alemão.

⁹⁸ No capítulo intitulado *Poder e comunicação*, Sérgio Rouanet (1987) esboça que, Foucault realizava leituras esotéricas e lia apenas o que lhe interessava, já Habermas percorria um caminho mais criterioso e metódico. Rouanet comenta que é difícil encontrar referências à Habermas nos escritos de Foucault e destaca uma rara passagem em que Foucault considerara, em uma crítica velada, que a semiologia entendida como estrutura de comunicação seria uma forma de evitar o caráter violento do discurso e uma tentativa de domesticá-lo no apaziguamento da linguagem e do diálogo. Ao contrário, Habermas não teria ignorado a existência de Foucault, o fez, avaliando-o como um crítico da modernidade carregado de impasses que minam seus próprios pressupostos teóricos.

paradigma – o da racionalidade comunicativa – as virtudes emancipatórias contidas no projeto iluminista. Foucault, pelo contrário, repudia a modernidade. Mas, tentando ultrapassá-la, ficou de fato aquém dela, pois não percebeu que as patologias sociais geradas pela modernidade somente podem ser corrigidas pela própria modernidade (ROUANET, 1987, p. 150).

Também sobre o debate entre Foucault e Habermas, Eribon (1996) escreve que, para Habermas, a questão não é a simples ultrapassagem da modernidade, como refletida por certos pensadores franceses, entre eles Foucault. Em outras palavras, não se trata de reivindicar um, pré, anti ou pós-modernismo, a partir da pretensa ideia de que é o racionalismo ocidental o grande responsável pelos descompassos da razão. De um lado, Habermas acusara Foucault de não fundamentar sua crítica política em normas universais, por outro, fora justamente as normas universais que esse último quisera combater. Contudo, se Habermas procurara adaptar a linguagem a uma “comunidade ideal”, a obra de Foucault, por si só, expressa a refutação desse ideal. “Foi precisamente em ruptura com esse tipo de filosofias do abstrato que ele elaborou a sua ‘analítica do poder’” (ERIBON, 1996, p. 173).

Não obstante, Rouanet (1987) avalia que é preciso relativizar uma primeira análise que distancia Habermas e Foucault. Talvez a fronteira que os separa seja porosa, aposta ele. Como críticos, conjuntamente denunciam a sociedade e a cultura da modernidade, o primeiro na tentativa de completá-la e o segundo para desmascará-la. Então, se não convergem, não quer dizer que não possuem interseções. Elas estão na crítica da sociedade, do saber e do sujeito.

Retomando, brevemente, as análises desenvolvidas nos capítulos anteriores desse estudo. Então, continuando com Rouanet (1987), Foucault ao criticar a sociedade, não possuía em relação a ela uma posição antagônica. Nas primeiras obras, o social estaria não como um agente de dominação sociopolítico, mas como um elemento participante das formações discursivas. A segregação dos loucos e errantes seria uma resposta do mercantilismo aos indivíduos considerados inúteis socialmente diante das necessidades econômicas. Na arqueologia, completa Rouanet (1987), Foucault ainda não combate as instituições, elas são apenas o pano de fundo e objeto de teorização ou sua mirada estaria direcionada para os produtos das práticas discursivas. São os procedimentos operados sobre o discurso que determinam sua legitimidade. Por essa via, Foucault descortina o poder e o fricciona com o saber. O método foucaultiano de crítica da sociedade, de livro para livro, como comenta Rouanet, formula uma noção de poder que busca ultrapassar a crítica do poder negativo e procura demonstrar como, através de um poder produtivo e insidioso, a sociedade moderna está fadada a funcionar sob os efeitos desse poder. Um e outro pensador se tocam quando o

tema é o poder, contudo, para Foucault o poder é onipresente, enquanto que, para Habermas, ele é importante, porém, não exclusivo. “Se tudo é poder, alega Habermas, o termo perde qualquer especificidade” (ROUANET, 1987, p. 164).

Rouanet (1987) destaca que Foucault é balizado pela lógica de que os diferentes poderes se afetam fazendo com que um se estabeleça em detrimento ao outro, contudo não sendo possível estabelecer um grau de justiça entre os poderes. Para Habermas, existe, sim, um grau de justiça e de validade que devem ser alcançados através da ação comunicativa. Em Foucault, o discurso é exercido nas malhas do poder, em Habermas a infiltração do poder causa distorções no processo argumentativo. Se para Foucault o paradigma é o poder, para Habermas o paradigma é a comunicação. Foucault busca demonstrar que a razão aplicada à lógica de funcionamento do Estado possui limites que a torna apenas um instrumento técnico-administrativo para controlar os sujeitos e as crises endêmicas do capitalismo. Habermas, diferentemente, tenta afirmar, pela *teoria da ação comunicativa*, que é necessário ampliar o conceito de razão incluindo, além do aspecto cognitivo, um normativo e outro, estético-expressivo para se alcançar uma racionalidade comunicativa que vincule os mundos objetivo, social e subjetivo.

Rouanet (1987) entende que falta na escalada foucaultiana uma concisa teoria da modernidade. Em Habermas, existe uma dialética ao criticar o Iluminismo, o que não se localiza em Foucault, nesse último, o poder e a disciplina são totalizantes. Ao contrário, na sociedade habermasiana existem confrontos, eles estão na tentativa de uma esfera sistêmica (racional-instrumental) em colonizar as interações espontâneas do mundo vivido (*lebenswelt*) pelos atores sociais. Em Habermas, a personalidade do sujeito é um conjunto de competências que o permite construir e consolidar sua identidade para que alcance, na racionalidade comunicativa do mundo vivido, uma existência de sentido e de autonomia. Mais uma vez, elencamos divergências, para Foucault, se assim podemos afirmar, a personalidade ou a subjetividade dos sujeitos se faz nos efeitos dos jogos de verdade e poder operados socialmente com o intuito de governá-los. Segundo Rouanet, a visão dicotômica habermasiana seria avaliada como uma utopia por Foucault. “Essa sociedade em dois estratos é obviamente alheia a Foucault. Ele certamente veria na idéia do mundo vivido um resíduo romântico, vinculado à visão nostálgica...” (ROUANET, 1987, p. 161). Entretanto, em aproximação, nessa crítica da sociedade seria possível um diálogo entre a sociedade disciplinar denunciada por Foucault e a colonização da *lebenswelt*, pela normalização burocratizante da esfera sistêmica instrumentalizada. Mas, adverte Rouanet (1987), por não

buscar uma forma de validade ou registro diferente como fizera Habermas, Foucault se vê atado aos inimigos que combate.

Quanto à crítica ao saber, é nesse caldo que estaria o desprezo foucaultiano pela objetividade do saber e da ciência, em especial às ciências humanas. “O saber não é objetivo porque sua validade é comprometida por uma gênese extracientífica e funciona a serviço de fins extracientíficos” (ROUANET, 1987, p. 166). Daí advém a noção de homem, nascido da ruptura da episteme clássica. A partir desse momento, essa nova figura – o homem pensado pelas ciências humanas – atravessará as questões do ser humano e ocupará um importante e necessário papel para as exigências da episteme moderna. Contudo, continua o comentador, o objeto das ciências humanas não é o homem em si, mas sim, as representações e os significados que habitam o mundo em que esse ente alcança ao viver, produzir e falar. “Se o homem se define por suas relações com a vida, o trabalho e a linguagem, é claro que as ciências do homem têm de girar em torno da biologia, da economia política e da filologia” (ROUANET, 1987, p. 167). Todavia, essas empiricidades não são as ciências humanas, são a psicologia, a sociologia e a análise da linguagem, em articulação a elas, respectivamente, que compõem as ciências do homem.

A arqueologia é o caminho que Foucault utiliza para realizar a crítica ao saber e às ciências humanas, porém, de acordo com Rouanet (1987), são as aporias com a questão do saber que dirigem Foucault para a genealogia do poder.

Assim, na fase arqueológica, o saber em geral e as ciências humanas em particular tinham como condição de possibilidade as regularidades epistêmicas; na fase genealógica, elas são geradas por configurações de poder e estão a seu serviço (ROUANET, 1987, p. 168).

As práticas de poder são mecanismos extratores de regimes de verdade. Poder e conhecimento se sustentam para extrair a verdade do homem. É nesse complexo indissociável de poder e saber que se localiza, para Foucault, o tipo de sujeito que a modernidade conhece. Para Habermas, compara Rouanet (1987), mesmo considerando que a ciência se apóia em contextos não científicos, o peso seria outro. As ciências sociais podem tanto cumprir uma função crítica e de evolução para os sujeitos como, contrariamente, ser objetivante, caso esteja apropriada por interesses puramente técnicos. Com efeito, distanciado de Foucault, saber e poder em Habermas não são, de saída, associados. Por outro lado, se aproximam no entendimento de que a “economia política da verdade” se especializa no discurso científico.

O diagnóstico de Rouanet (1987) é de que não há, de modo geral, um vetor evolutivo e de progresso nos escritos de Foucault. A crítica ao sujeito em sua obra, da arqueologia à genealogia, é vista como um infindável ataque ao sujeito, afirma ele. O sujeito é duplo⁹⁹ e tido como uma inflexão das práticas discursivas, nisso, o movimento da tematização de si mesmo, que o faz fundador do saber e objeto do conhecimento, traz consigo aporias reflexivas, cognitivas e históricas difíceis de serem ultrapassadas. “Enfim, o sujeito se cinde num Eu que se sente como autor de todas as coisas e de sua própria história, e num Eu que se sabe o produto de uma origem infinitamente arcaica” (ROUANET, 1987, p. 174). Foucault teria descentrado o sujeito, primeiro, pela configuração epistêmica, depois, pela configuração do poder. De qualquer maneira, nos dois momentos, afirma Rouanet, o sujeito é uma figura prescindível, de época.

Em todos os casos, o sujeito ocupa uma posição subordinada, e sua própria existência se deve seja a uma exigência interna do discurso como em *As palavras e as Coisas*, seja à ação constituinte da sociedade disciplinar, como em *Vigiar e Punir*, seja aos dispositivos de verdade que atravessam o indivíduo e que criam um saber do sujeito, através da sexualidade. E eis o que encontramos, no segundo e terceiro volume da *História da Sexualidade*, num terreno novo: a constituição de um sujeito por si mesmo, de um sujeito moral constituído não por práticas de poder, mas por práticas de si, de um sujeito autoconstituente (ROUANET, 1987, p. 177).

A leitura de Rouanet é categórica ao apresentar um sujeito vazio em Foucault, contudo, em laivo de concessão, ele concorda que estaria no exercício de um poder sobre si, da estilística da existência dos gregos, uma saída para Foucault. Nela haveria espaços de autonomia e liberdade para os sujeitos, mas tratara-se de um momento específico na história. Porém, no todo da análise, prevalece o sujeito sujeitado. Com Habermas, diferentemente, Rouanet (1987) destaca que é preciso uma mudança de paradigma do sujeito, quer dizer, o deslocamento do modelo de sujeito solitário e monológico, pelo modelo da ação comunicativa em que a intersubjetividade dos atores não está eclipsada, e sim, direcionada para o entendimento mútuo. Ele escreve que o erro de Foucault, segundo Habermas, não está na denúncia da filosofia do sujeito, mas no fato de não retirar dela, uma proposição determinada e transcendente, assim como Habermas o faz através da proposta da ação comunicativa. De

⁹⁹ Em *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas (1966), Foucault apresenta no capítulo IX, O homem e seus duplos, a perspectiva de que o homem é fundado em antinomias: reflexiva – a condição transcendental e a empírica, cognitiva – o cogito e o impensado, e histórica – entre a origem e o futuro.

fato, Foucault não oferece esse lugar seguro que Habermas apresenta. Certamente, Foucault compreenderia essa análise como uma forma de domesticação das relações de poder.

Retomando o comentário de Merquior (1985), Foucault assinalava não desejar traçar uma sociedade modelo, nisso ganhavam relevo sua crítica à racionalidade e às instituições, enfim, a crítica dirigida aos universalismos do mundo moderno. Esse abandono coincide com o papel a ser executado pelo “intelectual específico”, quer dizer, o intelectual que desempenha um saber crítico, mas que não detém a verdade ou a justiça. É através dessa posição que Foucault utiliza a já comentada, indagação kantiana sobre o Iluminismo para, de um lado, questionar a busca das verdades através das teorias científicas e, de outro, considerar a necessidade de se perscrutar uma “ontologia do presente”, ou seja, uma história do presente, um pensamento crítico que possa tomar a forma de uma ontologia do sujeito presentificado. Merquior discorda dessa separação, para ele, ao suprimir a “análise da verdade” seu projeto se tornou inviável.

Foucault parece raciocinar como se sua nítida separação entre essas duas atividades fosse um ponto pacífico, cuja legitimidade devêssemos aceitar como óbvia. Na verdade, contudo, não é nada disso, pois, longe de ser alguma coisa externa à natureza do presente, o saber científico simplesmente é inerente à modernidade, como sua mais poderosa força propulsora (MERQUIOR, 1985, p. 232).

Em favor da linguagem científica, Merquior (1985) avalia que a tentativa foucauldiana de separação da verdade das ciências proposta pelas genealogias peca por não fazer referência a temas centrais de nossa época. Contudo, observamos que é importante considerar que à época desse comentário, Merquior, talvez, ainda não tivera contato com o conteúdo completo dos cursos ministrados no *Collège de France*, posteriormente publicados. Portanto, essa análise não é precisa, temas centrais para a nossa época como ciência, economia e governo foram, sim, refletidos, além dos livros, durante toda a década de (19)70 nos cursos do *Collège de France*.

Por fim, Merquior (1985) destaca o comportamento anarquista de Foucault, principalmente, ilustrado por sua simpatia à revolta descentralizada, aos combates particulares e pela obstinada suspeita das instituições. Na esteira desse raciocínio, o comentador sintetiza a posição contracultural avançada do pensamento de Foucault como neo-anarquista. Para ele, essa denominação é justificada, pois, primeiro, ao contrário do positivismo utópico dos anarquistas, Foucault é negativo, seu pensamento preserva um rígido antiutopismo. Para o comentador, a crítica neo-anarquista está pavimentada apenas no que ela pode recusar e não

no que poderia propor ou construir. Segundo, o anarquismo tradicional não estivera absolutamente comprometido com o irracionalismo como se observa na asseverada aversão à racionalidade em que repousariam esses novos anárquicos. “Assim, Foucault aparece como sendo altamente representativo de ambos os elementos definidores do neo-anarquismo: negativismo e irracionalismo” (MERQUIOR, 1985, p. 240).

A análise dos trabalhos de Foucault levava Merquior à seguinte pergunta: “Qual o sentido essencial da obra de Michel Foucault, o arqueólogo do pensamento, o genealogista do poder/saber, o ‘historiador do presente’?” (MERQUIOR, 1985, p. 217). De acordo com o comentador são múltiplos os diagnósticos para a obra foucauldiana. Eles caminham pelo entendimento de que sua obra é uma valiosa contribuição para as ciências sociais (Major-Poetzl), passam pela compreensão de que a genealogia supera a arqueologia (Dreyfus e Rabinow) e, consideram a importância central de Nietzsche na perspectiva de Foucault (Alan Sheridan). No cerne dessas análises, está a avaliação do caráter transgressivo do pensador francês. De um lado das apreciações tem-se que Foucault radicaliza em sua crítica e rompe com o ideal marxista (Barry Smart), por outro, entende-se que a análise dos aparelhos de poder, por ele realizada, opera ainda nos moldes marxista (Colin Gordon). Para Sheridan, segue Merquior (1985), a “ruptura radical” da anatomia política de Foucault ao romper com a direita e com a esquerda – entendemos que atualmente, talvez, essa distinção binária seja imprecisa –, revelaria uma nova teoria e uma nova prática política oriundas do descrédito do marxismo. Em posições diferentes, outros críticos apontam para o destino do trabalho de Foucault.

Para Smart, ela realmente brota da descrença em relação ao marxismo, mas não representará nenhuma teoria ou prática política nova; apenas uma utilíssima “crítica”. Para Gordon, Foucault identifica formas de poder até hoje negligenciadas – mas há a necessidade de descrever seu projeto como um desafio nietzschiano ao marxismo (MERQUIOR, 1985, p. 219-20).

Merquior (1985) concorda com a força de Nietzsche na obra de Foucault e avalia que o francês é a marca do pensamento nietzschiano no pensamento ocidental contemporâneo.

No capítulo VII de *A gaia ciência*, Nietzsche faz uma lista de histórias ainda por escrever: a história do amor, da cobiça, da inveja, da consciência, da piedade e da crueldade; uma história comparada do direito; outra das punições... Alguém pode ler isso sem reconhecer instantaneamente ao menos uma parte do projeto histórico de Foucault? (MERQUIOR, 1985, p. 220).

É certo que Foucault caminha com Nietzsche, desconfia da razão e da verdade, contudo, Merquior (1985) faz restrições e ressalta que o combate do primeiro, diferentemente do segundo, não oferece alternativas. Para Merquior (1985), reside aí o niilismo de cátedra foucauldiano. Se em Nietzsche é possível observar, ensaisticamente, uma crítica à moral do homem decadente, a evocação do Super-Homem e a superação do niilismo passivo; na análise sociológica da realidade histórica de Foucault, ao contrário, ao se destituir o sujeito transcendental, não há saídas, há apenas o ceticismo em relação a novas perspectivas culturais. Entendemos que essa é uma análise possível, realmente, Foucault é desconfortante àqueles que aguardam respostas de apaziguamento. Mas, de modo contrário, compreendemos que antes de assentarmos seu niilismo na cátedra, seria interessante e valoroso apreciarmos, não um lugar seguro, mas uma saída lateral realizada por Foucault, mesmo que implicitamente, ao apontar a possibilidade de resistência e estilização da conduta cotidiana através da estilística da existência. Seria, essa, uma postura adequada para um “neo-anarquista”?

As problematizações sugeridas pelos dois últimos volumes da *História da sexualidade* abriram espaço para análises diversas. Em estudo sobre a noção foucaultiana de resistência em adição ao pragmatismo como concebido por John Dewey¹⁰⁰, Joan Reynolds (2004) ao analisar, de modo mais emancipatório, as práticas de resistência em face dos projetos de coletivização social, nos indica que existe nos *insights* de Foucault, atributos que envolvem a capacidade de um engajamento produtivo dos sujeitos em práticas de auto-invenção que são, na verdade, formas positivas de resistência encarnadas em um compromisso de prevenção e compartilhamento social, ético e político. Logo, comenta, esses *insights* sobre as formas de resistências insinuam como os indivíduos podem ser constituídos a si mesmos enquanto sujeitos por uma via de ações moralmente significativas. Mas, nessa perspectiva, continua ela, a concepção de sujeito que se quer é diferente das fundamentações universalistas do humanismo, como também, das posições mais totalizantes, ou seja, diverge da tentativa de formulação de todo o complexo dos jogos de força que operam no social a partir de uma visão totalizadora sobre os objetos e os sujeitos. Como propõe Reynolds (2004), as formas de resistência em Foucault aproximam-se mais da reconstrução das identidades emancipadas e distanciam-se das estruturações dominantes dos saberes científicos e jurídicos.

Mais especificamente, Reynolds (2004) ressalta que Foucault não formula uma ética geral, porém, se posiciona através de uma ética de emancipação. Para ela, ele se localiza

¹⁰⁰ John Dewey (1859-1952), filósofo e pedagogo norte-americano.

próxima à concepção do pragmatismo de Dewey, ou seja, não de um pragmatismo como mera prática de utilitarismo como indicado por alguns críticos. Inversamente, a possibilidade da emancipação perfila em práticas de liberdades concretas, que requerem sujeitos agonistas, preocupa-se com a formação de identidades auto-inventivas. Essas identidades emancipadas estão exemplificadas nas formas de confronto e testagem limite dos discursos operantes, elas coadunam-se a uma agenda de movimentos sociais e culturais de direcionamento ético. Segundo Reynolds (2004), movimentos esses, adquiridos através da habilidade para a reconstrução das experiências. Desse modo, para melhor ordenar o entendimento dos sujeitos do presente, a comentadora enfatiza que a análise genealógica está destinada a recapturar, reconstruir e reinterpretar as formas passadas da experiência humana. Portanto, seguindo Dewey, completa ela, Foucault é pragmático, tematiza os sujeitos considerando o através e o ao redor dos discursos socialmente reconhecidos.

A propósito do entorno e dos atravessamentos dos discursos sobre os sujeitos e os objetos, Reynolds (2004) aponta que essa noção pragmática é dada pela possibilidade de trabalho em aberturas e fechamentos de *inquéritos*¹⁰¹ que permitem a transformação de nossas experiências imediatas. A criação de si ética, assim como o cuidado de si sugerido pelos estudos foucaultiano, retoma Reynolds (2004), é uma maneira de gerar problematizações que podem nos levar à recusa do que somos. Em linhas gerais, essa criação aproxima-se de uma nova forma de prática política e, em certo grau, de uma busca de liberdade. Todavia, essas possíveis aproximações fazem referência, menos, à devoção das doutrinas transcendentais e antropocêntricas ou do individualismo psicologizante e, mais, à ética estilizada das práticas políticas e as singularidade que visam ao conjunto de elementos que constituem o que se poderia nomear como potencial transgressivo e emancipatório. Com efeito, sugere Reynolds (2004), a aplicação do pragmatismo de Dewey aos trabalhos de Foucault acontece na medida em que se ofertam aos sujeitos, os meios que os tornam agentes ativos da construção de seus próprios significados.

Para Reynolds (2004), a visão pragmática apresentada em diálogo com o pensamento foucaultiano não se faz, também, pela pura eleição de uma posição anárquica em relação ao corpo social. Em outra esfera, sugere um esquema filosófico de combate às noções de autodeterminação, razão e liberdade pré-concebidas socialmente. Ao citar Dewey, a comentadora adverte que essas noções socialmente construídas funcionam como mercadorias,

¹⁰¹ De acordo com Reynolds (2004), como concebido por John Dewey, *inquérito* é dado como uma ação crítica de produção de saberes, a partir do passado, que torna as escolhas inteligentes para o futuro.

são manifestações de incertezas interativas, em linhas gerais, são concedidas pelos processos de deliberação de uma espécie de inteligência social. Na aproximação de Foucault com o pragmatismo, ressalta Reynolds (2004), em oposição ao que propõe o reducionismo materialista, a realidade é apresentada dentro de uma perspectiva contingente e escorregadia, permite imprevistos no pensamento e nas práticas cotidianas.

No conjunto das flutuações anteriormente assinaladas, é que Foucault maneja as possíveis formas de resistência e as liberdades cabíveis. Lembremos que a noção de liberdade contém um intrínseco paradoxo, pois, somos livres somente na medida em que identificamos e desfazemos os limites que nos constroem e nos encapsulam. Por isso, pensar a liberdade do sujeito em Foucault não passa pela ideia de um estado de plenitude, mas, sim, pela luta que se pode travar a partir dos limites que lhes são impostos. As verdades postas aos sujeitos não são externas às experiências, elas estão no nível das experiências vividas. Os seres humanos se fazem em práticas e se diferenciam em particularidades. A construção das formas de resistência e transgressão aos poderes não são traçadas apenas nas relações de *self* para *self*, também são ampliadas estrategicamente em práticas que constituem e organizam as diversas práticas coletivas. Por isso mesmo, como um ato político, a crítica foucaultiana está estandardizada na contestação dos regimes de verdade e na defesa da vida. Sua liberdade é apresentada como sinônimo de tensão.

Analisando as formas possíveis de constituição dos sujeitos e o estatuto do conceito de verdade, Joel Birman (2002, p. 304) escreve que Foucault propõe que “... seria sempre a atualidade, enfim, que deveria nos guiar de maneira certa, definindo não apenas o que pensar mas também **como** pensar”. Quer dizer, sua busca filosófica rompe com a filosofia clássica e destaca o horizonte do presente. De modo diferente dos grandes temas metafísicos, sua pesquisa resgata temas supostamente bastardos como a loucura, a medicina, as práticas de punições e a sexualidade. Percebe-se aí, um compromisso com o seu tempo, que se poderia dizer, visceral.

Como algo que marca a modernidade, o reconhecimento da finitude vem dar robustez à denúncia dos regimes ou jogos de verdade que delimitam as diferentes épocas históricas dos sujeitos. A premissa de contestação dos absolutos suscitada pela crítica foucaultiana desloca a própria noção de neutralidade, uma vez que, toda verdade traz em sua arquitetura uma dimensão valorativa instruída por campos de força e posições de enfrentamento. Daí decorre que

... seria preciso examinar as condições concretas de possibilidade de produção de verdade, inscrevendo-a na tessitura do espaço social e da história, para que se pudesse surpreender em estado nascente os processos de produção do verdadeiro e das modalidades de efetivação de sua legitimação (BIRMAN, 2002, p. 306).

O amoldamento dos sujeitos e dos objetos pela questão da verdade intermediada através da noção de jogos de verdade foucaultiano é aludido por Birman (2002), sob a perspectiva de que esses jogos regulam as relações entre os homens e os modos de produção e legitimação dos enunciados e das práticas sociais. Sobre “o que é jogar?”; a partir do conceito de jogos de linguagem resgatado em Wittgenstein¹⁰², Birman sublinha que jogo presume regra, e essa, por sua vez, tem um caráter inventivo e arbitrário. Pela convenção e pelo uso a regra esboça uma produção social, ela está inserida no artifício e não na natureza. Pelo uso recorrente nas práticas sociais e investimento na história, os jogos de verdade tendem a ser naturalizados no interior de suas épocas. A partir desse levantamento, pode-se indagar, por quais dispositivos uma verdade se legitima e se inscreve em uma época e nos corpos dos indivíduos? Segundo Foucault, o poder se apresenta como o nexos crucial para a incidência de tais jogos. As verdades são confeccionadas sempre por fluxos e refluxos de forças. Nesse momento, poderemos entender que é no reconhecimento da noção desses regimes de verdade que a crítica à modernidade foucaultiana será instigada.

Investigando liberdade e poder, Dreyfus e Rabinow (1995) comentam que a questão não é libertar a verdade do poder, antes, é fazer um funcionamento diferente no campo do poder. É necessário compreender a partir de que sujeito e de que cultura se deseja iniciar o jogo de perguntas e respostas que interrogam poder, saber, verdade, resistência e liberdade.

Para Foucault, nem todas as práticas de nossa cultura são disciplinares ou confessionais, nem toda produção de saber funciona imediatamente como efeito de poder... e dada a posição de Foucault de que a verdade não é externa ao poder, ele conclui que a grande questão da filosofia é saber o que somos. Eis por que a filosofia é hoje inteiramente política e inteiramente histórica. É a política imanente à história e a história indispensável às políticas (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 223).

Isso posto, pensar a estilística da existência em Foucault requer pensar o funcionamento e os efeitos do poder, e esse, por sua vez, necessariamente, implica considerar a existência das formas de resistências como parte interior de seu próprio estatuto. Kevin

¹⁰² Ludwig Joseph Johann Wittgenstein (1889-1951), filósofo da linguagem austríaco.

Thompson (2003) destaca que o entrecruzamento realizado por poder e resistência aparece em Foucault, essencialmente, sob um contexto que sugere dois problemas centrais. De um lado, a constituição dos seres enquanto sujeitos, de outro, o governo e a luta para a libertação das capacidades humanas das formas cada vez mais rígidas de poder. A crítica foucaultiana da razão busca identificar os recursos que permitam que as disposições conformadoras dos sujeitos e das sujeições possam ser contestadas. Isto é, diferentemente do auto-exame da razão herdado da tradição kantiana assentada sob o domínio do conhecimento, que denota um sentido de cumpra e obedeça, ou seja, que age a partir de uma máxima, pela qual, se quer que ela se torne uma lei universal. Como entende Thompson (2003), a crítica foucaultiana, ou melhor, “a crítica da razão política de Foucault” é evocada do mesmo Kant, mas não, quando este requer a razão como princípio fundador para a moral universal, e sim, ao definir o esclarecimento como uma saída para o sujeito, a partir de seu estado de imaturidade.

Ao avaliar a crítica da razão governamental realizada por Foucault, em estudo análogo, Michel Senellart (1995) aponta para os problemas do poder e da racionalidade nas sociedades modernas. Segundo ele, o avanço do pensamento racional como estratégia de governo através do poder pastoral e da razão de Estado implicou na existência de um Estado de polícia que, tanto individualiza como também totaliza em uma massa os corpos dos governados. Nesse sentido, o governo das nações ocidentais nasce como uma figura original do poder. Esse era a matriz da razão política moderna denominada “governamentalidade”. Contudo, ressalta Senellart, a crítica apresentada por Foucault consiste menos em denunciar os aspectos tecnicistas da racionalidade e mais, em refletir sobre o poder e seus efeitos em forma de ações que governam os sujeitos. Com isso, tem-se uma crítica à razão de Estado que não deseja pensar como o discurso revolucionário, ou seja, reduzindo o poder a uma luta de classes, nem como o discurso individualista liberal que busca estabelecer limite entre as ações do Estado e os interesses dos indivíduos governados, e ainda, trata-se de uma crítica diferente do discurso libertário que rejeita a política em nome de uma radicalidade do eu.

De acordo com Senellart (1995), em Foucault, não é possível um pensar crítico que não seja um pensar político. Quanto à problemática do governo, a questão da crítica não é dada exterior às linhas de poder utilizadas para se governar os indivíduos. De modo propositivo, ela passa pela necessidade de se construir novas formas de condutas diante às insidiosas ações governamentais, em outras palavras, sem querer realizar um simples transplante, trata-se de uma ética política como a que fora apresentada por Foucault ao analisar o cuidado de si na Grécia Antiga.

O sentido da “atitude crítica” oferecida por Foucault seria, conforme Senellart (1995), uma atitude que associa a resistência ao poder, a constituição de si e o diagnóstico do presente. Balizado pela “ontologia do presente” da filosofia de Kant, Foucault examina a crítica como um *ethos* do agir na atualidade, no momento presente dos sujeitos que se propõem à problematizar a sua realidade. Assim, atitude crítica é um modo de relação do sujeito (ator do presente) com sua atualidade onde os acontecimentos e experiências vividas assumem valor significativo. Contudo, para Foucault a “atitude crítica” não é uma “questão crítica” que possibilita ao sujeito ultrapassar sua condição de minoridade para crescer, como queria Kant no esclarecimento (*Aufklärung*). Senellart (1995) relembra que, para Foucault, ao deslocar a crítica para o plano do saber, Kant neutralizou seus efeitos políticos e fundou a obediência dos sujeitos, quer dizer, toda formação dos sujeitos seria regida por uma condição *a priori*. Ao contrário, é preciso desvencilhar a atitude crítica dos limites nos quais o próprio Kant e a questão crítica de sua época se viram encerrados. “A atitude crítica consiste pois em repensar a *Aufklärung*, não como a aurora do reino luminoso da razão, mas como esforço permanente para interrogar as racionalidades, tagarelas ou mudas, que nos conduzem” (SENELLART, 1995, p. 5-6). Se Kant propusera uma crítica em termos transcendentais, é preciso inverter tal procedimento e pensá-la em sua presentificação nas práticas cotidianas.

Kant perguntava quais eram as condições formais de todo conhecimento possível. Doravante é preciso analisar os mecanismos que, numa sociedade, produzem o saber real, com os efeitos de poder que dele resultam... Compreende-se então por que ela não requer nenhuma transcendência do sujeito. Não é a partir de um ponto de vista universal, o da natureza, de uma pura consciência, ou de um fim da história que se opera a crítica de um estado de coisas, mas a partir do próprio interior da racionalidade que o governa, em seus pontos de tensão ou de fragilidade. A crítica, em outros termos, não pressupõe a existência de um sujeito plenamente consciente de si. Ela não é da ordem de um juízo que sobrevoa a realidade histórica do alto de uma posição ideal de verdade. Procede das crises que atravessam a espessura de uma racionalidade, em suas múltiplas dobras. É por isso que ela não pode, do mesmo modo, pretender romper inteiramente com a racionalidade (SENELLART, 1995, p. 6).

Senellart (1995) destaca que esses levantamentos fazem Foucault opor o papel do crítico, conhecidos das sociedades modernas liberais, à necessidade de uma “crítica radical” operada pelo intelectual. O papel do intelectual não está atrelado à pura denúncia ou a noção de reforma, sua função não está inscrita na mudança programada das coisas do mundo, mas sim, na capacidade provocativa, através de uma crítica que levante tensões acerca das verdades postas e dos diagnósticos já conhecidos. Partindo de Kant, para Foucault, somente

uma análise das condições do exercício da razão, uma robusta definição do presente e uma permanente atitude política de ultrapassagem dos modelos conhecidos poderão configurar-se como “crítica radical”.

Resgatando os comentários de Thompson (2003) sobre a crítica em forma dos modelos de resistência, para ela, Foucault dispõe duas vias específicas de formas de resistências. A primeira pode ser denominada como uma “inversão tática dos mecanismos do poder”, os conflitos são intrínsecos às relações de poder e as configurações do poder acabam por constrangê-los. A segunda, a estética da existência ou o cuidado de si, implica as formas verdadeiramente autônomas e capazes de desafiar as configurações de poder, esta sim, trata da possibilidade de criar e sustentar formas autônomas de resistências. Como sinaliza a comentadora, Foucault privilegiara a segunda forma de resistência como uma espécie de saída possível diante do poder. Sua pesquisa apontara a estilística da existência como a forma genuína de rejeição das sociedades e vidas fascistas. Para a comentadora, Foucault rejeitara a primeira forma de resistência, tendo em vista que ela está baseada no interior da concepção de poder. Enquanto forma de luta, sua operação estaria sempre limitada pelos constrangimentos do estatuto de poder que lhe é imposta, ou seja, a resistência em forma de contrário do poder seria incapaz de alterar ou reverter os mecanismos de poder com os quais defronta, tenderia a conservar as relações a partir de um modelo meramente reativo.

Seria preciso pensar, então, não o contrário do poder, mas o seu diferente. Nesse sentido, a passagem para o modelo do cuidado de si consagra o conceito de autonomia como central para o pensamento de resistência. Thompson (2003) enfatiza que a resistência concebida pelo preceito da vida estética autoriza a existência de sujeitos mais autônomos, quer dizer, feitos de práticas diversas que visam à estilização, a liberdade e a crítica. Essa estética da existência desenha um modelo governamental de poder sobre si e apreende a capacidade de criação de formas autônomas de vida em, e através, de técnicas heterônomas do governo de si. Portanto, não apenas como fóruns de contestação do poder, mas como uma destinação do cuidado de si capaz de reformular, além dos sujeitos, os próprios regimes de institucionalizações que os circundam.

No modelo governamental de poder baseado na liberdade, na percepção de Thompson (2003), a resistência deixa de ser meramente uma sabotagem. Foucault estaria preocupado com a formação das subjetividades, seu agenciamento ilumina menos a classificação e a individualização dos sujeitos e, mais, o desenvolvimento de alternativas viáveis contra os modos de assujeitamento da vida. Todavia, o objetivo dessa crítica não seria apenas de

resistência às opressões, mas também, de se pensar novas vias e formas de existir. Enfim, alternativos modos do governo de si que estejam voltados para uma norma última, própria da construção de si. Norma essa, vinculada não à transcendentalidade, e sim, às práticas coerentes com uma ética individual.

The governmental model of power teaches that exercising our capacities in a manner that is truly free is dependent on the measures used to conduct our conduct. Any action we take can only operate within the field defined by these practices. It follows that any act of self-formation must work within and through the techniques of governance already in place. But these techniques are clearly marked by their insistence that we be cared for, rather than their enabling us to care for ourselves. How then can we craft ourselves in genuinely autonomous ways if the means to do so mold us in ways that are fundamentally heteronymous? (THOMPSON, 2003, p.125-6)¹⁰³.

Esse questionamento é permeado pelo dilema que envolve, de um lado, o fato de sermos intimados a cuidar de nós mesmos para conquistar o governo de si, e, de outro, a necessidade de fazê-lo através de um conjunto de práticas que parecem, inicialmente, negar as próprias possibilidades de si. Desta feita, a construção da autonomia é dada como uma tarefa de crítica que encontra fissuras nas práticas de poder e que analisa os enredamentos entre as verdades produzidas e o cuidado de si. E ainda, a partir do agir e pensar livremente, sua lógica admite, em certo nível, o descolamento das estruturas postas. No todo, é uma atitude de insurgência.

Em consonância com o argumento exposto, para Díaz (2006), diante do poder, a noção de resistência foucaultiana é dotada de mobilidade, possui uma conotação de criatividade e produtividade e não apenas uma imagem invertida do poder. A configuração de resistência é ligada a uma ideia de busca da vida e essa, por sua vez, é uma aposta de lutas políticas, econômicas e sociais. Para o comentador, Foucault parece indagar: o que é necessário para a criação de uma sociedade qualitativamente transformada? A aposta está na própria transformação das relações sociais e de nós mesmos. Para ele, os acontecimentos de Maio de 68 mostraram a Foucault e aos demais intelectuais que era possível e preciso uma crítica

¹⁰³ O modelo de poder governamental nos ensina que, exercer nossa capacidade de modo que seja verdadeiramente livre, depende das medidas utilizadas para a condução de nossas condutas. Qualquer ação que tomemos, só pode operar dentro do campo definido por essas práticas. Isso permite que a ação de formação de si deva trabalhar dentro e através das técnicas de governo já instaladas. Mas essas técnicas são claramente dadas pela insistente ideia de que somos cuidados por elas, em vez de nos capacitar a cuidar de nós mesmos. Então, como poderemos alcançar, nós mesmos, formas verdadeiramente autônomas, se os meios para fazê-las são, fundamentalmente, heterônomos? (THOMPSON, 2003, p.125-6). [Tradução livre]

diferente da tradição marxista. Ao rechaçar os setores fabris, e também, as formas não democráticas de organizações sociais e as ingerências sobre a vida cotidiana como um todo, o movimento crítico desse ano deu mostras de que a dimensão de resistência deveria ser fundada não como uma substância inerente ao poder, mas co-extensiva a ele, móvel e inventiva. Suscitando, conseqüentemente, uma nova exigência de pensamento crítico e político.

No entendimento de Díaz (2006), o que Foucault pretende alcançar é a vida ou, para ser mais exato, o que, na vida, torna-lhe possível resistir ao poder e, resistindo, que novo estatuto ela assume. Dito de outro modo, ele quer saber como, pelos movimentos de resistência, são cunhadas certas formas alternativas de vida. A reflexão de Foucault passa pela tentativa de definição de um novo processo de criação política,

... como una posibilidad de concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y de sus potencias para pensar el “sujeto político” como un “sujeto ético”, contra la tradición del pensamiento occidental que lo piensa exclusivamente bajo la forma del “sujeto de derecho”. El poder es interrogado entonces, a partir de la libertad y de la capacidad de transformación que todo ejercicio del poder implica (DÍAZ, 2006, p. 115)¹⁰⁴.

É preciso atentar-se às nuances envolvidas nas problematizações, teórica e prática, do poder e das formas de resistências enquanto possibilidades inventivas para os sujeitos. No estudo das formas de resistências, de acordo com Díaz (2006), mais do que apreender o poder sob o ponto de vista de sua própria racionalidade, trata-se de investigar suas relações através dos antagonismos de suas estratégias. Em outras palavras, como nos mostra, por exemplo, o estudo das prisões e do modelo do panóptico, a análise das resistências apresentada na pesquisa foucaultiana não tem por finalidade apresentar um poder sempre anônimo e vitorioso. Ao contrário, sua pesquisa assinala as posições e os modos de ação de cada um dos diferentes quadros estudados, quer dizer, deixa transparecer, tanto, os poderes que funcionam como técnicas de cooptação das individualidades e as necessidades de reconhecimento que ele demanda aos sujeitos, mas também, as resistências, lutas e fugas daí esboçadas. Nessas últimas, para o comentador, poderemos encontrar a ética dos sujeitos de que fala Foucault.

¹⁰⁴ ... como uma possibilidade de conceber uma nova ontologia que parte do corpo e de suas potências para pensar o “sujeito político” como um “sujeito ético”, contra a tradição do pensamento ocidental que o pensa exclusivamente sob a forma de “sujeito de direito”. O poder é interrogado, então, a partir da liberdade e da capacidade de transformação que todo exercício de poder implica (DÍAZ, 2006, p. 115). [Tradução livre]

A ética foucaultiana estivera voltada para o combate do que ele mesmo teria diagnosticado como o perigo atual. Para Dreyfus e Rabinow (1995, p. 279-80), tanto a empreitada arqueológica como a genealógica, seriam balizadas por

... um ato interpretativo que enfoca e articula, dentre todos os perigos e insatisfações que encontramos em nossa sociedade, aqueles que podem ser compreendidos como paradigmáticos. A interpretação resultante não é uma invenção subjetiva nem uma descrição objetiva, mas um ato de imaginação, análise e engajamento... Foucault parece afirmar que até que nos livremos de nossa obsessão pela decifração da verdade de nossos desejos, continuaremos presos a nós mesmos e ao complexo poder/saber que pretende nos ajudar a descobrir essa verdade.

Para os comentadores, além de isolar os perigos relativos ao biopoder, Foucault fora sempre atento ao fato de nossa cultura professar um eu profundo do sujeito através da decifração hermenêutica das tecnologias de si. Entretanto, a questão da crítica foucaultiana, para eles, não se localiza em destruir ou desconstruir o sujeito (do desejo), mas transformar o eu profundo em um eu histórico, em um sujeito ético. De acordo com Dreyfus e Rabinow (1995), quando Foucault dimensiona as técnicas de si do pensamento grego e do pensamento cristão em campos opostos, ele o faz não para a simples exaltação de um e para a condenação de outro. Mais que isso, sua análise demonstra como, para a era clássica, a austeridade funcionava como um meio para a maestria de si, diferentemente da era cristã, em que as prescrições para a purificação do desejo e a eliminação do prazer transformam a austeridade num fim em si mesmo.

Dreyfus e Rabinow (1995) comentam que, para Foucault, a questão socrática do “conhece-te a ti mesmo” é uma forma inicial de saber a verdade do eu, de acesso a si, mas não uma suspeita de si como elaborada pelo cristianismo. A passagem do cuidado de si para o conhecer a si é firmada menos na herança dos gregos para os cristão e mais na caracterização de que esse fundamento tem raízes no próprio pensamento cristão. “Sócrates, provavelmente, estava recomendando-nos um exame dos nossos conceitos e da nossa relação com os nossos atos e não um exame suspeito das nossas fantasias, nossos impulsos e nossas intenções” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 281).

Além de não compartilhar de uma linha direta com os fundamentos da ética grega, para Foucault, a constituição desse eu profundo sofrera transformações ao longo da história cristã, passando das práticas confessionais de purificação e arrependimento até chegar às práticas de normalização terapêuticas. Então, a analítica interpretativa apresentada por ele não é, conforme Dreyfus e Rabinow (1995), uma coleção de respostas para os problemas da

modernidade. Assim, nossa atualidade deverá assumir, ela mesma, a necessidade de se problematizar os fundamentos da ética que a sustenta. Quer dizer, o retorno aos gregos não deve ser apropriado como uma resposta foucaultiana para os problemas de nossos dias. O mundo grego não foi a “idade do ouro”, ele não nos traz soluções, a Antiguidade não possuía os perigos de nossos tempos, mas seus próprios perigos. “Uma mudança na substância ética do desejo para o prazer, e no telos da autonomia para uma estética da existência, só poderia oferecer uma esperança mitigada” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 284).

Dreyfus e Rabinow (1995) ressaltam que uma saída pelas relações harmônicas, como querem alguns, também seria vulnerável e explicam: os discursos de tomada de consciência e apropriação de competências, em alguma medida, funcionam para tornar os sujeitos governáveis. Por exemplo, quanto à conduta sexual, a afirmação e os aconselhamentos de especialistas no sentido de “derrubar antigas proibições” e incentivar o que deve ser feito e como deve ser feito, de modo saudável, no fundo, não produz liberdade para o sujeito, antes, o vincula e o apropria ao biopoder. Os comentadores complementam a análise sobre a transposição de uma ética Antiga para a modernidade com o seguinte comentário.

E mesmo que o eu criado, conforme Foucault o compreende, não seja isolado nem auto-absorvido, mas publicamente ativo e, como uma obra de arte, sempre funcionando fora de uma compreensão comum de estilo, ele é eminentemente vulnerável a todos os perigos atuais. Isso indica que, para ultrapassar nosso perigo, precisamos de uma analítica interpretativa não apenas do sujeito moderno, mas também do biopoder (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 284).

Para eles, a preocupação de Foucault com os sistemas que nos incidem acaba por fazê-lo afastar-se da noção de ser humano ético, por ele apresentada. Esse homem ético era concebido por práticas que geram reciprocidades, mas que, agora, são banalizadas e marginalizadas pelo instrumentalismo que liga, prescritivamente, os sujeitos aos discursos e práticas ditas oficiais que os constituem e os governam. A partir desse quadro comparativo, “... Foucault pode revelar os mecanismos concretos e materiais que produziram a realidade, enquanto ele descreve minuciosamente as máscaras transparentes sob as quais estes mecanismos se escondem” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 222).

Nesse sentido, a atividade genealógica está inserida, segundo Dreyfus e Rabinow (1995), justamente no entrecruzamento de verdade, poder e ética, como formadores da realidade humana. É nesse ínterim que, em nossa modernidade, a genealogia indagará os processos, construídos na história, que nos formulam e nos normalizam. Se a crítica kantiana

desejou uma alternativa pelo uso da razão reguladora para se alcançar a autonomia e a maturidade, a genealogia, de modo oposto, quer desprender-se das “soluções” oferecidas pela razão para a compreensão da cultura e de nós mesmos. “Ademais, a crença de que há uma verdade profunda no eu conduz diretamente à aplicação de uma racionalidade científica ao eu e, assim, à própria normalização que tentamos evitar” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 287). Em outras palavras, na modernidade a razão reguladora gera prescrições no modelo de saúde e de bem-estar social onde, ambos, tornam-se bens absolutos e inquestionáveis. Não obstante, os comentadores lembram que, nos estóicos, uma razão não-reguladora era cabível, havia a possibilidade de se conceber direitos de escolhas aos indivíduos.

Para eles, o pensamento foucaultiano não converge para uma síntese de arqueologia e genealogia como pilares de uma comunidade ideal, também não se presta a ser dialético ou torna a verdade uma instância totalizadora. O caminho do meio parece estar pavimentado em uma resistência não-reativa, quer dizer, em uma forma de resistir implicada em práticas, hoje, marginalizadas que apontam para uma nova economia dos corpos e dos prazeres. Contudo, balizados por Foucault, Dreyfus e Rabinow (1995) advertem que essa compreensão é menos sinônima de “salvação” do que de perigo. Com efeito, não se trata de eliminar os perigos, mas de se cogitar a substituição dos perigos da atualidade por outros, com diferentes periculosidades. Definitivamente, não se poderia afirmar que Foucault é um catedrático do niilismo. Se ele nos retira de um lugar e não nos oferece outro, o sentido dessa ação não é de um assalto, mas de um deslocamento ou empurrão, Dreyfus e Rabinow (1995) preferem considerar sua posição de “pessimista hiperativo”, aquele que se vê confrontado com as misérias, mas que se engaja nas lutas políticas por elas suscitadas. Nesse conjunto estaria o edifício para uma ética nova na forma de existir.

O escrutínio da obra foucaultiana para a avaliação das posições intelectuais, por ele, assumidas, no entendimento de Dreyfus e Rabinow (1995) revela que Foucault não fora um estruturalista e estivera além da hermenêutica. Para os escritores, Foucault ocupara o lugar de observador externo às ciências humanas. Ele nunca estivera preocupado em produzir uma teoria universal, apenas utilizava o estruturalismo como ferramenta avançada para analisar os discursos enquanto um domínio autônomo. Quanto às interpretações, “Foucault nunca foi tentado pela pesquisa de um significado profundo, mas foi nitidamente influenciado pela leitura interpretativa de Nietzsche sobre a história do Ocidente” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. X). Para eles, o método de Foucault combina a análise arqueológica, diferente do estruturalismo, e uma dimensão interpretativa que convida o investigador a significar as

práticas culturais a partir de seu próprio interior. A noção de poder é basilar para o diagnóstico que Foucault levanta acerca de nossos tempos.

Usando esse novo método que chamamos de analítica interpretativa, Foucault pode mostrar como, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se uma espécie de objeto e sujeito analisados e descobertos pelo estruturalismo e pela hermenêutica (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. X).

Mas, diferentemente dessas correntes de pensamento, Dreyfus e Rabinow (1995, p. XX) salientam que Foucault procurara mover-se de modo a esquivar-se dessas posições.

Ele tentou evitar a análise estruturalista que eliminava totalmente a noção de sentido, substituindo-a por um modelo formal de comportamento humano que apresenta transformações, governadas por regras, de elementos sem significado; ele tentou evitar o projeto fenomenológico de ligar todo o sentido à atividade de dar sentido a um sujeito autônomo e transcendental; e, finalmente, evitar a tentativa do comentário de ler o sentido implícito das práticas sociais, assim como o desvelar feito pela hermenêutica de um sentido diferente e mais profundo do qual os atores sociais têm uma vaga consciência.

Para os comentadores, o pensamento de Foucault se configuraria em duas frentes, como método de estudo do ser humano e como diagnóstico da vida social. Contudo, essas configurações se fazem afastadas do sentido transcendental oferecido ao sujeito da fenomenologia; distantes do sistema estruturalista que elimina o sujeito; opostas ao projeto de salvação do humanismo e; ainda, lateralmente se comparadas ao sentido buscado pela hermenêutica de uma verdade profunda, pois, a noção de significado profundo é uma construção cultural.

Dreyfus e Rabinow (1995) avaliam que Foucault caminhara contraditoriamente, sempre, entre um ponto de vista filosófico tradicional e um ponto de vista niilista. Na tentativa de evitar um e outro ponto de vista e de estabelecer um diagnóstico consistente diante das indagações propostas, nestas indagações e vindas, se apresentariam as séries de dilemas que envolvem verdade, resistência e poder, nas quais Foucault se envolvera. “Seu projeto foi a demarcação do caminho a ser seguido e uma forma hábil de negar as respostas tradicionais atualmente aceitas” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 225). A noção de significado profundo é uma construção cultural e, definitivamente, Foucault não se preocupa com possíveis tipos ideais, mas sim, com os tipos existentes, reais. No limite dessas problematizações, está a noção homem, de sujeito governável, na qual Foucault se mostrara um ferrenho perseguidor. Contudo, ele não aposta que as respostas estejam sob a rubrica de uma “fórmula geral”. Com

efeito, as universalizações pretendidas seriam forçosas interpretações que acarretariam distorções analíticas. A história do presente, por ele escrita, se faz a partir de dispersões e especificidades que procuram diagnosticar não o sentido profundo dos acontecimentos, mas os efeitos de poder instaurados nas práticas sociais. Trata-se, segundo Dreyfus e Rabinow (1995, p. XXII), de um trabalho de *descriptografia*¹⁰⁵, um exercício assentado na leitura da genealogia nietzschiana.

Foucault assim nos dá uma concreta demonstração das duas dimensões estratégicas do desenvolvimento gradual das práticas totalizadoras, que não somente produzem, mas, o que é mais importante, preservam o homem como sujeito e objeto na nossa sociedade objetivada e obcecada por significado.

Com efeito, segue o comentário, esses apontamentos parecem indicar a dificuldade de se pensar uma inteligibilidade capaz de fazer com que indivíduo e práticas culturais coexistam em um modo conciliado definitivo. Foucault apresentou inúmeros exemplos de como a cultura normaliza, pela racionalidade, as ações de seus indivíduos. Por isso, o estudo dos seres humanos, como sujeito e objeto, assume um caráter central em nossa cultura. Então, sobre a constituição do sujeito:

A única hipótese possível parece ser a de que algo em nossas práticas históricas nos define, pelo menos por enquanto, como uma espécie de seres que, quando sensíveis, resistem à submissão e ao favorecimento da ordem totalizadora que a análise de Foucault mostra ser característica de nossas práticas correntes (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 220).

Encaminhando para o término desse estudo, verificamos na obra intitulada *Um pensamento infame* (1992), como Paulo Vaz reflete sobre o sujeito e a liberdade utilizando a noção de transgressão como elemento-chave para a análise do que consiste o pensar. Contrário às regras da racionalidade que buscam legitimar os conhecimentos já existentes, o comentarista argumenta que a função do pensamento consiste em tentar saber até onde se é possível pensar diferente. É esse o fio condutor capaz de questionar os pressupostos humanistas da crença de que os sujeitos são seres transcendentais. Para tanto, Vaz assume, foucaultianamente, a necessidade de se estabelecer “problematizações” sobre os objetos participantes do jogo cultural e político, a fim de aproximar do que seria uma ontologia do presente.

¹⁰⁵ No original: *déchiffrement* (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. XXIII).

Empreender uma ontologia do presente é realizar um trabalho histórico e crítico, é realizar uma reflexão sobre os limites históricos que nos são impostos, é fazer um estudo sobre as práticas históricas que nos levaram a pensar, agir e ser de uma determinada maneira (VAZ, 1992, p.42-3).

Seguindo a leitura de Foucault, Vaz (1992) lembra que a experiência humana é constituída historicamente e dentro do campo discursivo que a orienta. Nesse sentido, a própria função do autor dimensiona bem o papel que os discursos impõem ao social através de seu modo de funcionar, ou seja, a produção de um autor está fixada ao modo de ser da prática discursiva que a governa. Se existem espaços intactos ou não colonizados, compreendemos que a separação em relação ao pensamento ou discurso de uma época é algo que demanda um exercício elástico, muitas vezes possível apenas através do rompimento com as verdades do pensar conhecidas desse dado período.

Pode-se então determinar o problema: como colocar o seu discurso em uma forma de tempo de modo que a recordação não seja a morte, mas o reviver; de modo que a história em que entre não seja a sancionada pelo devir dominante de uma cultura, onde o que disse seria apenas um espelho, não o melhor, para ela se refletir? Qual seria o jogo possível a Foucault? (VAZ, 1992, p. 27-8).

O elemento tempo é uma categoria importante para se avaliar a diferença entre a transgressão e a repetição. Vaz (1992) comenta que a proposta foucaultiana é de recusa e ruptura com o tema da origem e, conseqüentemente, com a busca da essência humana. Em outras palavras, o mundo não é apresentado como uma linha horizontal de um fluxo de objetos, daí, o mergulho na história se faz para pensar o impensado. Em Foucault, a relação entre o próximo e o longínquo é um acontecimento do presente que, além de possuir seus próprios matizes, suscita a investigação do passado definindo os caminhos da investigação. Quer dizer, trafegar para o passado não implica um descolamento do agora, ao contrário, ajuda a oferecer um diagnóstico do presente e, por fim, não se propõe a recordar o passado, mas deseja, pela investida no passado, escrutinar o presente. Vaz (1992, p. 45) enfatiza que a filosofia moderna, desde Kant, “... procurará discernir no presente um processo que lhe concerne, descobrindo a seguir que faz parte desse processo e tem nele um papel a desempenhar”.

Da historicidade inaugurada com Kant, decorrem certos efeitos: os problemas filosóficos não mais serão conjuntos fechados e isolados em relação ao presente, a história se

constituirá como um fundamento central para a prática filosófica, o filósofo será contagiado pelas vicissitudes que compõem o tempo e o lugar pesquisado e, por fim, seu filosofar implicará, além do interpretar, um engajar que, no caso de Foucault, toma ares de engajamento político. Por isso, ao repetir a indagação kantiana sobre o Iluminismo, Foucault apresenta a importância de se questionar os acontecimentos do presente através da razão contida nas formas históricas que possibilitam aos homens tornarem o que são, contudo, ao investigar essas formas históricas que demandam determinados tipos de pensamento, o filósofo deve fazê-lo a partir de problemas específicos. Daí, em Foucault, “... se o que pensamos é histórico, pensar é estudar as condições históricas que nos levam a pensar o que pensamos para, quem sabe, podermos pensar diferentemente” (VAZ, 1992, p. 51).

Conforme argumenta Vaz (1992), se o tema da origem caminha a passo com a história pela via da própria filosofia centrada no sujeito, é preciso uma escolha teórica ou abordagem que permita tal desconstrução. É necessária uma mudança na concepção do sujeito enquanto transcendentalidade ou deslocamento de uma ontologia da profundidade, da promessa humanista, que busca as coisas primeiras em um tempo contínuo e total, para, diferentemente, recorrer a um saber que escamoteia a análise que desvela a suposta essência da condição humana, quer dizer, alteração para uma ontologia do presente, enquanto prática de liberdade, possível apenas pela construção em peças distintas, singularidades vacilantes e contingentes de caráter histórico, mas não de essência. “Uma história feita a partir do que hoje nos é dado como objetivo apenas assegura a crença nessa objetividade” (VAZ, 1992, p. 60). Corroborando com esse posicionamento, entendemos que a análise crítica da subjetividade transcendental, que aloja o presente na memória, pode ser posta como um fecundo exercício de questionamento das formas que tipificam e governam os sujeitos. Está aí a tarefa genealógica.

Nessa figuração, nominalista, crítica ao universal, os objetos ou coisas não são estáticas, daí, a impossibilidade de um resgate da origem. O mundo é constituído de forças em relações assimétricas e de acasos, nesse ínterim, novas formas sempre são produzidas, por meio de fissuras e criação de singularidades onde existam evidências e supostas universalidades, substancialmente, trata-se de uma tarefa de rompimento com as evidências e a continuidade. Enquanto possibilidades de se pensar diferente e tentativa de escapar de uma sociedade controlada, os acontecimentos são constituídos dentro das descontinuidades históricas como categoria fundamental que esboçam retirar o singular das redes de necessidades do ideal. Obedecem às vias de produção do acaso sobre a disposição das forças

já compostas, uma vez que não lhes existe uma prévia destinação. Essa extensa demarcação se faz para ressaltar que a questão é frisar as singularidades e os dispositivos envolvidos para desfazer o que se poderia dizer evidência ou realidade consumada. E, ainda, como se constituem em um tempo histórico, fragmentado e descontínuo, as multiplicidades e os processos heterogêneos que se corporificam nos sujeitos e em suas práticas. A pesquisa foucaultiana está apoiada nessa nova perspectiva, afirma Vaz.

Ou seja, a escolha teórica de Foucault deverá, primeiro, determinar uma mudança na concepção do sujeito enquanto uma realidade histórica, sem mais fazer o desdobramento aporético do sujeito enquanto positivo e fundamental (VAZ, 1992, p. 64-5).

Os deslocamentos propostos pelo pensamento crítico de Foucault em relação à analítica da finitude expõem os referenciais que localizam a ideia de homem construído. Vaz (1992) destaca que seu questionamento não envolve o conhecimento ou o desvelamento de uma natureza primeira, nem a busca de uma verdade decorrente da transcendentalidade. O cerne da crítica foucaultiana está entre a verdade e o ser do homem, ele está posicionado na reflexão sobre os saberes impostos e os limites que são conhecidos, por isso o pensamento crítico se desenha como uma atitude-limite.

O tema geral de suas pesquisas é o sujeito, ou melhor, a história que faz é a das condições de possibilidade de saberes que detemos hoje acerca do sujeito. Dando-se então na forma de uma história de verdade, ela é nominalista na medida em que mostra, ao traçar as condições de possibilidades históricas, o caráter precário e circunstancial dessas verdades (VAZ, 1992, p. 66-7).

Contudo, segue o comentador, não convém pensarmos em um simples relativismo histórico, se, de um lado, a verdade possível sobre o homem não está deslocada do tempo, por outro, a historicidade das coisas não se reporta a uma historicidade do sujeito. Foucault busca o ser do homem menos na verdade que o liga ao que se pode esperar dele e, mais, na diferença que esse homem pode criar a partir de si próprio. “Diagnóstico de potencialidades de sua crítica não funciona na dimensão do dever, mas na do poder; distinção que marcaria mais uma vez a dívida de Foucault com relação a Nietzsche” (VAZ, 1992, p. 86).

Dessa breve angulação, são dadas disposições que indicam de forma intencional e, ainda vaga, como a tarefa de análise trabalha no sentido de levantar, criticamente, os recortes históricos ou; o que são as práticas humanas possíveis pela ação de poder-saber, que a

configuram e fazem também uma sociedade perpassada por diferentes níveis de controle e normalização atuantes sobre a vida do indivíduo e a vida da própria espécie humana. Entretanto, o método de estudo de Foucault não é um projeto totalitário que delira, para, em qualquer momento, responder de modo globalizado o inteiro universo de disposições de todos os objetos existentes, materiais e não-materiais. Por isso, o comentador persiste no entendimento de que Foucault não quer encontrar o segredo das coisas, ao contrário, a ontologia do presente deseja mostrar que a essência é uma promessa ilusória e que o conhecimento sobre as coisas é de um caráter histórico. Com efeito, o que precisa ser questionado não é a posição primitiva do sujeito como promotor das relações de poder, mas sim, a própria relação de força incidente sobre os indivíduos na medida em que ela torna possível o sujeito.

Porém, Paulo Vaz (1992) lembra que não se deve, então, pensar o trabalho foucaultiano a partir de uma vulgata que o imagina como um filósofo do poder onipresente. De outro modo, existem sim, em Foucault, nexos que podem ser apreendidos entre liberdade e produção de verdades. Sobrepostas certas dificuldades que envolvem as noções da essencialidade humana e da repressão do poder, é possível pensar em liberdade, enfatiza o comentador. No entanto, a noção de ser livre é menos um lugar a ser alcançado e mais um movimento a ser realizado. Em outras palavras, a partir da premissa de que não existe uma verdade, mas verdades, em conjuntos históricos específicos e não lineares, sua prática filosófica é tecida como uma tentativa de desmascaramento. Liberdade, dessa feita, não é assumida como um cartão de acesso a lugares prometidos, mas como uma produção para deslizar ou deslocar de um lugar de dominação. “Numa fórmula simples, e por isso mesmo perigosa, considerar a liberdade como transgressão é pensá-la como sendo libertar-se de algo e não o libertar algo, realizando o que se é profundamente” (VAZ, 1992, p. 119). Assim, a atitude transgressora e mesmo a infâmia e o erro são dadas como um ultrapassamento, em aberto para novos e novos reordenamentos, dos limites que confinam uma experiência.

Portanto, a liberdade em Foucault não se coaduna à esperança de um mundo melhor, pois supõe que a todo instante novos problemas surgem e que assim, incessantemente, devemos lutar; o objetivo de sua história não é o de nos oferecer alternativas, nem o de fazer belas profecias (VAZ, 1992, p.120).

Em Foucault “... transgressão é apenas a afirmação de novas possibilidades de vida” (VAZ, 1992, p. 93). Todavia, lembra Vaz, fora essa mesma atitude transgressora que fizera a

crítica foucaultiana ganhar notoriedade como niilista. Sobre a atitude crítica própria do teórico francês, o comentador ressalta a necessidade de se desdobrar, por um lado, o modo como Foucault se posicionou em relação à filosofia kantiana entendida como crítica e, por outro, a necessidade de se indagar sobre os critérios de validade atribuídos a seu pensamento ao investigar a racionalidade e o seu suposto direito de dizer a verdade sobre os sujeitos para depois refutá-la. Quer dizer, o caminho de Foucault à Kant para se pensar a razão na filosofia ocidental recente implica certos deslocamentos e uma não-fidelidade, daí, o entendimento postulado por alguns de que Foucault se valeria de duas compreensões em relação a Kant. Uma que resultaria em uma vertente antropológica, e, outra, que permitiu a abertura para uma nova possibilidade de filosofia, a ontologia do presente. Mas, no todo, o entendimento foucaultiano de reflexão crítica quer uma investigação histórica das condições que nos fazem ser o que somos e uma ação que torne possível um desalojar-se daquilo que se conhece de si para se pensar em um si diferente. Quanto à racionalidade, existe uma acusação de irracionalismo de Foucault por recusar os saberes positivistas que nos atravessam. Vaz (1992) enfatiza que é preciso ter em vistas a perspectiva e o objetivo da crítica pretendida por Foucault, em outras palavras, não se pode desconsiderar a interface que existe, na atualidade, entre racionalidade e dominação. Também, constitui uma armadilha moral considerar a racionalidade como “algo de bom”, já dado. Então, por que tem que ser a racionalidade a porta-voz da verdade sobre o homem?

Como diz Foucault, se Kant nos legou a tarefa de impedir a razão de ir além do que é dado na experiência, também nos legou a de lutar contra os abusos do poder derivados da racionalidade política: longa vida então à filosofia! De qualquer forma, será que é irracional uma crítica que tenta tornar o que existe inteligível e, por isso mesmo, transformável? Alguns ainda o acusam de irracional por não fundamentar suas escolhas e também por não apresentar razões para lutar; porém, dado o “admirável” fim de todos os projetos radicais que clamam por uma nova sociedade ou um novo homem, será que é racional racionalizar suas escolhas ou dizer aos outros o que fazer? (VAZ, 1992, p. 96).

O movimento a que Foucault se lança é, sobretudo, uma tentativa de combate, como destaca Vaz (1992), sua crítica é da ordem que relaciona o intelectual ao acontecimento, é de diagnóstico do presente e da relação entre limite e transgressão. Em suma, é do enfrentamento em uma atitude que quer pensar diferente. Destarte, avançando nesse comentário, o pensar não consiste na interiorização das leis gerais do mundo, da história e em alcançar a absoluta consciência de si. Pensar é mais, configura-se como desprendimento de si mesmo e das

verdades postas, ou seja, certa separação do modo como, até então, o mundo e a história se apresentaram. “O intelectual só pode ser arqueiro se se deixa ser flechado, se ele tem uma ética que dá extrema atenção ao que acontece no presente, às tentativas que fazemos de pensar, agir e ser diferentemente” (VAZ, 1992, p.104).

Em Foucault, se desliga do que existe e se concebe o movimento de transformação possível, está aí o espaço entre teoria e prática ao qual não se pode refutar. E Vaz (1992, p.108) complementa, as verdades foucaultiana são parciais.

Segundo creio, Foucault estaria nos advertindo que devemos evitar a alternativa simplista entre a universalidade que sabemos impossível e perigosa (porque moral) e uma particularidade que só reconhece os direitos da luta, despreocupando-se com a verdade.

Indagar a verdade resultará, com efeito, no questionamento do próprio sujeito que conhecemos. Do jogo entre limite e ultrapassamento, o pressuposto da liberdade não está assentado na descoberta de uma verdade essencial. Se, por um lado, a liberdade da qual nos adverte Foucault busca desvencilhar-nos dos pontos de dominação, por outro, não deseja um estatuto que a designe como “a verdade emblemática”. Dito isso, como desalinhar-se dos jogos que nos reproduzem e governam e fazer com que alguma esfera de debate se torne possível? Como romper com a mecânica dos discursos fidedignos? E, ainda, como criar sem se tornar uma nova normatividade? Eis a grande dificuldade da originalidade. Agora, de modo mais propositivo, sigamos com Foucault. Na tentativa de cercar a questão a pouco levantada (Qual seria o jogo possível a Foucault?), ainda com Vaz, diríamos, seria o jogo do deslocamento e da mobilidade, seria o jogo; primeiro, das modificações históricas que recusam a noção de essência humana e de pura repressão/dominação; segundo, dos regimes de verdades possíveis a partir das relações de poder que os apóiam em uma circularidade e; terceiro, seria da ênfase ao acaso. Como bem assinalou Paulo Vaz (1992), parece estar na luta, na resistência e na transgressão as formas possíveis de liberdade para o sujeito.

Na biografia¹⁰⁶ de Foucault, Eribon (1996) destaca que a preocupação do pensador esteve sempre ligada à tentativa de escapar de uma filosofia centrada no sujeito, refazer a história do homem ocidental e do sujeito do desejo é algo diferente de um retorno à filosofia do sujeito. O quadro de referência teórica foucaultiano serve de ponto de apoio para diferentes

¹⁰⁶ Didier Eribon estivera sempre preocupado em fazer uma biografia de Foucault, uma vez que, esse, recusara a noção de autor. Para Foucault não é que não exista a autoria, assim como a noção de homem, a dita “morte do homem” ou a do autor anunciada por ele remetem à maneira (regras) como o conceito de homem – e também o de autor – se forma e funciona no saber, na configuração epistêmica.

setores de pesquisa, a saber, a filosofia, a história, a psicologia e as ciências sociais, mas, sobretudo, trata-se de um quadro de referência política. Sobre os livros de Foucault, Eribon comenta: “Ele gostava de dizer que não cabe ao autor prescrever a maneira pela qual deve ser lido. Um autor faz um livro. Não tem de fazer, ao mesmo tempo, a lei do livro” (ERIBON, 1996, p. 16). Entre uma “versão autêntica” de um livro e o conjunto das versões que constitui sua realidade, Foucault ficaria com a segunda opção, salienta o comentador.

É nesse ensejo que Foucault avalia a própria noção de autor, para ele, essa noção deve ser relativizada, pois, cada livro revela também a marca de seu tempo, sua episteme e não a pura marca de quem o escreve. Seus livros deveriam ser utilizados como se fossem “caixas de ferramentas” que oferecessem instrumentos de acordo com as necessidades e os objetivos – são vários “Foucaults”? Ele oferece o método de investigação, mas não dá as receitas. Dessa forma ele atribui ao lugar do pensador um espaço de crítica e de engajamento político para pensar “experiências-limite” e para questionar a verdade conhecida. “O trabalho crítico tal como ele define, essa ‘ontologia histórica de nós mesmos’, deve ‘se desviar de todos esses projetos que pretendem ser globais e radicais’” (ERIBON, 1996, p. 43). O intelectual deve conhecer e interrogar uma realidade particular e engajar-se em atividades específicas e não assumir posições universais de sistemas gerais. Sua tarefa é menos dizer a verdade e o que é e mais diagnosticar o que acontece. O pensador engajado deve ter como tema último sempre a sua atualidade. A questão final seria o presente em que nós estamos. Nessa perspectiva é que a política assume, para Foucault, o lugar central de questionamento. Certamente, há nele uma constante procura para ver o que existe por trás das coisas.

Fazer a biografia de Foucault era considerá-lo, em cada período de sua história, como um ponto atravessado, composto até por forças históricas que lhe configuram, em um momento dado, a sua fisionomia. Isso implicava o rompimento com todas essas mitologias do eu fundador, do projeto original, ou da busca teleológica (ERIBON, 1996, p. 19).

Recorrendo às palavras do comentador, é preciso decodificar quais são os pensamentos sedimentados que presidem nossas instituições e o que somos. As identidades se definem pelas trajetórias.

Ao invés de apagar a história, é preciso reconstruí-la, Ao invés de anular as mudanças remetendo-as à identidade do eu, é preciso explicá-las e compreender que a identidade pessoal talvez só se defina como uma maneira singular de mudar o contato com o que muda (ERIBON, 1996, p. 19).

Quanto à tarefa aqui perseguida, então, ainda que por ora, finalizemos. Ao mesmo tempo parecendo vacilar entre a afirmação e a pergunta; repetimos: *existiria, em Foucault, uma busca “orientada” para o eu?!* Essa é uma perseguição ou inspiração ecoada da injunção à Nietzsche: “torna-te o que tu és”.

5 CONCLUSÃO

É bem verdade que Foucault não admitia classificações de seu pensamento ou que se “apresentassem a cadeira para se sentar”, mais do que um representante dessa ou daquela instituição disciplinar do conhecimento, Foucault é um pensador. Mas, diante das possibilidades de utilização de seu pensamento, seja na filosofia, na psicologia, na educação, na história ou na crítica literária, para enumerar algumas, compreendemos que se faz urgente uma marcação no sentido de dispersar quaisquer dúvidas ou decorrentes querelas sobre sua utilização nas ciências sociais. Para ilustrar, fiquemos com a publicação da Revista de Sociologia da USP, intitulada *Foucault: um pensamento desconcertante* (1995)¹⁰⁷, inteiramente dedicada à reflexão sobre o pensar de Foucault. Feito isso, sigamos para as últimas considerações.

O trajeto até aqui percorrido, sabemos, em diferentes modos e insinuações, repetiu e circulou uma “única dupla” pergunta. *Como são constituídos e governados os sujeitos?* Sem maiores rodeios, pode-se argumentar que não se chegou a uma unidade ou a um diagnóstico do tipo “questão-resolvida”. O objeto aqui perseguido não postula o carimbo de “deferido” ou “indeferido”. A escolha por Michel Foucault relaciona-se ao entendimento de que, para se pensar o sujeito, além de assertivas, necessita-se de crítica. Entendemos que o pensamento em forma de provocação nos auxilia a mover nesse debate. Nesse sentido, é certo que a obra de Foucault não deseja forjar uma teoria ou um sistema unitário de decodificação do homem, ao contrário, de modos diversos, ele quer problematizar e oferecer problematizações acerca dos objetos de sua pesquisa. É justamente nesse contexto que, ora explícita, ora implicitamente, o sujeito aparece.

Foucault não quer encontrar o “código genético” da subjetividade ou o elemento final que explique ou capture os sujeitos. Para ser mais honesto ou respeitoso com sua pesquisa, poderíamos inferir que, em sua obra, no todo, o sujeito é uma instância a ser problematizada. Enquanto a história do mundo das ideias deseja apreender as grandes unidades do pensamento, Foucault ambiciona conhecer os imbricamentos e provocações entre poder-saber e as regras, transformações e descontinuidades expostas nos discursos e nas práticas sociais. Em outras palavras, seu trabalho deseja evidenciar as disposições e as condições de formação das coisas por ele anunciadas. Quem sabe, aí está a originalidade do exame crítico realizado

¹⁰⁷ Referência completa: Foucault: um pensamento desconcertante, **Tempo Social**, Revista de Sociologia, USP, São Paulo, 7 (1-2), out, 1995, ISSN: 0103.2070.

por esse pensador. No fundo, uma atitude de problematização dos jogos de verdade, tanto do entendimento que se tem sobre o homem de hoje, bem como a respeito das formas possíveis de seu governo e ou alternativas de criação de si. Seria essa sua concepção possível de recusa, transgressão e liberdade.

A fundamentação da crítica foucaultiana na diferença e não nas afirmações daquilo que já se sabe, faz com que suas desconstruções sejam dirigidas, logo, para as diversas formas de racionalidade que a modernidade passara a vivenciar, isso, mesmo quando sua tarefa lhe pede que sejam visitados os passados mais remotos. Assim, o questionamento da razão que quer Foucault observa uma importante regra de prudência, ele não se faz pelo estudo da racionalização da cultura ou da sociedade como um todo, ao contrário, trata-se de uma investida que acontece em variados domínios. Então, de maneira mais localizada sobre esses objetos pesquisados, esse exercício é realizado através de levantamentos genealógicos. É preciso olhar para os sujeitos de hoje para ater-se ao que os envernizam, e mais, para compreender como os diversos agenciamentos institucionais e discursos sociais os convocam a responsabilizar-se por meio de uma lógica que é distante dos estados possíveis de autonomia, o que se almeja no Ocidente moderno é o governo de suas condutas.

O pensar de Foucault se faz através da investigação das operações que atuam por dentro dos aparelhos por ele escrutinados, quer dizer, como interage poder e saber. Pode-se, então, anunciar que suas perguntas perseguem os diversos motivadores ocultados pelos sistemas. Essa noção nos remete, fundamentalmente, à função crítica e desconstrucionista de sua análise, isto é, um movimento sempre demanda um outro seguinte; assim, não cessa de se auto-interpretar. O itinerário de seus cursos e livros é um bom exemplo disso, pois, não apenas se acumulam, mas dialogam entre si, seja para a reinterpretação ou para o avanço. O que se quer com isso? Quer-se descobrir quais mecanismos e urgências distribuem luz sobre um determinado campo ou conjunto, fazendo com que outros sejam suprimidos a partir da ação desse complexo de poder-saber. Nesses jogos operativos, a localização da temática do sujeito ocupa significativo relevo e perpassa sua obra, sempre, por dentro e em relação às instâncias institucionalizadas, quer dizer, o sujeito é perpassado pelas práticas e discursos tornados socialmente reconhecidos, tanto pela afirmação, quanto pela marginalização.

As hipóteses de Foucault foram trabalhadas de forma interpenetradas como que em um *laboratório de ideias*¹⁰⁸ que, notadamente, desse conta dessas interrogações importantes como a constituição e o governo dos sujeitos ou os regimes de verdade. Todos, pensados a partir de

¹⁰⁸ BIRMAN, Joel (2002).

uma perspectiva que mirasse para a atualidade. Apesar de se insinuarem e se provocarem, existe uma circularidade entre poder e saber que demanda prudência para que a análise dessas noções não escape à sua esfera de determinação e se tornem trivialidades. Suas operações projetam desequilíbrios permanentes e posições espaciais diferentes para os sujeitos, vale lembrar, é dessa lógica de funcionamento que operam os regimes que anunciam os sujeitos e objetos específicos de cada período histórico. Por isso, a cultura para Foucault deve ser entendida em sentido amplo, ou seja, como tudo aquilo que se produz socialmente, as formas de ser, as instituições, bem como as diversas interdições e coerções.

Recortar, manejar e renomear. Mais do que jogar com palavras, esse é um conjunto que busca penetrar nas práticas sociais e retirar-lhes os nexos de sua inteligibilidade. Assim trabalhava Foucault, desconstruindo e reconstruindo. Primeiramente, de modo a renunciar qualquer pretensa universalidade, recortar envolve um empreendimento arbitrário que objetiva, no tempo e no espaço, o trabalho de certos objetos empíricos, dentro de um conjunto de escolhas. Manejar, por sua vez, requer dispor os enunciados e as práticas, as variantes, as contingências, as causalidades e os dispositivos que conformam tais objetos, a fim de, dentro da resultante desse jogo constitutivo da realidade, renomeá-los. O que aqui não significa, sobretudo, construir conceitos, mas sim, reconstruí-los, renomear como sinônimo de crítica e questionamento. Tríplice tarefa que, por assim dizer, não deve ser pensada e trabalhada como um processo seriado e estanque, mas, em suas possibilidades interativas. Em outras palavras, o modo foucaultiano de abordagem dos problemas faz relacionar, experiências, poder-saber e as verdades aí circulantes. Passemos, então, a uma breve retrospectiva do que foi dissertado.

No capítulo I, buscou-se refletir sobre o sujeito encerrado por certas práticas sociais, as quais, Foucault analisara. Inicialmente, pela crítica ao positivismo, Foucault debruçara sobre a loucura e a prática psiquiátrica que a nomeia, retirando-lhe do lugar mítico, arrastando-lhe pela internação e pelo asilo, para colocá-la na modernidade medicalizada. Nesse ínterim, pode-se dizer que o louco aparece em sua obra como uma espécie de negativo social. Ainda nesse movimento de crítica, as preocupações do pensador recaíram sobre os artifícios que conferiram ao saber médico um lugar de domínio privilegiado na modernidade. Posteriormente, pela aposta na existência de diferentes camadas epistêmicas, Foucault indagara a respeito dos objetos próprios surgidos em cada época histórica, os homens e as coisas subordinados às formações discursivas. As discussões problematizaram as empiricidades vida, trabalho e linguagem; e como, pelas ditas ciências humanas, o enunciado homem emergiu como um objeto peculiar. No centro de procura da arqueologia, estivera a

análise do saber que, conseqüentemente, o levava ao rompimento com o positivismo e com a concepção da existência de um homem transcendental.

Atravessando as aporias que a arqueologia do saber lhe trouxera, Foucault alcançara o poder como instância que pudesse, em maior grau de robusteza, dar conta dos impasses que a análise das práticas sociais lhe demandava. No capítulo II, considerando-se os preceitos da genealogia, primeiramente, buscou-se investigar o estatuto do poder em sua dimensão não de violência, mas de fabricação da alma dos sujeitos modernos a partir de seus corpos e como o Ocidente passara a requisitar indivíduos dóceis e úteis. Valendo-se do poder como mecanismo de *start*, Foucault indagou sobre os modos, pelos quais, o poder passou a gerenciar, por exemplo, as práticas psiquiátricas e, com isso, dar visibilidade e discriminada valoração para aqueles anormais que escapam às normas, por ele, impostas.

O núcleo dessas discussões esteve nos mecanismos do poder disciplinar, ou seja, no modo pelo qual, através dos estudos sobre as instituições penais, o modelo panóptico de prisão ideal, e mais, de sociedade passou a não somente punir os ilegalismos, mas a vigiar e disciplinar os corpos e as almas dos sujeitos. Quer dizer, como o poder disciplinar tivera em seu objetivo o esquadramento e a modelagem de cada indivíduo. Nessa lógica normativa, lançava-se luz sobre os comportamentos antissociais, para que se deixasse veicular os comportamentos que se suporiam socialmente adequados. Assim, é apresentado o delinquente como outro tipo social negativo. Em outra esfera de problematização, ao inquirir sobre os dispositivos que passam a operar sobre a sexualidade a partir do século XVIII, Foucault contestará as bases da hipótese que avalia que o sexo vitoriano fora reprimido. Para ele, nada disso, o sexo não fora tamponado pelo social, ao contrário, fora professado pela sua necessidade de negá-lo. A crítica desse momento busca atingir os efeitos do poder e como funciona o mundo em que vivemos, em outras palavras, como a vontade de saber sobre a sexualidade se apresenta enquanto um instrumento estratégico para o controle não apenas dos corpos individuais, mas das populações e do homem enquanto espécie, eis uma das fundamentais características do mundo moderno. Desses processos decorrerá que os desajustados ou pervertidos sexuais emergirão como mais um tipo social negativizado.

Na sequência desse capítulo, foi analisada como, através do biopoder, a expansão do poder para o domínio da vida passou a operar sobre os sujeitos. Nesse momento, a vida torna-se o centro das preocupações. O avanço do mecanismo de normalização das condutas sugere que se soma à análise mais particularizada da anatomia dos corpos individuais, um novo funcionamento de regulação para as populações. A noção de biopoder permite que, além dos

micropoderes e as práticas localizadas, Foucault problematize as formas mais gerais do funcionamento do Ocidente moderno. Governamentalidade e biopolítica são termos que merecem igual destaque. Pela governamentalidade, Foucault investigou como funciona, através da herança do poder pastoral e das práticas de polícia, a razão de Estado que governa e controla de modo ampliado os sujeitos. Quanto à forma aplicável do biopoder, a biopolítica, calcada na necessidade de gerenciamento e “otimização” das populações, sua análise nos traz indícios de como operam, no mundo moderno, a economia liberal, as políticas públicas de saúde, assistência social, educação, e mais, como funcionam ou por quais sutilezas se é possível fomentar um racismo de Estado que pode atingir formas pervertidas como é o caso dos ideais de eugenia.

Se até o século XIX as formas de normalização do social eram ministradas por mecanismos de esquadramento, individualização, na atualidade, as diferentes políticas públicas oferecem inclusões em diversos programas de assistência e aconselhamento. O que está em jogo e sob os holofotes dessa discussão é a indagação sobre como o progresso material é utilizado enquanto ferramenta de governo e controle, através das biopolíticas de bem-estar e da saúde dos povos. Em todo caso, não se trata de uma avaliação respondida, apressadamente, com sim ou não. Essa problemática funciona, mais, como uma complexa rede que carece digerir os aspectos ligados às políticas, locais e de Estados, os custos sociais, as balanças comerciais e as necessidades de mercado, além das figurações morais, enfim, pede que se problematizem os processos de governo dos homens sobre os homens e, ainda, se interpele todo o emaranhado que se situa sob o rótulo e as disposições dos discursos oficialmente pretendidos.

Evidentemente, existem avanços e benefícios para a sociedade. No campo da saúde, assistimos ao incremento tecnológico e informacional como braço de apoio do saber da medicina, os avanços em diagnósticos e as pesquisas promovem tratamentos e curas das mais diversas enfermidades. Porém, a questão não é tanto avaliar em que medida o aumento, em si mesmo, do saber sobre a saúde e a doença é bom ou ruim. Basta afirmar que o aumento da capacidade técnica e material para o auxílio à saúde é um bem que nosso século testemunha. Pronto. A questão, no entanto, é analisar, de maneira mais exata, até onde existe a ação médica e em que momento ela é reposicionada e torna-se efeito de ações políticas, de governamentalidade, de poder? Ao ampliar os questionamentos, o que essa dissertação busca apresentar ao seu leitor, em alguma medida, é; como funcionam certos elementos para a produção de certas subjetividades, a partir de quais regimes de verdade e, de outro modo,

como operam os mecanismos de regulação e governança dessas subjetividades produzidas. Enfim, de que modo a vida tornara-se o alvo maior?

No tocante aos desmembramentos da tomada da vida pelo poder e na tentativa de avançar, nesse instante, cabe-nos assinalar de algum modo, como, no século XXI os conceitos manejados por Foucault podem nos auxiliar nas problematizações do social. Seguindo a suspeita de Deleuze, em grande medida, na atualidade é possível aceitar que, realmente, esteja ocorrendo a transição da sociedade disciplinar anunciada por Foucault para outra, a sociedade do controle. Parece-nos plausível pensar que, hoje, biopoder e biopolítica atuam de modo a imprimir uma série de transições nos modos como se governam os sujeitos. Daí abre-se um complexo de questionamentos que vão do biológico ao social. Quer dizer, o corpo natural estaria se “artificializando” e sob o ponto de vista psicológico, estaríamos diante de novos arranjos para os modelos psíquicos da vergonha e da culpa? A sexualidade seria afetada pelas transformações, pelas novas exigências e imposições sobre o prazer e a libido? Também, a higiene e o sanitarismo estariam sob o signo das ambiguidades que envolvem a noção de cuidado? Os espaços entre o público e o privado e as formas de exposição e de intimidade estariam sendo reconfigurados, assim, criando-se um adendo de “exposição” ao tema do controle? Para nos atermos ao vocabulário foucaultiano, são questões que se “curtocircuitam”. No todo, são transformações, tanto do comportamento, como da subjetividade. No plano moral, o aparato do poder, sutilmente, parece afirmar aos sujeitos o que eles não podem ser, para, conseqüentemente, prescrever o que devem ser e no que precisam acreditar. Um conjunto de tecnologias do eu que visa à naturalização de determinadas verdades que perfazem um dado modelo de subjetivação.

No capítulo III, de algum modo, ao destacar a estilística da existência como uma possibilidade de saída ou caminho lateral para o pensamento foucaultiano, quis-se rebater e refutar a crítica sobre seu suposto niilismo ou a ideia de que não há sujeito em Foucault e que tudo é poder. Os estudos mais propositivos sobre a estilística da existência e a dietética grega realizados por Foucault trouxeram as questões sobre a ética dos sujeitos para o centro das análises. Entendemos que o questionamento ao estatuto das verdades e da razão o direcionaram a assumir uma posição de luta e resistência, a fim de que se pudesse pensar sobre quais seriam as formas de liberdades cabíveis para o homem moderno. Contudo, até onde caminhou, é necessário advertir: Foucault não é épico, decepciona àqueles que esperam formas maiúsculas de redenção ou um final sorridente para os sujeitos.

Fiquemos, então, com o próprio Foucault. Nos seus últimos momentos de vida¹⁰⁹, em entrevista concedida a Alessandro Fontana para o jornal francês, *Le monde*, Foucault (2004b, p. 289) destacou os encadeamentos em sua obra e considerou o seguinte para o objeto de toda sua pesquisa enquanto pensador crítico. “Talvez se tenha mudado de perspectiva, se tenha girado em torno do problema, que é sempre o mesmo, digamos, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência”. O esforço foucaultiano nos caminhos pelos quais percorreu nos revela, sim, Nietzsche como um mestre, tanto pela genealogia, quanto pela análise da subjetividade, isso, é claro, depurando-se os “ismos” que esse último termo tende a apresentar. Ao ser indagado sobre a ideia de que o sujeito inexistia em sua obra ou que seria sempre sujeito e funcionaria como um ponto de aplicação das tecnologias e estratégias do poder, Foucault (2004b) demarcou que é preciso fazer uma importante distinção diante dessa “afirmativa suspeita”. Realmente, não há o sujeito soberano e na forma universal, Foucault se afirma cético quanto a essa concepção. Por outro lado, segundo ele, há o sujeito atravessado por regras, estilos e convenções culturais. Enfim, há o sujeito constituído por práticas de assujeitamento ou, numa melhor hipótese, através de práticas de liberdade, quer dizer, em certas liberações que o habilita para uma existência mais autônoma.

Essa dissertação é uma leitura possível, ser total ou acabada representaria uma contradição diante dos pressupostos aqui defendidos. Ela não anunciou uma “fórmula estrita” da constituição e do governo dos sujeitos, entendemos que ainda não é possível localizar, e talvez não seja, a célula ou molécula danosa – para utilizar a linguagem combatida – e dizer: agora não se pode mais formar e governar os sujeitos através das formas como se conhece. Talvez isso provoque apenas a substituição desses mecanismos, por outros, de semelhante ação; o que virá posteriormente? Diferentes discursos, dentro de um mesmo regime, ou outro regime, que regime? O objetivo não foi apenas de “ataque por ataque” e tentativa de destruição das verdades postas. Não pretendia também ser apenas a crítica pela crítica, mesmo reconhecendo que é tentador fazê-la. O que se quis? Quis-se entender que vida é um conceito, essencialmente, político e que a aceitação desse fato é o ponto de partida para uma avaliação criteriosa dos discursos e das práticas que, agora, são exercidos. Em entonação ensaística, Foucault já advertira: que seus constructos conceituais sirvam de “caixa de ferramentas”, como algo de utilidade, lugar de crítica, de resistência para desnaturalizar evidências. Finalmente, como um princípio de defesa da vida.

¹⁰⁹ Paul Michel Foucault, nascido em 15 de outubro de 1926, na cidade de Poitiers, subúrbio de Paris, faleceu em 25 de junho de 1984.

REFERÊNCIAS

ABELLO, Ignacio. El concepto de la guerra em Foucault. In: **Revista de estudios sociales**. Bogotá, vol. 14, nº 818, 2003, p. 71-75.

BILLOUET, Pierre. **Foucault**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BIRMAN, Joel. Jogando com a verdade: uma leitura de Foucault. In: **Revista de saúde coletiva**. Rio de Janeiro, vol. 12, nº 2, 2002, p. 301-324.

BREWIS, Joanna. Foucault, politics and organizations: (re)-constructing sexual harassment. In: **Gender, work and organization**. Oxford, vol. 8, nº 1, 2001, p. 37-60.

DELEUZE, Gilles. ¿Que és um dispositivo?. In: **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-161.

_____. **Foucault**. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *Post-scriptum*: sobre as sociedades de controle. In: **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34. 1992, p. 219-226.

DÍAZ, Reinaldo Giraldo. Poder y resistencia en Michel Foucault. In: **Tabula rasa**. Bogotá, jan/jun, nº 4, 2006, p. 103-122.

DICKINSON, Edward Ross. Biopolitics, fascism, democracy: some reflections on our discourse about “modernity”. In: **Central european history**. Cambridge, vol. 37, nº 1, 2004, p. 1-48.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2009a.

_____. A hermenêutica do sujeito (1981-1982). In: _____. **Resumo dos cursos do Collège de France** (1970-1982). Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997d, p. 117-134.

_____. **A hermenêutica do sujeito:** curso no *Collège de France* (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. **A ordem do discurso:** aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 7ª ed. São Paulo: Loyola, 2001a.

_____. A vontade de saber (1970-1971). In: _____. **Resumo dos cursos do Collège de France** (1970-1982). Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997a, p. 9-16.

_____. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Do governo dos vivos (1979-1980). In: _____. **Resumo dos cursos do Collège de France** (1970-1982). Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997b, p. 99-106.

_____. **Doença mental e psicologia.** Tradução de Lilian Rosa Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **Em defesa da sociedade:** curso no *Collège de France* (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **História da loucura na Idade Clássica.** Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. 9ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.

_____. **História da sexualidade II:** o uso dos prazeres. Tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.

_____. **História da sexualidade III:** o cuidado de si. Tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque. 9ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. **Nascimento da biopolítica:** curso no *Collège de France* (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2008b.

_____. **O nascimento da clínica.** Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

_____. O nascimento da medicina social. In: _____. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 14ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 79-98.

_____. **O poder psiquiátrico**: curso no *Collège de France* (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995a, p. 231-249.

_____. **Os anormais**: curso no *Collège de France* (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. “*Omnes et Singulatim*”: uma crítica da razão política. (1981). In: _____. **Ditos e Escritos IV**: estratégia, poder-saber. Manoel Barros da Motta (Org.). Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2003, p. 355-385.

_____. **Segurança, território, população**: curso no *Collège de France* (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho – Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995b, p. 253-278.

_____. Subjetividade e verdade (1980-1981). In: _____. **Resumo dos cursos do Collège de France** (1970-1982). Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997c, p. 107-115.

_____. Uma estética da existência. (1984). In: _____. **Ditos e Escritos V**: ética, sexualidade, política. Manoel Barros da Motta (Org.). Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2004b, p. 289-291.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 36ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009b.

GÓMEZ, Santiago Castro. Michel Foucault y la colonialidad del poder. In: **Tabula rasa**. Bogotá, jan/jun, nº 6, 2007, p. 153-172.

GRINBERG, Silvia Mariela. Gubernamentalidad: estudios y perspectivas. In: **Revista argentina de sociología**. Buenos Aires, vol. 5, nº 8, 2007, p. 95-110.

KOCH, Lene. The meaning of eugenics: reflections on the government of genetic knowledge in the past and the present. In: **Science in context**. Copenhagen, vol. 17, n° 3, 2004, p. 315-331.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p.VII-XXII.

MCWHORTER, Ladelle. Sex, race, and biopower: a foucauldian genealogy. In: **Hypatia**. Bloomington, IN, vol. 19, n° 3, 2004, p. 38-62.

MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault**: ou o niilismo de cátedra. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Tradução de Joaquim José de Faria. São Paulo: Moraes, 1991.

ORNELAS, José Luis Arriaga. La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche-Foucault. In: **Nómadas**. Madrid, janeiro/junho, n° 17, 2008, p. 1-18.

OSORIO, Jaime. Biopoder y biocapital: el trabajador como moderno homo sacer. In: **Argumentos**. Xochimilco, vol. 19, n° 52, 2006, p. 77-98.

PÉREZ, María Luísa Bacarlett. Biopoder y psiquiatría: un acercamiento vitalista a la obra de Michel Foucault. In: **Ciencia ergo sum**. Toluca, vol. 13, n° 1, 2006, p. 26-34.

PRADO FILHO, Kleber. **Michel Foucault**: uma história da governamentalidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. O conceito de biopoder hoje. In: **Política & trabalho**. Tradução de Aécio Amaral Jr. João Pessoa, vol. 1, n° 24, 2006, p. 27-57.

REARDON, Jenny. Democratic mis-haps: the problem of democratization in a time of biopolitics. In: **Bio societies**. Londres, vol. 2, 2007, p. 239-256.

REYNOLDS, Joan M.. “Pragmatic humanism” in Foucault’s later work. In: **Canadian journal of political science**. Edmonton, vol. 37, n° 4, 2004, p. 951-977.

ROSE, Nikolas. Community, citizenship, and the third way. In: **American behavioral scientist**. Londres, vol. 43, n° 9, 2000a, p. 1395-1411.

_____. Disorders without borders? The expanding scope of psychiatric practice. In: **Bio societies**. Londres, vol. 1, 2006, p. 465-484.

_____. The biology of culpability: pathological identity and crime control in a biological culture. In: **Theoretical criminology**. Londres, vol. 4, n° 1, 2000b, p. 5-34.

_____. The politics of life itself. In: **Theory, culture & society**. Londres, vol. 18, n° 6, 2001, p. 1-30.

ROUANET, Sérgio Paulo. Poder e comunicação. In: **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 147-192.

SENELLART, Michel. A crítica à razão governamental em Michel Foucault. In: **Tempo Social**, Revista de Sociologia, USP, São Paulo, 7 (1-2), out, 1995, p. 1-14.

SIMON, Jonathan. War on!: why a 'war on cancer' should replace our 'war on crime' (and terror). In: **European journal of cultural studies**. Los Angeles, vol. 11, n° 3, 2008, p. 351-369.

SINGER, Brian C. J.; WEIR, Lorna. Politics and sovereign Power: considerations on Foucault. In: **European journal of social theory**. Londres, vol. 9, n° 4, 2006, p. 443-465.

STEVENSON, C.; CUTCLIFFE, J.. Problematizing special observation in psychiatry: Foucault, archaeology, discourse and power/knowledge. In: **Journal of psychiatric and mental health nursing**. Londres, vol. 13, 2006, p. 713-721.

THOMPSON, Kevin. Forms of resistance: Foucault on tactical reversal and self-formation, in **Continental philosophy review**. Chicago, vol. 36, 2003, p. 113-138.

VAZ, Paulo Roberto Gibaldi; BRUNO, Fernanda. Types of self-surveillance: from abnormality to individuals 'at risk'. In: **Surveillance & society** (Online), Grã-Bretanha, v. 1, n. 3, p. 272-291, 2003. Disponível em: <<http://www.surveillance-and-society.org>>. Acesso em: 01 out. 2008.

VAZ, Paulo Roberto Gibaldi. **Um pensamento infame**: história e liberdade em Michel Foucault. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

WEIR, Lorna. The concept of truth regime. In: **Canadian journal of sociology**. Edmonton, vol. 33, n° 2, 2008, p. 367-389.