



COMO SE DEVE FAZER A HISTÓRIA DO EU?

Nikolas Rose

O ser humano não é a base eterna da história e da cultura humanas, mas um artefato histórico e cultural. Essa é a mensagem que vem de uma variedade de disciplinas, as quais têm salientado, sob diferentes formas, a especificidade de nossa concepção, moderna e ocidental, de pessoa. Sugere-se que, nessas sociedades, a pessoa é construída como um eu¹, como uma entidade naturalmente singular e distinta. De acordo com essa construção, as fronteiras do corpo delimitariam, como se por definição, uma vida interior da psique, na qual estão inscritas as experiências de uma biografia individual. Mas as modernas sociedades ocidentais são incomuns nessa construção da pessoa como esse *locus* natural de crenças e desejos, como algo dotado de capacidades inerentes, como a origem auto-evidente das ações e das decisões, como um fenômeno estável que se mostra consistente através de diferentes contextos e diferentes épocas. Elas também podem ser consideradas incomuns ao tomar essa concepção de pessoa como base para fundamentar e justificar seus aparatos para a regulação da conduta. É em termos dessa noção de eu, por exemplo, que funciona grande parte de nossos sistemas penais, com suas idéias de responsabilidade e intenção. Nossos sistemas de moralidade são, de forma similar, historicamente incomuns em sua valorização da autenticidade e em seu emotivismo. Não menos incomuns, historicamente, são nossas políticas, ao colocarem tanta ênfase em

direitos, escolhas e liberdades individuais. Foi nessas sociedades que a psicologia nasceu como uma disciplina científica, como um conhecimento positivo do indivíduo e como uma forma particular de falar a verdade sobre os humanos e de agir sobre eles. Além disso, ou pelo menos assim parece, os seres humanos, nessas sociedades, acabaram por se compreender e por se relacionar consigo mesmos como seres “psicológicos”, a se interrogarem e a se narrarem em termos de uma “vida psicológica interior” que guarda os segredos de sua identidade, que eles devem descobrir e preencher e que é o padrão em relação ao qual o viver de uma vida “autêntica” deve ser julgado.

Como se deve escrever a história desse regime contemporâneo do eu? Gostaria de sugerir uma abordagem particular dessa questão, uma abordagem que chamo de “genealogia da subjetivação”². Essa expressão é estranha, mas, penso eu, importante. Sua importância está, em parte, em indicar o que esse empreendimento *não* é. Por um lado, ele não é uma tentativa para escrever a história das mudanças das idéias sobre a pessoa, tal como elas se deram na filosofia, na literatura, na cultura, e assim por diante. Os historiadores e os filósofos têm, desde há muito, se preocupado em escrever essas narrativas e elas são, sem dúvida, importantes e instrutivas (por exemplo, Taylor, 1989; cf. a abordagem diferente de Tully, 1993). Minha preocupação, entretanto, não é com as idéias de “pessoa”, mas com as práticas pelas quais as pessoas são compreendidas e pelas quais se age sobre elas – em relação à sua criminalidade, à sua saúde e à sua falta de saúde, às suas relações familiares, à sua produtividade, ao seu papel militar, e assim por diante. Não faz sentido pressupor que, a partir da descrição de noções sobre o ser humano na cosmologia, na filosofia, na estética, ou na literatura, se possam deduzir evidências sobre os pressupostos que moldam a conduta dos seres humanos em práticas e em locais tão mundanos (cf. Dean, 1994). Embora uma genealogia da subjetivação esteja preocupada com o ser humano tal como ele é pensado, ela não é, entretanto, uma história das idéias: seu domínio de investigação é o das práticas e técnicas, do pensamento enquanto ele busca tornar-se *técnico*.

Da mesma forma, minha abordagem se distingue de uma história da pessoa considerada como uma entidade psicológica, na qual se tenta descrever como diferentes épocas produziram humanos com diferentes características psicológicas, com diferentes emoções, crenças, patologias. O projeto de uma história da pessoa é certamente imaginável, tendo dado origem a estudos psicológicos recentes. Esse projeto também anima uma série de investigações sociológicas recentes. Mas essas análises pressupõem uma forma de pensar que é, ela própria, resultado da história, tendo emergido apenas no século XIX. Pois é apenas nesse momento histórico, e em um espaço geográfico limitado e localizado, que o ser humano é compreendido em termos de indivíduos que são vistos como eus, cada qual equipado com um domínio interior (uma “psicologia”) e estruturado pela interação entre uma experiência biográfica particular e certas leis ou processos gerais do desenvolvimento animal humano.

Uma genealogia da subjetivação toma essa compreensão individualizada, interiorizada, totalizada e psicologizada do que significa ser humano como o local de um problema histórico e não como a base de uma narrativa histórica. Essa genealogia tenta descrever as formas pelas quais esse moderno regime do eu emerge não como o resultado de um processo gradual de esclarecimento, no qual os humanos, ajudados pelos esforços da ciência, acabam, finalmente, por reconhecer sua verdadeira natureza, mas a partir de uma série de práticas e processos contingentes e definitivamente menos refinados e menos dignos. Escrever uma tal genealogia significa buscar selecionar as formas pelas quais o eu que funciona como um ideal regulatório em tantos aspectos de nossas formas contemporâneas de vida – não simplesmente nas relações apaixonadas que temos uns com os outros, mas em nossos projetos de vida, em nossas maneiras de administrar as organizações, em nossos sistemas de consumo, em nossos gêneros literários e estéticos – constitui uma espécie de “plano irreal de projeção”³, montado, de uma forma um tanto contingente e randômica, no ponto de intersecção de uma gama de diferentes histórias, de diferentes formas de pensamento, de diferentes técnicas de regulação, de diferentes problemas de organização.

Dimensões de nossas relações com nós mesmos

Uma genealogia da subjetivação é uma genealogia daquilo que poderíamos chamar, seguindo Michel Foucault, de “nossa relação com nós mesmos” (Foucault, 1986b)⁴. Seu campo de investigação compreende os tipos de atenção que os humanos têm dirigido a si próprios e a outros em diferentes lugares, espaços e épocas. Para dizê-lo de forma mais grandiosa, essa é uma genealogia da “relação do ser consigo mesmo” e das formas técnicas que essa relação tem assumido. Isto é, o ser humano é aquele tipo de criatura cuja ontologia é histórica. E a história do ser humano requer, portanto, uma investigação das técnicas intelectuais e práticas que têm constituído os instrumentos por meio dos quais o ser humano tem, historicamente, constituído a si próprio: é uma questão de analisar “as problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam” (Foucault, 1985, p. 15; cf. Jambet 1992). O foco não é, portanto, a história da pessoa, mas a genealogia das *relações* que os seres humanos têm estabelecido consigo mesmos, isto é, as práticas nas quais eles se relacionam consigo mesmos como *eus*. Essas relações são construídas e históricas, mas elas não devem ser compreendidas por meio de uma operação que as localiza em algum domínio amorfo da cultura. Pelo contrário, elas devem ser tratadas da perspectiva do “governo” (Foucault, 1991; cf. Burchell, Gordon e Miller, 1991). Isto é, nossa relação com nós mesmos tem a forma que tem porque tem sido o objeto de toda uma variedade de esquemas mais ou menos racionalizados, os quais têm

moldado nossas formas de compreender e viver nossa existência como seres humanos em nome de certos objetivos – masculinidade, feminilidade, honra, reserva, boa conduta, civilidade, disciplina, distinção, eficiência, harmonia, sucesso, virtude, prazer: a lista é tão diversa e heterogênea quanto interminável.

Enfatizo esse ponto, entre outras razões, para distinguir minha abordagem de uma série de estudos recentes que têm analisado, explícita ou implicitamente, formas cambiantes de subjetividade ou identidade, como consequência de transformações sociais e culturais mais amplas – modernidade, modernidade tardia, a sociedade de risco (Bauman, 1991; Beck, 1992; Giddens, 1991; Lash e Friedman, 1992). Esse tipo de trabalho insere-se, obviamente, numa longa tradição de narrativas que remontam, no mínimo, a Jacob Burckhardt: histórias da emergência do indivíduo como consequência de uma mudança social geral, da tradição para a modernidade, do feudalismo para o capitalismo, da *Gemeinschaft* para a *Gesellschaft*, da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica (Burckhardt, 1990). Esse tipo de análise trata das mudanças nas formas como os seres humanos compreendem e agem sobre si próprios como o resultado de eventos históricos vistos como “mais fundamentais” e localizados em alguma outra parte – nos regimes de produção, na mudança tecnológica, nas mudanças na demografia ou nas formas de família, na “cultura”. Sem dúvida, os eventos em cada um desses domínios têm importância para o problema da subjetivação. Mas, independentemente de sua importância, é crucial insistir que essas mudanças não transformam as formas do ser humano em virtude de alguma “experiência” que eles produzam. Argumento que relações cambiantes de subjetivação não podem ser estabelecidas por uma operação de derivação ou de interpretação de outras formas culturais ou sociais. Supor, explícita ou implicitamente, que elas possam ser assim derivadas ou interpretadas significa pressupor a *continuidade* dos seres humanos ou sujeitos da história, como seres essencialmente equipados com a capacidade para atribuir sentido à sua experiência (cf. Dean, 1994). Mas as formas pelas quais os seres humanos “atribuem sentido à experiência” têm sua própria história. Dispositivos de “produção de sentido” – grades de visualização, vocabulários, normas e sistemas de julgamento – não são *produzidos* pela experiência; eles *produzem* a experiência (cf. Joyce, 1994). Essas técnicas intelectuais não nos chegam prontas, mas têm que ser inventadas, refinadas e estabilizadas, para serem disseminadas e implantadas, sob diferentes formas, em diferentes práticas – escolas, famílias, ruas, locais de trabalho, tribunais. Se utilizamos o termo “subjetivação” para designar todas essas práticas e esses processos heterogêneos por meio dos quais os seres humanos vêm a se relacionar consigo mesmos e com os outros como sujeitos de um certo tipo, então a subjetivação tem a sua própria história. E a história da subjetivação é mais prática, mais técnica e menos unificada do que supõem as análises sociológicas.

Assim, uma genealogia da subjetivação concentra-se diretamente nas *práticas* que localizam os seres humanos em regimes de pessoa – regimes que podem ser caracterizados como “particulares”. Ela não escreve uma história

contínua do eu, mas análises que tentam dar conta da diversidade das linguagens de “pessoalidade” que têm se formado (caráter, personalidade, identidade, reputação, honra, cidadão, indivíduo, normal, lunático, paciente, cliente, marido, mãe, filha), bem como da variedade de normas, técnicas e relações de autoridade no interior das quais essas linguagens têm circulado nas práticas legais, domésticas e industriais para atuar sobre a conduta das pessoas. Essa investigação deve se dar ao longo de uma série de trajetórias.

Problematizações

Onde, como e por quem, certos aspectos do ser humano se tornam problemáticos? De acordo com quais sistemas de julgamento e em relação com quais preocupações? Para tomar alguns exemplos pertinentes, pode-se considerar as formas pelas quais a linguagem da constituição do caráter age no contexto da problemática da decadência e da degeneração urbanas tal como definida por psiquiatras, reformadores urbanos e políticos nas últimas décadas do século XIX. Ou ainda as formas pelas quais o vocabulário do ajustamento e do desajustamento foi utilizado para problematizar a conduta em lugares tão diversos quanto o local de trabalho, o tribunal e a escola, nos anos 20 e 30. Formular a questão dessa forma significa enfatizar o primado do patológico em detrimento do normal na genealogia da subjetivação – nossos vocabulários e nossas técnicas da pessoa não surgiram, em geral, em um campo de reflexão sobre o indivíduo normal, o caráter normal, a personalidade normal, a inteligência normal, mas, em vez disso, a própria noção de normalidade surgiu de uma preocupação com tipos de conduta, pensamento e expressão considerados problemáticos ou perigosos (cf. Rose, 1985). Trata-se de um argumento tanto metodológico quanto epistemológico: na genealogia da subjetivação, o lugar de honra não é ocupado pelos filósofos que refletem, em seus estudos, sobre a natureza da pessoa, a vontade, a consciência, a moralidade e coisas semelhantes, mas, em vez disso, pelas práticas cotidianas nas quais a conduta tornou-se problemática para outros ou para si próprio, bem como pelos textos e programas mundanos – sobre a administração de hospícios, o tratamento médico de mulheres, regimes aconselháveis de criação de filhos, novas idéias sobre administração do trabalho, conselhos para aumentar a auto-estima – que buscam tornar esses problemas inteligíveis e, ao mesmo tempo, administráveis⁵.

Tecnologias

Que meios têm sido inventados para governar o ser humano, para moldar ou orientar a conduta nas direções desejadas e como esses programas têm buscado corporificá-las sob certas formas técnicas? A noção de tecnologia pode

parecer antitética ao domínio do ser humano: a suposta indesejabilidade da tecnologização do caráter humano tem servido de base para uma série de críticas à sociedade tecnológica contemporânea. Entretanto, a própria experiência que temos de nós como constituindo certo tipo de pessoa – criaturas de liberdade, de poderes pessoais, de auto-realização – é o resultado de uma gama de tecnologias humanas, de tecnologias que tomam modos de ser humano como seu objeto⁶. A tecnologia refere-se, neste caso, a qualquer agenciamento⁷ ou a qualquer conjunto estruturado por uma racionalidade prática e governado por um objetivo mais ou menos consciente. As tecnologias humanas são montagens híbridas de saberes, instrumentos, pessoas, sistemas de julgamento, edifícios e espaços, orientados, no nível programático, por certos pressupostos e objetivos sobre os seres humanos. Pode-se considerar a escola, a prisão, o hospício como exemplos de uma dessas espécies de tecnologia, precisamente aquelas que Foucault chamou de “disciplinares” e que funcionam por meio de uma detalhada estruturação do espaço, do tempo e das relações entre os indivíduos; de procedimentos de observação hierárquica e julgamento normalizador; de tentativas para incorporar esses julgamentos aos procedimentos e julgamentos que os indivíduos utilizam a fim de conduzir sua própria conduta (Foucault, 1977; cf. Markus, 1993, para uma análise da forma espacial dessas montagens). Um segundo exemplo de tecnologia móvel e polivalente é o da relação pastoral, uma relação de aconselhamento espiritual entre uma figura de autoridade e cada membro de seu rebanho, corporificando técnicas tais como a confissão e a exposição do eu, a exemplaridade e o disciplinado, incorporado à pessoa por meio de uma variedade de esquemas de auto-inspeção, auto-suspeição, exposição do eu, autodeciframento e autoformação. Tal como a disciplina, essa tecnologia pastoral é capaz de ser articulada em uma gama de diferentes formas, na relação entre o pároco e o fiel, o terapeuta e o paciente, o assistente social e o cliente, bem como na relação entre o sujeito “educado” e o seu eu. Não devemos ver as relações disciplinares e as relações pastorais de subjetivação como sendo opostas, seja histórica, seja eticamente – os regimes praticados nas escolas, nos hospícios e nas prisões corporificam ambas. Talvez a insistência em uma analítica das tecnologias humanas seja uma das características mais distintivas da abordagem que estou propondo. Essa análise não parte da concepção de que a tecnologização da conduta humana é maligna. As tecnologias humanas produzem e enquadram os humanos como certos tipos de seres cuja existência é simultaneamente capacitada e governada por sua organização no interior de um campo tecnológico.

Autoridades

A quem se concede – ou quem reivindica – a capacidade de falar de forma verdadeira sobre os humanos, sobre sua natureza e seus problemas, e o que

caracteriza as verdades sobre as pessoas às quais se concede tal autoridade? Por meio de quais aparatos são tais autoridades – as universidades, os aparatos legais, as igrejas, a política – autorizadas? Em que medida a autoridade da autoridade depende de uma presunção de saber positivo, de sabedoria e virtude, de experiência e julgamento prático, da capacidade para resolver conflitos? Como são as próprias autoridades governadas – por códigos legais, pelo mercado, pelos protocolos da burocracia, pela ética profissional? E qual é, então, a relação entre as autoridades e aqueles que lhes estão sujeitos: pároco e paroquiano, médico e paciente, gerente e empregado, terapeuta e cliente? Esse foco na heterogeneidade das autoridades em vez de na singularidade do “poder” parece-me ser uma característica distintiva de genealogias desse tipo. Elas buscam diferenciar os variados dispositivos, pessoas, coisas, associações, modos de pensamento, tipos de julgamento que buscam, reivindicam e adquirem autoridade ou aos quais se atribui autoridade. Elas mapeiam as diferentes configurações de autoridade e subjetividade e os variados vetores de força e contraforça instalados e tornados possíveis. E elas buscam explorar a variedade de formas pelas quais a autoridade tem sido autorizada – não reduzindo-as à intervenção disfarçada do Estado ou aos processos de empreendimento moral, mas ao examinar, em particular, as relações entre as capacidades das autoridades e os regimes de verdade.

Teleologias

Que formas de vida constituem as finalidades, os ideais ou os exemplares dessas diferentes práticas de ação sobre as pessoas? A *persona* profissional que exerce uma vocação com sabedoria e desprendimento emocional. O guerreiro masculino que persegue uma vida de honra por meio do risco calculado do corpo. O pai responsável que vive uma vida de prudência e moderação. O trabalhador que aceita sua sorte com uma docilidade que se baseia em uma crença na inviolabilidade da autoridade ou na recompensa de uma vida futura. A boa esposa que cumpre seus deveres domésticos com uma eficiência invisível, sem se exibir. O indivíduo empreendedor que se esforça por melhorias seculares em sua “qualidade de vida”. O amante apaixonado escolado nas artes do prazer. Que códigos de saber sustentam esses ideais, e a que valorização ética estão eles ligados? Contra aqueles que sugerem que, em qualquer cultura específica, um único modelo de pessoa ocupa um lugar central, é importante enfatizar a heterogeneidade e a especificidade dos ideais ou dos modelos de pessoalidade desenvolvidos nas diferentes práticas, bem como as formas pelas quais eles são articulados em relação a problemas e soluções específicos concernentes à conduta humana. É apenas dessa perspectiva que se pode identificar a peculiaridade dessas tentativas programáticas para instalar um modelo único de indivíduo como o ideal ético que atravessa uma gama de diferentes

locais e práticas. Por exemplo, as seitas puritanas discutidas por Weber são incomuns, em suas tentativas para assegurar que o modo de conduta individual definido em termos de seriedade, dever, pudor, eu, seja aplicado a práticas tão diversas quanto a fruição dos entretenimentos populares e o trabalho doméstico (cf. Weber, 1976). Em nossa própria época, a economia, na forma do modelo de racionalidade econômica e escolha racional, e a psicologia, na forma do modelo de indivíduo psicológico, têm fornecido a base para tentativas similares de unificação da conduta em torno de um modelo único de subjetividade apropriada. Mas a unificação da subjetivação tem que ser vista como um objetivo de programas particulares, ou como o pressuposto de estilos particulares de pensamento, e não como uma característica das culturas humanas.

Estratégias

Como esses procedimentos para regular as capacidades das pessoas se ligam a objetivos morais, sociais ou políticos mais amplos, concernentes às características indesejáveis e desejáveis das populações, da força de trabalho, da família, da sociedade? De particular importância, neste caso, são as divisões e as relações estabelecidas entre modalidades para o governo da conduta às quais se concede o *status* de políticas, e aquelas instituídas por meio de formas de autoridades e de aparatos considerados não-políticas – sejam esses o saber técnico dos *experts*, o saber jurídico dos tribunais, o saber organizacional dos gerentes, ou os saberes “naturais” da família e das mães. Típica dessas racionalidades de governo que se consideram “liberais” é a delimitação simultânea da esfera do político por referência ao direito de outros domínios – o mercado, a sociedade civil, a família sendo os três mais comumente postos em ação – e a invenção de uma gama de técnicas que tentariam agir sobre esses eventos sem romper sua autonomia. É por essa razão que os saberes e formas de *expertise* concernentes às características internas dos domínios a serem governados adquirem particular importância nas estratégias e nos programas liberais de governo, pois esses domínios não são “dominados” pelo governo, mas devem ser conhecidos, compreendidos e abordados de uma forma tal que os eventos em seu interior – a produtividade e as condições de comércio, as atividades das associações civis, as formas de criação de filhos e de organizar as relações conjugais e as questões financeiras no interior do lar – sustentem os objetivos políticos em vez de lhes fazerem oposição⁸. No caso que estamos discutindo, as características das pessoas, concebidas como aqueles “indivíduos livres” dos quais o liberalismo depende para sua legitimidade e funcionalidade política, adquirem uma particular importância. Talvez se possa dizer que o campo estratégico geral de todos aqueles programas de governo que se vêm

como liberais tem sido definido pelo problema de como indivíduos livres podem ser governados de maneira tal que eles vivam sua liberdade de forma apropriada.

O governo dos outros e o governo do eu

Cada uma dessas direções de investigação é inspirada, em grande medida, na obra de Michel Foucault. Em particular, obviamente, elas surgem das sugestões de Foucault concernentes à genealogia da arte do governo – onde o governo é concebido, de forma mais geral, como abrangendo todos aqueles programas e estratégias mais ou menos racionalizados para a “conduta da conduta” – e à sua concepção de governamentalidade, a qual se refere à emergência de racionalidades políticas ou mentalidades de governo, no qual o governo se torna uma questão de gerenciamento calculado das questões de cada um e de todos a fim de se alcançar certos objetivos desejáveis (Foucault, 1991; veja a discussão sobre a noção de governo em Gordon, 1991). “Governo” não indica, neste caso, uma teoria, mas uma certa perspectiva a partir da qual se pode tornar inteligível a diversidade de tentativas por parte das autoridades de diferentes tipos para agir sobre as ações dos outros em relação a objetivos de prosperidade nacional, harmonia, virtude, produtividade, ordem social, disciplina, emancipação, auto-realização... Essa perspectiva também chama a nossa atenção para as formas pelas quais as estratégias para a conduta da conduta muito freqüentemente operam por meio da tentativa de moldar aquilo que Foucault chamou de “tecnologias do eu” – “mecanismos de auto-orientação”, ou as formas pelas quais os indivíduos vivenciam, compreendem, julgam e conduzem a si mesmos (Foucault, 1986a, 1986b, 1988). As tecnologias do eu tomam a forma da elaboração de certas técnicas para a conduta da relação da pessoa consigo mesma, por exemplo, ao exigir que a pessoa se relacione consigo mesma epistemologicamente (conheça a si mesmo), despoticamente (controle a si mesmo) ou de outras formas (cuide de si mesmo). Elas são corporificadas em práticas técnicas particulares (confissão, escrever diários, discussões de grupo, o programa de doze passos dos Alcoólicos Anônimos). E elas são sempre praticadas sob a autoridade real ou imaginada de algum sistema de verdade e de algum indivíduo considerado autorizado, seja esse teológico e clerical, psicológico e terapêutico, ou disciplinar e tutelar.

Uma série de questões surge a partir dessas considerações.

A primeira diz respeito à questão da própria ética. Em seus últimos escritos, Foucault utilizou a noção de “ética” como uma designação geral para suas investigações sobre a genealogia de nossas atuais formas de “cuidado de si” (Foucault, 1979, 1986b; cf. Minson, 1993). Para Foucault, devia-se distinguir entre as práticas éticas e o domínio da moralidade, na medida em que os sistemas morais são, em geral, sistemas universais de obrigação e interdição – “não

deves fazer isso” ou “não deves fazer aquilo” – e são, muito frequentemente, articulados em relação a algum código relativamente formalizado. A ética, por outro lado, refere-se ao domínio de tipos específicos de conselho prático sobre como a pessoa deve se preocupar consigo mesma, fazer de si própria o objeto de solicitude e atenção, conduzir a si própria nos vários aspectos de sua existência cotidiana. Diferentes períodos culturais, Foucault argumentava, diferem no respectivo peso que suas práticas de regulação da conduta dão às obrigações morais codificadas e aos repertórios práticos de conselho ético. Entretanto, podemos empreender uma genealogia de nosso regime ético contemporâneo, o qual, sugeria Foucault, encoraja os seres humanos a se relacionarem consigo mesmos como sujeitos de uma “sexualidade”, e a “conhecerem a si mesmos” por meio de uma hermenêutica do eu, a fim de explorar, descobrir, revelar os desejos que compõem sua verdade e viver de acordo com eles. Uma tal genealogia perturbaria a aparência de iluminação de que se reveste um tal regime, ao explorar o modo pelo qual certas formas de prática espiritual que podem ser encontradas nos gregos, nos romanos e na ética cristã dos primeiros tempos foram incorporadas ao poder clerical e, mais tarde, às práticas do tipo educacional, médico e psicológico (Foucault, 1986b, p. 11).

A abordagem que esquematizei deriva, claramente, em grande parte, da forma de pensar de Foucault sobre essas questões. Entretanto, gostaria de dobrar seu argumento em uma série de aspectos. Em primeiro lugar, como observei em outro local, a noção de “técnicas do eu” pode ser um tanto enganadora. O eu não constitui o objeto trans-histórico das técnicas para se tornar humano, sendo, em vez disso, apenas uma das formas por meio das quais os seres humanos foram convocados a compreenderem a si mesmos e a se relacionarem consigo mesmos (Hadot, 1992). Essas relações são moldadas, nas diferentes práticas, em termos de elementos tais como individualidade, caráter, constituição, reputação, personalidade, as quais não são simplesmente *diferentes versões* do eu nem, tampouco, *somam-se* para constituir um eu. Além disso, a extensão na qual nossa relação contemporânea com nós mesmos – o voltar-se para o interior, a auto-exploração, a auto-realização – toma realmente a questão da sexualidade e do desejo como seu fulcro deve continuar uma questão aberta à investigação histórica. Em outro local, sugeri que o próprio eu tornou-se objeto de valorização, um regime de subjetivação no qual o desejo foi libertado de sua dependência relativamente à lei de uma sexualidade interior e foi transformado em uma variedade de paixões voltadas para a descoberta e a realização da identidade do próprio eu (Rose, 1990).

Além disso, precisamos ampliar a análise das relações entre governo e subjetivação para além do campo da ética, se por isso entendemos todos aqueles estilos de se relacionar consigo mesmo que são estruturados pelas divisões entre a verdade e a falsidade, entre o permitido e o proibido. Precisamos examinar também o governo dessa relação ao longo de alguns outros eixos.

Um desses eixos diz respeito à tentativa de inculcar uma certa relação consigo mesmo por meio de transformações nas “mentalidades” ou daquilo que se poderia chamar de “técnicas intelectuais” – leitura, memória, escrita, habilidade numérica, e assim por diante (veja, para alguns exemplos importantes, Eisenstein, 1979; Goody e Watt, 1963). Por exemplo, observa-se, na Europa e nos Estados Unidos, especialmente no decorrer do século XIX, o desenvolvimento de uma série de projetos para a transformação do intelecto a serviço de objetivos particulares, cada um dos quais busca impor uma relação particular do eu por meio da implantação de certas capacidades de leitura, escrita e cálculo. Um exemplo, neste caso, seria a forma pela qual, nas últimas décadas do século XIX, nos Estados Unidos, os educadores republicanos promoveram a alfabetização numérica e, particularmente, as capacidades numéricas que seriam facilitadas pela utilização do sistema decimal, a fim de gerar um tipo particular de relação consigo mesmos e com seu mundo naqueles assim equipados. Um eu numericamente alfabetizado seria um eu calculador, o qual estabeleceria uma relação prudente com o futuro, o orçamento, o comércio, a política e, em geral, com a conduta na vida (Cline-Cohen, 1982, pp. 148-9; cf. Rose, 1991).

Um segundo eixo diz respeito às corporeidades ou técnicas corporais. Obviamente, os antropólogos e outros investigaram em detalhes a moldagem cultural dos corpos – a conduta, a expressão da emoção, e coisas similares – na medida em que diferem de cultura para cultura e, no interior das culturas, entre gêneros, idades, grupos de *status*, e assim por diante. Marcel Mauss é responsável pela análise clássica das formas pelas quais o corpo, considerado como um instrumento técnico, é organizado diferentemente nas diferentes culturas – diferentes formas de andar, de sentar, de cavar, de marchar (Mauss, 1979; cf. Bourdieu, 1977). Entretanto, uma genealogia da subjetivação não está preocupada com a relatividade cultural das capacidades corporais em si e por si, mas com as formas pelas quais diferentes regimes corporais têm sido pensados e implantados em tentativas racionalizadas para produzir uma relação particular com o eu e com os outros. Norbert Elias deu muitos e importantes exemplos das formas pelas quais códigos explícitos de conduta corporal – as maneiras, a etiqueta e o automonitoramento das funções e ações corporais – foram impostos aos indivíduos em diferentes posições, no interior do aparato da corte de Luís XIV, em meados do século XVIII (Elias, 1983; cf. Elias, 1978; Osborne, 1996). O disciplinamento do corpo do indivíduo patológico, na prisão e no hospício do século XIX, não envolveu apenas sua organização no interior de um regime externo de vigilância e normalização hierárquica e sua montagem por meio de regimes moleculares de governo do movimento no tempo e no espaço, mas buscou também impor uma relação interna entre o indivíduo patológico e seu corpo, no qual o comportamento corporal tanto manifestaria um certo controle disciplinado exercido pela pessoa sobre si mesma quanto ajudaria a mantê-lo (Foucault, 1967, 1977; veja também Smith, 1992, para uma história da noção de

“inibição” e de sua relação com a preocupação vitoriana com a manifestação externa da “virtude” da constância e do autodomínio por meio do exercício do controle sobre o corpo). Uma relação análoga, embora substantivamente muito diferente, com o corpo foi um elemento-chave na auto-esculturação de uma certa *persona* estética na Europa do século XIX, corporificada em certos estilos de vestir, mas também no cultivo de certas técnicas corporais tais como a natação, as quais produziriam e exibiriam uma relação particular com o natural (Sprawson, 1992). As teóricas do gênero, por sua vez, têm analisado as formas pelas quais o desempenho apropriado da identidade sexual tem estado historicamente vinculado com a inculcação de certas técnicas do corpo (Brown, 1989; Butler, 1990; Bordo, 1993). Certas formas de se conter, andar, correr, firmar a cabeça e posicionar os membros não são apenas culturalmente relativas ou adquiridas por meio da socialização de gênero, mas constituem regimes do corpo que buscam subjetivar em termos de uma certa verdade do gênero, inscrevendo uma relação particular consigo mesmo/a em um regime corporal, a qual é prescrita, racionalizada e ensinada em manuais de aconselhamento, etiqueta e boas maneiras, e imposta por sanções bem como por seduções (cf. os estudos reunidos em Bremer e Roodenburg, 1991).

Esses comentários servem para enfatizar a heterogeneidade dos vínculos entre o governo dos outros e o governo do eu. É importante ressaltar dois outros aspectos dessa heterogeneidade. O primeiro diz respeito à diversidade de modos nos quais uma certa relação consigo mesmo é imposta. Existe a tentação, em muitos regimes de subjetivação, a enfatizar os elementos de autodomínio e as restrições, em detrimento de nossos próprios desejos e instintos – a exigência para que controlemos ou civilizemos uma natureza interior considerada excessiva. Certamente, pode-se observar esse tema em muitos debates do século XIX sobre a ética e o caráter, tanto para os estamentos governantes quanto para as classes operárias respeitáveis – há um paradoxal “despotismo do eu” no centro das doutrinas liberais de liberdade do sujeito (tomo essa formulação de Valverde, 1996; cf. Valverde, 1991). Entretanto, existem muitos outros modos nos quais essa relação consigo mesmo pode ser estabelecida e, mesmo no interior do exercício do domínio de si, uma variedade de configurações por meio das quais se pode ser estimulado a controlar a si próprio (cf. Sedgwick, 1993). Dominar a própria vontade, a serviço do caráter, por meio da inculcação de hábitos e rituais de autonegação, prudência e ponderação, por exemplo, é diferente de dominar o próprio desejo por meio de uma operação que consiste em tornar suas raízes evidentes pela utilização de uma hermenêutica reflexiva que tenha a finalidade de libertar a si próprio das conseqüências autodestrutivas da repressão, da projeção e da identificação.

Além disso, a própria forma da relação pode variar. Ela pode ser uma relação de conhecimento, como na injunção para se conhecer a si mesmo, que Foucault remonta à confissão cristã e projeta às técnicas contemporâneas de

psicoterapêutica: neste caso, os códigos de conhecimento são inevitavelmente fornecidos não pela pura introspecção, mas por meio da tradução da própria introspecção para um vocabulário de sentimentos, crenças, paixões, desejos, valores, de acordo com um código explicativo particular, derivado de alguma fonte de autoridade. Ou pode ser uma relação de preocupação e solicitude, como nos projetos para o cuidado de si que funcionam por meio da ação sobre o corpo, o qual deve ser cultivado, protegido e salvaguardado por regimes de dieta e de minimização do estresse e da auto-estima. Da mesma forma, a relação com a autoridade pode variar. Consideremos, por exemplo, algumas das cambiantes configurações de autoridade no governo da loucura e da saúde mental: a relação de domínio que era exercida entre o médico do hospício e a pessoa louca na medicina moral do final do século XVIII; a relação entre disciplina e autoridade institucional que ocorria entre o médico de hospício do século XIX e a pessoa internada; a relação de pedagogia que ocorria entre os higienistas mentais da primeira metade do século XX e as crianças e pais, alunos professores, operários e gerentes, gerais e soldados, sobre os quais eles buscavam agir; a relação de sedução, conversão e exemplaridade que ocorre, hoje, entre o psicoterapeuta e o cliente.

Como se torna evidente a partir da discussão precedente, embora as relações consigo mesmo, impostas em qualquer momento histórico, possam assemelhar-se entre si sob vários aspectos – por exemplo, a noção vitoriana de caráter estava amplamente dispersa entre muitas práticas diferentes – cabe à investigação empírica mapear a topografia da subjetivação. Não se trata, portanto, de uma questão de narrar uma história geral da idéia da pessoa ou do eu, mas de traçar as formas técnicas atribuídas à relação consigo mesmo em várias práticas – legais, militares, industriais, familiares, econômicas. E mesmo no interior de qualquer prática, deve-se supor que a heterogeneidade é mais comum que a homogeneidade – consideremos, por exemplo, as próprias e diferentes configurações de personalidade no aparato legal, em qualquer momento dado; a diferença entre a noção de *status* e reputação tal como operou nos procedimentos civis do século XIX; e a elaboração simultânea de uma nova relação com o delinqüente, concebido como uma personalidade patológica, nos tribunais criminais e no sistema carcerário (cf. Pasquino, 1991).

Nosso próprio presente certamente aparece marcado por um certo borramento dessas diferenças, de modo que pressupostos concernentes aos seres humanos em práticas diversas partilham uma certa semelhança de família – humanos considerados como eus dotados de autonomia, escolha e auto-responsabilidade, equipados com uma psicologia que aspira à auto-realização, efetiva ou potencialmente levando suas vidas como um espécie de empresa de si próprios. Mas esse é precisamente o ponto de partida para uma investigação genealógica. Sob que formas esse regime do eu foi erigido, sob que condições e em relação a que demandas e formas de autoridade? Temos, sem dúvida,

observado uma proliferação de *expertises* ao longo dos últimos cem anos: economistas, gerentes, contadores, advogados, conselheiros, terapeutas, médicos, antropólogos, cientistas políticos, *experts* em política social, e assim por diante. Mas eu argumentaria que a “unificação” dos regimes de subjetivação em termos do eu tem muito a ver com a emergência de uma forma particular de *expertise* positiva sobre o ser humano – o das disciplinas “psi” e sua “generosidade”. Com sua “generosidade” quero dizer que, ao contrário das perspectivas convencionais sobre a exclusividade do conhecimento profissional, as disciplinas “psi” têm-se regozijado em se “entregar”; na verdade, elas têm se mostrado ansiosas a se “entregar” – a emprestar seus vocabulários, explicações e tipos de julgamento a outros grupos profissionais para implantá-los no interior de seus clientes (Rose, 1992). As disciplinas “psi”, em parte como consequência de sua heterogeneidade e falta de um paradigma único, adquiriram uma peculiar capacidade penetrativa em relação às práticas para a conduta da conduta. Elas têm sido não apenas capazes de fornecer toda uma variedade de modelos do eu, mas também de fornecer receitas praticáveis para a ação em relação ao governo das pessoas, exercido por diferentes profissionais, em diferentes locais. Sua potência tem sido aumentada ainda mais por sua capacidade para suplementar essas qualidades praticáveis com uma legitimidade que deriva de suas pretensões a dizer a verdade sobre os seres humanos. Elas se disseminaram rapidamente, por meio de sua pronta traduzibilidade, por programas para remoldar os mecanismos de autodireção dos indivíduos, estejam esses na clínica, na sala de aula, no consultório, na coluna de conselhos das revistas ou nos programas confessionais da televisão. É, obviamente, verdade que as disciplinas “psi” não são particularmente admiradas pelo público e seus praticantes são frequentemente objeto de ironia. Mas não devemos nos deixar enganar por isso – tem-se tornado impossível conceber a pessoalidade, sentir a própria pessoalidade ou a alheia ou governar a si ou aos outros sem as disciplinas “psi”.

Deixem-me retornar à questão da diversidade dos regimes de subjetivação. Uma dimensão adicional da heterogeneidade surge do fato de que as formas de governar os outros estão vinculadas não apenas à subjetivação do governado, mas também à subjetivação daqueles que governam a conduta. Assim, Foucault argumenta que, para os gregos, a problematização do sexo entre os homens estava ligada à exigência de que aquele que deveria exercer autoridade sobre outros deveria, primeiramente, ser capaz de exercer o domínio sobre suas próprias paixões e apetites – pois apenas se a pessoa não fosse um escravo de si mesmo seria competente para exercer autoridade sobre outros (Foucault, 1988; cf. Minson, 1993, pp. 20-1). Peter Brown chama a atenção para o trabalho exigido de um jovem homem das classes privilegiadas, no Império Romano do século II, o qual era aconselhado a afastar de si próprio todos os aspectos de “delicadeza” e “feminilidade” – em sua maneira de andar, em seus ritmos de fala, em seu autocontrole – a fim de que pudesse se mostrar como capaz de

exercer autoridade sobre outros (Brown, 1989, p. 11). Gerhard Oestreich sugere que o ressurgimento da ética estoíca na Europa dos séculos XVII e XVIII constituiu uma resposta à crítica à autoridade, vista como ossificada e corrupta: as virtudes do amor, da confiança, da reputação, da gentileza, dos poderes espirituais, do respeito pela justiça, deveriam se tornar os meios pelos quais as autoridades poderiam se renovar (Oestreich, 1982, p. 87). Stephan Collini descreveu as novas formas pelas quais as classes intelectualizadas vitorianas problematizavam a si próprias em termos de qualidades tais como constância e altruísmo: elas se questionavam em termos de uma ansiedade constante sobre a fraqueza de vontade, encontrando, em certas formas de trabalho social e filantrópico, uma antídoto para essa dúvida sobre si mesmas (Collini, 1991, discutido em Osborne, 1996). Enquanto esses mesmos intelectuais vitorianos estavam problematizando todos os tipos de aspectos da vida social em termos do caráter moral, de ameaças ao caráter, de fraqueza de caráter e da necessidade de estimular o bom caráter, argumentando que as virtudes de caráter – autoconfiança, sobriedade, independência, autocontrole, respeitabilidade, auto-aperfeiçoamento – deveriam ser inculcadas em outros por meio de ações positivas do Estado e do estadista, eles estavam fazendo de si próprios o sujeito de um trabalho ético relacionado, mas bastante diferente (Collini, 1979, pp. 29-32). De forma similar, ao longo de todo o século XIX, vê-se a emergência de programas bastante novos para a reforma da autoridade secular no serviço público, no aparato de domínio colonial e na organização da indústria e da política, nos quais a *persona* do funcionário público, do burocrata, do governador colonial se tornarão o alvo de um regime ético inteiramente novo de desinteresse, justiça, respeito pelas regras, distinção entre o desempenho no trabalho e as paixões privadas; e muito mais (Weber, 1978; cf. Hunter, 1993a, b, c; Minson, 1993; du Gay, 1995; Osborne, 1994). E, obviamente, muitos dos que estavam sujeitos ao governo dessas autoridades – os funcionários nativos nas colônias, as esposas das classes respeitáveis, os pais, os professores, os operários, as esposas dos governadores – eram convocados, eles próprios, a cumprir seu papel na fabricação de pessoas e a inculcar nelas uma certa relação consigo próprias.

Dessa perspectiva, não é mais surpreendente que os seres humanos freqüentemente se encontrem resistindo a formas de personalidade que eles são compelidos a adotar. A resistência – se por isso se entende a oposição a um regime particular para a conduta da própria conduta – não exige qualquer teoria de agência. Ela não precisa de qualquer teoria sobre as supostas forças inerentes em cada ser humano, o qual amaria a liberdade, buscaria aperfeiçoar suas próprias forças ou capacidades ou lutaria pela emancipação, forças que seriam anteriores às demandas da civilização e da disciplina e que estariam em conflito com elas. Não precisamos de uma teoria da agência para dar conta da resistência, da mesma forma que não precisamos de uma epistemologia para dar conta dos efeitos de verdade. Os seres humanos não são os sujeitos

unificados de algum regime coerente de governo que produza pessoas da forma que ele imagina. Pelo contrário, eles vivem suas vidas em um constante movimento entre diferentes práticas, as quais os subjetivam de diferentes maneiras. As pessoas são, nessas diferentes práticas, interpeladas como diferentes tipos de seres humanos, imaginadas como diferentes tipos de seres humanos, influenciadas como se fossem diferentes tipos de seres humanos. As técnicas para se relacionar consigo mesmo como um sujeito de capacidades singulares, digno de respeito, vão contra as práticas para se relacionar consigo próprio como o alvo da disciplina, do dever e da docilidade. A exigência humanista para que a pessoa decifre a si própria em termos da autenticidade da própria ação vai contra a exigência política ou institucional para que a pessoa aja de acordo com a responsabilidade coletiva do processo organizacional de tomada de decisão mesmo quando se está pessoalmente em oposição a ele. A exigência ética para que se sofra as próprias desgraças em silêncio e para que se encontre uma forma de “prosseguir com a vida” é considerada problemática, da perspectiva de uma ética passional que obriga a pessoa a se revelar em termos de um vocabulário particular de emoções e sentimentos.

Assim, a existência da contestação, do conflito e da oposição nas práticas que conduzem a conduta das pessoas não constitui nenhuma surpresa e não exige qualquer apelo a qualidades particulares da agência humana, exceto no sentido mínimo de que o ser humano – como tudo o mais – excede todas as tentativas para pensá-lo; embora o ser humano seja necessariamente pensado, ele não existe na forma de pensamento⁹. Assim, em qualquer e determinado local, os humanos colocam programas planejados para um determinado fim a serviço de outros fins. Por exemplo, os psicólogos, os reformadores da administração, os sindicatos e os operários têm transformado o vocabulário da psicologia humanista em uma crítica da administração, baseada em uma compreensão psicofisiológica ou disciplinar das pessoas. Os reformadores das práticas do bem-estar e da medicina têm-se voltado, ao longo das últimas duas décadas, para a noção de que os seres humanos – contrariamente às práticas que os pressupõem como objetos de cuidado – são sujeitos de direito. Desse complexo e contestado campo de oposições, alianças e disparidades de regimes de subjetivação advêm acusações de desumanidade, críticas, exigências por reforma, programas alternativos e a invenção de novos regimes de subjetivação.

Se escolhemos designar algumas dimensões desse conflito pela palavra “resistência”, trata-se de algo que é, ele próprio, fruto de um perspectivismo, exigindo que exerçamos alguma forma de julgamento. É inútil queixar-se de que uma tal perspectiva nos deixa sem qualquer posição a partir da qual se possa fazer uma crítica ética e avaliar posições éticas. A história de todas essas tentativas para encontrar um fundamento para a ética que não seja transcendental é bastante clara – elas não podem encerrar os conflitos sobre os regimes da pessoa, mas simplesmente ocupar uma posição a mais no campo da contestação (MacIntyre, 1981).

Dobras na alma

Mas não são os tipos de fenômenos que venho discutindo de interesse precisamente *porque* eles nos produzem como seres humanos com um certo tipo de subjetividade? Essa é certamente a visão de muitos daqueles que investigaram essas questões, desde Norbert Elias até as teóricas feministas contemporâneas que se baseiam na psicanálise para fundamentar uma descrição das formas pelas quais certas práticas do eu tornam-se inscritas no corpo e na alma do sujeito genericado (por exemplo, Butler, 1993; Probyn, 1993). Para algumas pessoas, esse caminho parece sem problemas. Elias, por exemplo, não duvidava de que os seres humanos constituem o tipo de criaturas habitadas por um psicodinâmica psicanalítica, e que essa fornece a base material para a inscrição da civilidade na alma do sujeito social (Elias, 1978). Já sugeri que uma tal visão é paradoxal, pois exige que adotemos uma verdade histórica recente sobre o ser humano – aquela produzida no final do século XIX – como a base universal para investigar a historicidade do ser humano. Para outras pessoas, essa escolha é necessária se quisermos evitar representar o ser humano como o objeto simplesmente passivo e infinitamente maleável de processos históricos, se quisermos ter uma teoria da agência e da resistência e se quisermos ser capazes de encontrar um lugar onde nos posicionarmos a fim de avaliar um dado regime de personalidade relativamente a um outro (para um exemplo desse argumento, veja Fraser, 1989). Sugeri que não é preciso nenhuma teoria desse tipo para se dar conta do conflito e da contestação e que a base ética estável aparentemente fornecida por qualquer teoria dada da natureza dos seres humanos é ilusória. Não temos nenhuma escolha a não ser a de entrar em um debate que não pode ser encerrado por qualquer apelo à natureza do ser humano como sendo, essencial e universalmente, um sujeito de direitos, de liberdade, de autonomia, ou seja lá o que for. É possível, pois, escrever-se uma genealogia da subjetividade sem uma metapsicologia? Penso que seja.

Sugiro que uma tal genealogia exige apenas uma concepção mínima, fraca ou débil do material humano sobre o qual a história escreve (cf. Patton, 1994). Não estamos aqui preocupados com a construção social ou histórica da pessoa ou com a narração do nascimento da auto-identidade moderna. Nossa preocupação, em vez disso, é com a diversidade de estratégias e táticas de subjetivação que têm tido lugar e que têm se desenvolvido em diversas práticas, em diferentes momentos, e em relação a diferentes classificações e diferenciações de pessoas. O ser humano não é, aqui, uma entidade com uma história, mas o alvo de uma multiplicidade de tipos de trabalho, é mais como uma latitude ou uma longitude na qual diferentes vetores, de diferentes intensidades, se cortam. A “interioridade” que tantos sentem-se compelidos a diagnosticar não é aquela de um sistema psicológico, mas a de uma superfície descontínua, de uma espécie de dobramento, para dentro, da exterioridade.

Extraio essa noção, de forma frouxa, do trabalho de Gilles Deleuze (Deleuze, 1988, 1990, 1992; cf. Probyn, 1993, p. 128-34). O conceito de dobra ou de plissado sugere uma forma pela qual podemos pensar na emergência da interioridade no ser humano sem postular qualquer interioridade prévia e, assim, sem nos amarrar a uma versão particular da lei dessa interioridade cuja história estamos buscando diagnosticar e perturbar. A dobra indica uma relação sem um interior essencial, uma relação na qual aquilo que está “dentro” é simplesmente o dobramento de um exterior. Estamos familiarizados com a idéia de que aspectos do corpo que ordinariamente pensamos como sendo parte de sua interioridade – o aparelho digestivo, os pulmões – não passam da invaginação de um exterior. Isso não nos impede que lhes atribuamos afetos e valores culturais em termos de uma imagem do corpo aparentemente imutável, a qual é tomada como a norma de nossa percepção dos contornos e dos limites de nossa corporeidade. Talvez possamos pensar, pois, no poder que os modos de subjetivação têm sobre os seres humanos em termos desse dobramento. As dobras incorporam sem totalizar, internalizam sem unificar, juntam-se de maneira descontínua na forma de plissês, formando superfícies, espaços, fluxos e relações.

Em uma genealogia da subjetivação, aquilo que será dobrado será qualquer coisa que possa adquirir autoridade: injunções, conselhos, técnicas, pequenos hábitos de pensamento e emoção, uma série de rotinas e normas de ser humano – os instrumentos por meio dos quais o ser humano constitui a si próprio em diferentes práticas e relações. Esses dobramentos são parcialmente estabilizados na medida em que os seres humanos vêm a imaginar a si próprios como os sujeitos de uma biografia, a utilizar certas “artes da memória” a fim de tornar sua biografia estável, a empregar certos vocabulários e explicações para tornar isso inteligível para si mesmos. Isso é indicativo da necessidade de ampliar os limites da metáfora da dobra. Pois as linhas dessas dobras não correm através de um domínio que coincida com os limites carnis da epiderme humana. O ser humano é posicionado, instituído, por meio de um regime de dispositivos, olhares, técnicas que se estendem para além dos limites da carne. A memória da biografia de uma pessoa não é uma simples capacidade psicológica, mas é organizada por meio de rituais de contar histórias, sustentada por artefatos tais como os álbuns de fotografia, e assim por diante. Os regimes da burocracia não são simplesmente procedimentos éticos dobrados para dentro da alma, mas ocupam uma matriz de escritórios, arquivos, dispositivos para escrever, hábitos de marcar o tempo, formas de conversação, técnicas de notação. Os regimes de paixão não são simplesmente dobras afetivas na alma, mas são instituídos em certos espaços isolados ou valorizados, por meio do equipamento sensualizado de camas, cortinas e sedas, rotinas de se vestir e se despir, dispositivos estetizados para fornecer música e luz, regimes de divisão do tempo, e assim por diante (cf. Ranum, 1989). O ser dobrado não é uma questão de corpos, mas de locais fabricados.

Podemos contrapor uma tal *espacialização* do ser humano à narrativização assumida pelos sociólogos e filósofos da modernidade e da pós-modernidade. Isto é, precisamos tornar o ser humano inteligível em termos de agenciamentos. Por agenciamentos, quero significar a localização e o estabelecimento de conexões entre rotinas, hábitos e técnicas no interior de domínios específicos de ação e valor: bibliotecas e escritórios domésticos, quartos de dormir e casas de banho, tribunais e salas de aula, consultórios e galerias de museu, mercados e lojas de departamento. Os cinco volumes da *História da vida privada*, organizada por Philippe Ariès e George Duby, fornecem uma enorme quantidade de exemplos da forma pela qual novas capacidades humanas tais como estilos de escrever ou sexualidade dependem de (e fazem surgir) formas particulares de organização espacial do *habitat* humano (Veyne, 1987; Duby, 1988; Chartier, 1989; Perrot, 1990; Prost e Vincent, 1991). Entretanto, não existe nada de privilegiado naquilo que se passou a chamar de “vida privada” em termos de localização de regimes de subjetivação – é tanto na fábrica quanto na cozinha, no exército quanto no escritório doméstico, no local de trabalho quanto no quarto de dormir, que o sujeito moderno tem sido obrigado a identificar sua subjetividade. À aparente linearidade, unidirecionalidade e irreversibilidade do tempo, podemos contrapor a multiplicidade de lugares, planos e práticas. E em cada um desses agenciamentos, são ativados repertórios de conduta que não são limitados pela fronteira formada pela pele humana ou carregados, de uma forma estável, no interior de um indivíduo: eles são, antes, redes de tensão que atravessam um espaço, atribuindo capacidades e poderes aos seres humanos, na medida em que os capturam em híbridas montagens de saberes, instrumentos, vocabulários, sistemas de julgamento e dispositivos técnicos. Nessa medida, a genealogia da subjetivação precisa pensar o ser humano como uma maquinação – um híbrido de carne, artefato, saber, paixão e técnica.

Conclusão

É característico de nosso presente regime do eu refletir e agir sobre todos os diversos domínios, práticas e agenciamentos em termos de uma personalidade “unificada”, de uma “identidade” a ser revelada, descoberta ou trabalhada em cada um deles. Essa maquinação do eu em termos de identidade precisa ser reconhecida como um regime de subjetivação de origem recente. As disciplinas “psi” têm exercido um papel-chave em nosso regime contemporâneo de subjetivação e em sua unificação sob o signo do eu. Assim, uma história crítica das disciplinas “psi” tomaria como seu objeto nosso regime contemporâneo do eu e sua identidade – juntamente com todos os julgamentos e juízes que o tem povoado. Ela descreveria o papel exercido pelas psicociências na genealogia desse regime e as relações que elas constroem entre o um e os muitos, o interno

e o externo, o todo e a parte, nas classificações que têm sido construídas no interior de seu volume. Uma genealogia da contribuição da psicologia para nosso regime do eu conecta-se, de uma forma lateral, com todos aqueles movimentos políticos contemporâneos que têm contestado a categoria da identidade – a identidade da mulher, a identidade da raça, a identidade da classe (veja, em particular, Haraway, 1991, e Riley, 1988). Se deixamos de lado as frívolas celebrações pós-modernas da ludicidade da “diferença”, essas contestações são motivadas, em parte, pela crença de que os valores do eu e da identidade, em vez de *recursos*, funcionam como *obstáculos* para o pensamento crítico. A política da identidade, mesmo quando não está associada com projetos bárbaros para a “limpeza” da diferença, é afligida por fragmentações internas nas quais os sujeitos a serem supostamente unificados – como mulheres, como negros, como fisicamente incapacitados, como loucos – recusam reconhecer-se no nome que lhes é oferecido. Nessa fragmentação e nessas recusas, temos sido forçados a reconhecer que as identidades nacionais, raciais, sexuais, de gênero, de classe, têm sido historicamente criadas, mais tipicamente, por aqueles que nos têm afixado uma identidade a serviço da problematização, da regulação, do policiamento, da reforma, do aperfeiçoamento, do desenvolvimento e mesmo da eliminação daqueles assim identificados. Obviamente, essas identidades têm sido, com frequência, abraçadas por aqueles assim identificados e voltadas contra os regimes que as criaram. Mas declarar “eu *sou* esse nome”: mulher, homossexual, proletário, afro-americano – ou mesmo homem, branco, civilizado, responsável, masculino – não é nenhuma representação exterior de um estado interior e espiritual, mas uma resposta àquela história de identificação e a suas ambíguas dádivas e duvidosos legados.

É verdade que não podemos analisar o presente por referência aos pecados que estão enraizados em sua genealogia. Os vocabulários que utilizamos para pensar sobre nós próprios emergem de nossa história, mas nem sempre carregam as marcas de seu nascimento: a historicidade dos conceitos é demasiadamente contingente, demasiadamente móvel, oportunista e inovadora para isso. As estratégias políticas motivadas pelos ideais da identidade estão, sem dúvida, imbuídas, com igual frequência, tanto pelos valores nobres do humanismo e de seu compromisso com a liberdade individual quanto por uma vontade de dominar ou purificar em nome da identidade. Mas quando nosso próprio século termina, talvez seja hora de tentar contabilizar os custos e não apenas os lucros de nossos projetos de identidade. E um pequeno mas importante elemento dessa contabilidade de custos está na identificação das contribuições feitas a esse regime de subjetivação pela psicologia, como o discurso que por cerca de 150 anos tem nos falado – algumas vezes por meio de comandos brutais, outras vezes por meio de impassíveis pesquisas, outras vezes ainda por meio de murmúrios sedutores e confortantes – das verdades sobre nós mesmos.

Notas

1. Traduzi “*self*” por “eu”, consciente da imprecisão dessa tradução, uma vez que “eu” não tem a mesma conotação de “reflexividade” de “*self*” (N. do T.).
2. Para evitar qualquer confusão, posso chamar a atenção para o fato de que o termo “subjetivação” não é utilizado aqui com a implicação de qualquer dominação por outros, ou subordinação a um sistema externo de poder. Ele funciona aqui não como um termo de “crítica”, mas como uma ferramenta de pensamento crítico – simplesmente para designar processos pelos quais somos “fabricados” como sujeitos de um certo tipo. Como será evidente, meu argumento, ao longo deste ensaio, está estreitamente ligado às análises do processo de subjetivação feitas por Michel Foucault.
3. Aludo aqui à frase de Michel Maffesoli: “no centro do real existe, pois, um ‘irreal’ que é irreduzível e que está longe ser insignificante” (Maffesoli, 1991, p. 12).
4. É importante compreender isso no modo *reflexivo* e não no modo substantivo. No que se segue, a frase sempre designa essa relação, não implicando qualquer “eu” substantivo como o objeto dessa relação.
5. Naturalmente, isso significa exagerar o argumento. É necessário analisar, por um lado, as formas pelas quais as reflexões filosóficas têm sido, elas próprias, organizadas em torno de problemas de patologia – pensemos no funcionamento da imagem de uma estátua privada de todos estímulos sensoriais em filósofos sensacionalistas tais como Condillac – e também das formas pelas quais a filosofia é animada pelos (e articulada com) problemas de governo da conduta (sobre Condillac, ver Rose, 1985; sobre Locke, ver Tully, 1993; sobre Kant, ver Hunter, 1994).
6. Argumentos similares sobre a necessidade de analisar o “eu” como algo tecnológico têm sido desenvolvidos em um grande número de textos. Veja, especialmente, a discussão no livro recente de Elspeth Probyn (1993). Precisamente o que se quer dizer com “tecnológico” é algo que, com frequência, não fica bem claro. Como sugiro mais adiante, uma análise das formas tecnológicas de subjetivação precisa se desenvolver em termos da relação entre as tecnologias para o governo da conduta e as técnicas intelectuais, corporais e éticas que estruturam a relação do ser consigo mesmo, em diferentes momentos e locais.
7. No original “*assemblage*”, “o ato ou efeito (resultado) de reunir diferentes partes para formar um novo objeto”, como na montagem de uma máquina ou de um carro, por exemplo. Tem sentido similar à palavra francesa “*agencement*”, amplamente utilizada por Deleuze e Guattari, em *Mil platôs*, e que os tradutores brasileiros decidiram traduzir pelo neologismo (em português) “agenciamento”. O tradutor de *Mil platôs* para o inglês, por sua vez, decidiu traduzir *agencement* precisamente por *assemblage*. Assim, *assemblage* será traduzida, aqui, por “agenciamento”, nesse sentido de montagem. O verbo *to assemble*, por sua vez, será traduzido por “montar”, “reunir” ou “combinar”, nas suas diferentes formas verbais. Tenha-se em mente, entretanto, sua associação a *assemblage* (=agenciamento=montagem) (N. do T.).
8. Isso não significa, obviamente, sugerir que o conhecimento e a *expertise* não exerçam um papel crucial nos regimes não-liberais de governo da conduta – basta pensar no papel dos médicos e administradores na organização dos programas de extermínio de

massa na Alemanha nazista ou no papel dos funcionários do partido nas relações pastorais nos países do Leste Europeu antes de sua “democratização” ou ainda no papel dos *experts* em planejamento nos regimes de planejamento centralizado tais como o GOSPLAN, na antiga União Soviética. Entretanto, as relações entre formas de conhecimento e prática designadas como “políticas” e aquelas que pretendem ter uma compreensão não-política de seus objetos são diferentes em cada um dos casos.

9. Não é este o local para desenvolver este argumento. Deixem-me, pois, apenas dizer que apenas os racionalistas ou os que crêem em Deus imaginam que a “realidade” existe nas formas discursivas que estão disponíveis ao pensamento. Não se trata de uma questão a ser tratada por meio da renovação dos velhos debates sobre a distinção entre o conhecimento do mundo “natural” o e o conhecimento do mundo “social”; trata-se apenas de aceitar que é isso que ocorre a menos que se acredite em algum poder transcendental que tenha moldado o pensamento humano de forma que ele seja homólogo àquilo que esse poder pensa. Tampouco significa ressuscitar o velho problema da epistemologia, que estabelece uma inefável divisão entre o pensamento e seu objeto e, então, fica especulando de como um pode “representar” o outro. Em vez disso, talvez se possa dizer que o pensamento produz o real, mas como uma “realização” do pensamento.

Referências Bibliográficas

- BAUMAN, Z. *Modernity and ambivalence*. Oxford: Polity, 1991.
- BECK, U. *Risk society towards a new modernity*. Londres: Sage, 1992.
- BORDO, S. *Unbearable wight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- BOURDIEU, P. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BREMMER, J. e ROODENBURG, H. (Org.). *A cultural history of gesture*. Cambridge: Polity, 1991.
- BROWN, P. *The body and society*. Londres: Faber, 1989.
- BUCKHARDT, J. *The civilization of the Renaissance in Italy*. Londres: Penguin, 1990 [1860].
- BURCHELL, G., GORDON, C. e MILLER, P. (Org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- BUTLER, J. *Bodies that matter: On the discursive limits of 'sex'*. Londres: Routledge, 1993.
- BUTLER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Londres: Routledge, 1990.
- CHARTIER, R. (Org.). *A history of private life. v. 3: Passions of the Renaissance*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1989.
- CLINE-COHEN. *A calculating people: the spread of numeracy in early America*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

- COLLINI, S. *Public moralists: political thought and intellectual life in Britain, 1850-1930*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- DEAN, M. "A social structure of many souls: Moral regulation, government and self-formation". *Canadian Journal of Sociology*, 1994, 19(2), p. 145-68.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- DELEUZE, G. *Pourpalers*. Paris: Edition de Minuit, 1990.
- DELEUZE, G. *The fold: Leibniz and the Baroque*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- DU GAY, P. "Making up managers". In: S. Hall e Paul du Gay (Org.). *Questions of identity*. Londres: Sage, 1995.
- DUBY, G. (Org.). *A history of private life*. v. 2: *Revelations of the Medieval World*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1988.
- EISENSTEIN, E. *The printing press as an agent of social change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- ELIAS, N. *The civilizing process*. v. 1: *The history of manners*. Oxford: Blackwell, 1978.
- ELIAS, N. *The court society*. Oxford: Blackwell, 1983.
- FOUCAULT, M. *Madness and civilization: a history of insanity in the age of reason*. Londres: Tavistock, 1967.
- FOUCAULT, M. *Discipline and punish: the birth of the prison*. Londres: Allen Lane, 1977.
- FOUCAULT, M. *The history of sexuality: v. 1: an introduction*. Londres: Allen Lane, 1979.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*. Vol. II. *O uso dos prazeres*. Rio, Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress". In: P. Rabinow (Org.). *The Foucault reader*. Harmondsworth: Penguin, 1986a, p. 340-72.
- FOUCAULT, M. *The history of sexuality*. v. 3. *The care of the self*. Nova York: Pantheon, 1986b.
- FOUCAULT, M. "Technologies of the self". In L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton (Org.). *Technologies of the self*. Londres: Tavistock, 1988, p. 16-49.
- FOUCAULT, M. "Governmentality". In: G. Burchell, C. Gordon e P. Miller (Org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Weathsheaf, 1991.
- FRASER, N. "Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions". In *Unruly practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- GOODY, J. e WATT, I. "The consequences of literacy". In: J. Goody (Org.). *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, p. 27-84.
- GORDON, C. "Governmental rationality: an introduction". In: G. Burchell, C. Gordon e P. Miller (Org.). *The Foucault effect: studies in governmental rationality*. Hemel Hempstead: Harvester, 1991, p. 1-51.

- HADOT, P. "Reflections on the notion of the 'cultivation of the self'". In T. J. Armstrong (Org.). *Michel Foucault, Philosopher*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 225-32.
- HARAWAY, D. "A cyborg manifesto: science, technology and socialist feminism in the late twentieth century". In: *Simians, cyborgs and women: the re-invention of nature*. Nova York: Routledge, 1991, p. 149-81. [Tradução brasileira em: Tomaz Tadeu da Silva (Org.). *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 37-129].
- HUNTER, "Culture, bureaucracy and the history of popular education". In: D. Meredyth e D. Tyler (Org.). *Child and citizen: genealogies of schooling and subjectivity*. Queensland: Griffith University, Institute of Cultural Policy Studies: 1993.
- HUNTER, *Rethinking the school: subjectivity, bureaucracy, criticism*. St. Leonards: Allen and Unwin, 1994.
- JOYCE, P. *Democratic subjects: the self and the social in nineteenth century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- LASH, S. e FIREDMAN, J. (Org.). *Modernity and identity*. Oxford: Blackwell, 1992.
- MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*. Londres: Duckworth, 1981.
- MAFFESOLI, M. "The ethics of aesthetics". *Theory, Culture and Society*, 1991, 8, p. 7-20.
- MARKUS, T. A. *Buildings and power: freedom and control in the origin of modern building types*. Londres: Routledge, 1993.
- MAUSS, M. "Body techniques". In *Psychology and society: essays*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 95-123.
- MINSON, J. P. *Questions of conduct*. Londres: Macmillan, 1993.
- OESTREICH, G. *Neostoicism and the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- OSBORNE, T. "Bureaucracy as vocation: liberalism, ethics and administrative expertise in the nineteenth century". *Journal of Historical Sociology*, 1994, 7(3), p. 289-313.
- OSBORNE, T. "Constructionism, authority and the ethical life". In: I. Velody e R. Williams (Org.). *Social constructionism*. Londres: Sage, 1996.
- PASQUINO, P. "Criminology: the birth of a special knowledge". In G. Burchell, C. Gordon e P. Miller (org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Helm Hempstead: Harvester, 1991, p. 235-50.
- PATTON, P. "Foucault's subject of power". *Political Theory Newsletter*, 1994, 6(1), p. 60-71.
- PERROT, M. *A history of private life. v. 4: From the fires of revolution to the Great War*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1990.
- PROBYN, E. *Sexing the self: gendered positions in cultural studies*. Londres: Routledge, 1993.
- PROST, A. e VINCENT, G. (Org.). *A history of private life. V. 5: Riddles of identity in modern times*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1991.

- RANUM, O. "The refuges of intimacy. In: R. Chartier (Org.). *A history of private life. V. 3: passions of the Renaissance*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1989.
- RILEY, D. *Am I that name?* Londres: Macmillan, 1988.
- ROSE, N. *The psychological complex: psychology, politics and society in England, 1869-1939*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- ROSE, N. "Governing by numbers: figuring out democracy". *Accounting, Organizations and Society*, 1991, 16(7), p. 673-92.
- ROSE, N. "Engineering the human soul: analysing psychological expertise". *Science in Context*, 1992, 5(2), p. 351-69.
- SEDGWICK, E. "Epidemics of the will". In J. Crary e S. Kwinter (Org.). *Incorporations*. Nova York: Zone, 1993.
- SMITH, R. *Inhibition: history and meaning in the sciences of mind and brain*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- SPRAWSON, C. *Haunts of the black masseur: the swimmer as hero*. Londres: Jonathon Cape, 1992.
- TAYLOR, C. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- TULLY, J. "Governing conduct". In *Approach to Political Philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- VALVERDE, M. "Despotism and ethical liberal-governance". *Economy and Society*, 1996.
- VALVERDE, M. "The age of light, soap, and water". Toronto: McClelland and Stewart, 1991.
- VEYNE, P. (Org.). *A history of private life. v. 1: From pagan Rome to Byzantium*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- WEBER, M. *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- WEBER, M. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Londres: Allen and Unwin, 1976 [1905].

Nikolas Rose é professor de Sociologia do Golsmiths College, Universidade de Londres.

Tradução do capítulo 1, "How should one do the history of the self?", do livro de Nikolas Rose, *Inventing our selves: psychology, power, and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996: pp. 22-40. © Cambridge University Press. Publicado aqui com autorização da Cambridge University Press e do autor.

Tradução de Tomaz Tadeu da Silva.