

KLEBER PRADO FILHO

TRAJETÓRIAS PARA A LEITURA DE UMA HISTÓRIA CRÍTICA
DAS SUBJETIVIDADES NA PRODUÇÃO INTELECTUAL DE
MICHEL FOUCAULT

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor.

Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Filosofia,

Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu *OK*

SÃO PAULO

1998



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ATA DE DEFESA DE DOUTORADO

Aos 26 de junho de 1998, no(a) Sala de Defesas desta Faculdade, realizou-se a Defesa de Doutorado do(a) Sr(a). **Kleber Prado Filho** intitulada: "Trajetórias para a Leitura de uma História Crítica das Subjetividades na Produção Intelectual de Michel Foucault" apresentada para obtenção do Título de DOUTOR em Ciências: Sociologia. A Comissão Examinadora foi constituída pelos Profs. Drs. Luzia Margareth Rago, Eliane Robert de Moraes, Maria Helena Oliva Augusto, José Carlos Bruni e presidida pelo(a) Prof(a).Dr(a). Sérgio França Adorno de Abreu, Orientador(a) do(a) candidato(a). O(A) Sr(a). Presidente, após declarada aberta a sessão, deu a palavra aos examinadores, os quais passaram a argüir o(a) candidato(a). Terminadas as argüições, que se desenvolveram nos termos regimentais, a Comissão, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo-se obtido os seguintes resultados:

Prof(a).Dr(a). Luzia Margareth Rago	Aprovado
Prof(a).Dr(a). Eliane Robert de Moraes	Aprovado
Prof(a).Dr(a). Maria Helena Oliva Augusto	Aprovado
Prof(a).Dr(a). José Carlos Bruni	Aprovado
Prof(a).Dr(a). Sérgio França Adorno de Abreu	Aprovado

A Comissão Julgadora considerou o trabalho de alto nível intelectual e excelente contribuição aos estudos sobre o pensamento de Foucault.

À vista deste julgamento, o(a) Sr(a). **Kleber Prado Filho** foi considerado(a) APROVADO(A), fazendo jus ao Título de Doutor em Ciências: Sociologia.

Para constar eu, Regina Celi Sant'Ana, lavrei a presente Ata que vai assinada pelos Senhores Membros da Comissão Examinadora. São Paulo, aos 26 de junho de 1998.

Prof(a).Dr(a). Luzia Margareth Rago

Prof(a).Dr(a). Eliane Robert de Moraes

Prof(a).Dr(a). Maria Helena Oliva Augusto

Prof(a).Dr(a). José Carlos Bruni

Prof(a) Dr. (a). Sérgio França Adorno de Abreu
Orientador(a)

Título homologado pela
C.P.G. em 30/06/98

Regina Celi Sant'Ana
Presidente da C.P.G.

Dedico este trabalho à minha filha Patrícia,
cuja vida foi totalmente atravessada por ele e
que, na sua inocência, dele tanto participou.

AGRADECIMENTOS:

Este trabalho é resultado de muita perseverança e obstinação. Pode-se dizer, mesmo, que foi realizado “apesar de”: apesar daqueles que duvidaram da minha capacidade, que riram de mim, que me ridicularizaram e, também, daqueles que me abandonaram no meio do caminho. No entanto, resta, ainda, muito a agradecer:

. ao meu orientador, Prof. Sérgio Adorno, pelo cuidadoso acompanhamento ao longo destes seis anos e, particularmente, pela confiança nos momentos nos quais até eu mesmo duvidei;

. à minha mãe, Maria do Céu, pelo fundamental apoio na fase final;

. aos Grechi que ajudaram - o Juja; a Nilcéa; a Paola e a Giuli - pelo inestimável apoio nos feriados e finais de semana, que tantas páginas renderam;

. aos mais-que-amigos Luigi e Vera, pela hospitalidade naquele inverno parisiense, oferecendo sua casa e seu carinho, o que possibilitou a pesquisa bibliográfica no Centre Michel Foucault;

. aos amigos de todas as horas, para todas as questões, Jairo e Paula, que viabilizaram São Paulo, tornando nossa estada ali menos árdua e mais agradável;

- . aos vizinhos da Rua João Moura - Sr. Antônio; D. Áurea e Mara - “esta família Valente, que tanta força deu prá gente”;
- . ao amigo e colega Brígido, por aquele inesquecível natal em Noisiel e pela força no “Résumé”;
- . ao amigo, vizinho e colega Emil, pela força no “Abstract”;
- . à Profª Vera Bazzo, pela cuidadosa revisão final do texto;
- . à Profª Judite Revel, pela entrevista no Centre Michel Foucault e pela autorização para reproduzir, trazer ao Brasil e utilizar seu “Mémoire de Matrîse”;
- . a Isabelle Seruzier e Doume Viviani, funcionários do Centre Michel Foucault, pelo paciente apoio na pesquisa bibliográfica ali realizada;
- . à Magda, funcionária da Biblioteca da UFSC, pela ajuda com a bibliografia;
- . à Isabel e a Sônia, funcionárias da Secretaria do Curso de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH/USP, pelo apoio nas questões burocráticas ao longo de todos estes anos;
- . a todos amigos, colegas e interlocutores diversos, difíceis de serem aqui mencionados, que participaram e contribuíram para esta realização.

SUMÁRIO

RESUMO	vii
ABSTRACT	ix
RÉSUMÉ	xi

INTRODUÇÃO

. Apresentação do tema.....	001
. O problema.....	008
. O método.....	018
. Hipóteses e direções de trabalho.....	028

Iº CAPÍTULO DA HISTÓRIA CRÍTICA DAS SUBJETIVIDADES TRAJETÓRIAS DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO DE CONHECIMENTO E DO SUJEITO DO ENUNCIADO

. A problemática da finitude do homem em "Naissance de la clinique".....	031
. As problemáticas da finitude e da morte do homem em "Les mots et les choses".....	044
. Enunciação x sujeito do enunciado.....	057
. A problemática da relação autor x obra em "Qu'est-ce qu'un auteur".....	062
. A objetivação dos sujeitos nos jogos de verdade do discurso.....	069

IIº CAPÍTULO DA HISTÓRIA CRÍTICA DAS SUBJETIVIDADES TRAJETÓRIAS DA CONSTITUIÇÃO DOS INDIVÍDUOS

. A temática da exclusão social em "Histoire de la folie à l'âge classique".....	075
. A questão das disciplinas em "Surveiller et punir".....	083
. Vigilância x panoptismo em "Surveiller et punir".....	097
. A invenção da delinqüência em "Surveiller et punir".....	105
. O nascimento de um bio-poder no Ocidente analisado em "La volonté de savoir".....	114
. A formação de uma governamentalidade nas sociedades ocidentais.....	120
. Genealogia da sociedade x genealogia dos indivíduos.....	137

IIIº CAPÍTULO DA HISTÓRIA CRÍTICA DAS SUBJETIVIDADES TRAJETÓRIAS DA CONSTITUIÇÃO DOS SUJEITOS MORAIS

. Práticas-de-si e estética da existência.....	154
. A ética do cuidado-de-si.....	170
. A formação de uma tecnologia-de-si na passagem ao cristianismo.....	185
. A formação de uma tecnologia confessional sob o cristianismo.....	202
. Genealogia das relações éticas x ontologia dos sujeitos morais.....	227

CONCLUSÃO

. Por uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de M. Foucault...	247
---	-----

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA BÁSICA: (Livros de M. Foucault).....	264
BIBLIOGRAFIA BÁSICA: (Textos de M. Foucault).....	266
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR: (Textos de M. Foucault).....	267
BIBLIOGRAFIA DE APOIO: (Livros de autores diversos).....	275
BIBLIOGRAFIA DE APOIO: (Textos de M. Foucault).....	280
BIBLIOGRAFIA DE APOIO: (Números especiais de revistas dedicados a Foucault)...	282
BIBLIOGRAFIA DE APOIO: (Textos de autores diversos).....	283

RESUMO:

Este trabalho busca, através de uma pesquisa teórica, traçar as trajetórias de uma história das subjetividades nos textos de Michel Foucault. Partindo de uma declaração sua onde afirma ter estado ao longo dos últimos vinte anos tratando da problemática da subjetividade, buscamos recortar em seus escritos as análises referentes a este tema, reunindo-as conforme as várias metodologias e tratamentos por ele aplicados, considerando seus deslocamentos e desníveis, traçando, assim, uma história crítica e assistemática das subjetividades ocidentais, como ele mesmo caracteriza.

Trata-se, em verdade, de uma questão problematizada de maneira bastante diversificada em seus estudos. Nos escritos onde ele trata das relações subjetividade x discurso, emergem o sujeito de conhecimento e o sujeito do enunciado, como figuras derivadas dos jogos de produção do conhecimento. Nos estudos centrados nas relações corpo x poder, emerge a forma indivíduo e suas classificações - normal x anormal; infrator; delinqüente; a figura do "outro"; o corpo dócil e útil com a "alma" que lhe corresponde - como produções de práticas disciplinares e panópticas exercidas por dispositivos que compõem toda uma microfísica do poder distribuída pela rede social. Nas análises centradas nas relações éticas que os indivíduos estabelecem consigo mesmos, emerge o sujeito moral, figura produzida sob condições modernas, tendo por base uma

sexualidade socialmente construída a partir de uma vontade de saber sobre o sexo que se forma no Ocidente.

Todas estas formas de subjetividade, estes modos de vida e de ser, tratam de figuras regionais, assujeitadas, socialmente produzidas em práticas de saber-poder, jogos de objetivação x subjetivação, traçando uma crítica às modernas teorias relativas ao sujeito, que insistem em mostrá-lo em sua universalidade, como sujeito cognoscente, consciência autônoma, ou agente social livre e racional. A história crítica das subjetividades de Michel Foucault aponta para aquilo que ela denomina “ontologias históricas de nós mesmos”, colocadas como histórias do presente onde a crítica do que somos envolve, ao mesmo tempo, uma nova relação com os problemas do nosso tempo ao nível do saber e em termos de posturas práticas, éticas e políticas ligadas à sua solução.

ABSTRACT:

This work is a theoretical examination tracing a history of subjectivity in the writings of Michel Foucault. Starting with his statement about treating this issue for the last twenty years, we seek through his texts for the references on subjectivity using various methodologies and approaches of his own, discussing his dislocations and contrasting the levels in his texts, thus tracing a critical and no-systematic history of Western subjectivity as Foucault himself characterises it.

The above approach has been problematized frequently and diversely in Foucault's work. Where he deals with the relationship between subjectivity and discourse, the concepts *subject of knowledge* and *subject of enunciation* have emerged as figures derived from playing with the production of knowledge. In his texts focused on the relationship between body and power, the form of *individual* has been established through its classifications - normal and abnormal, transgressor, delinquent, a figure of *other*, the body docile and useful with a corresponding "soul" - as products of disciplinary and panoptical practices of the elements of a microphysics of power, distributed through the social network. The *moral subject* emerges through the analysis focused on ethical relationship which individuals establish with themselves. This figure is produced in the conditions of modernity, based on the sexuality as a social construct, initiated through the willingness to know about sex which exists in the West.

All these forms of subjectivity, these modes of life and being, deal with regional figures, produced in a social context through practising knowledge-power, playing with objectivization and subjectivization, thus tracing a critic of modern theories of subject

which insist on representing it from a universal point of view, as a knowing subject, autonomous conscience, or free and rational social agent. A critical history of subjectivity of Michel Foucault points to what he named "historical ontologies of ourselves", as contemporary histories which are at the same time critical of our own positions and seek a new relationship with the actual problems on the level of knowledge and ethical and political practice involved in their solution.

RÉSUMÉ:

Ce travail théorique cherche à repérer les traces d'une histoire des subjectivités d'après les textes de Michel Foucault. À partir de l'observation du propre auteur, celle où il avoue que pendant les derniers vingt ans il s'est occupé du problème de la subjectivité, nous avons situé dans ses écrits les analyses concernant ce problème, en les organisant selon les méthodologies et traitements employés, et en les considérant selon leurs différences, arrivant ainsi à une histoire critique et non-systématique des subjectivités occidentales, comme lui-même considère ce problème.

Dans ses écrits, la subjectivité est traitée à différentes manières par Michel Foucault. Les écrits où il analyse les rapports subjectivité x discours montre le sujet de connaissance et le sujet de l'énoncé en tant que figures résultantes du jeu de la production des connaissances. Quant aux écrits sur les relations entre le corps et le pouvoir nous avons la forme "individu" et ses classifications - normal x anormal; infracteur; délinquant; la figure d'autrui; le corps discipliné et utile avec "l'âme" qui lui correspond - comme produits de pratiques disciplinaires et panoptiques exercées à travers dispositifs appartenant une microphysique du pouvoir distribuée par le réseau social. Enfin, les écrits relatifs aux rapports éthiques que les individus établissent avec eux-mêmes présentent un sujet moral, figure produite sous conditions modernes, ayant une sexualité socialement construite à partir d'une volonté de savoir sur le sexe qui se forme à l'Occident.

Ces formes de subjectivité, ces formes de vie et d'être, sont des figures régionales, assujetties, socialement produites par les pratiques de savoir-pouvoir, par les

jeux d'objectivation x subjectivation. Elles sont des critiques aux modernes théories du sujet, qui insistent en le montrer en tant qu'universel, transcendantal, conscience autonome, ou comme agent social libre et rationnel. L'histoire critique des subjectivités de Michel Foucault met accent sur ce qu'il nome "ontologies historiques de nous-mêmes", c'est-à-dire des histoires du présent où la critique sur ce qui nous sommes entraîne, à la fois, une nouvelle relation avec les problèmes de notre temps, au niveau du savoir, en ce qui concerne les conduites pratiques, éthiques et politiques liées à sa solution.

INTRODUÇÃO:

Apresentação do tema:

O presente trabalho trata de um estudo teórico relativo à problemática da subjetividade na produção intelectual de Michel Foucault, tema central em seus escritos, como também à filosofia moderna, às ciências humanas e, ainda, à nossa própria reflexão com respeito a este tempo presente em que vivemos. Questão complexa, portanto, apresentando implicações de ordem prática e teórica: por um lado remete a modos históricos de vida, de relações com os outros e consigo mesmo; por outro, liga-se a toda uma discussão filosófico-epistemológica que gira em torno das relações subjetividade x verdade, buscando bases de validação para conhecimentos legítimos, preocupação que marca todo o pensamento moderno. Em sua crítica à antropologização que contamina nossos modos de pensar, ele nos chama a atenção: a modernidade é a idade do homem: um tempo histórico no qual todo conhecimento parte dele e todo saber refere-se a ele - equivale a dizer que a subjetividade é uma invenção moderna, uma emergência recente ao nível do saber que, no entanto, não se restringe aos seus domínios, entrando em movimento no corpo social, difundindo-se em práticas de poder. Reside, neste ponto, uma complexidade adicional do pensamento foucauldiano: saber e poder dizem respeito a procedimentos que se alimentam reciprocamente, dissolvendo as fronteiras entre teoria e prática. Assim, o discurso é exercício de poder, circulando em práticas sociais segundo economias políticas de verdades, ou regimes históricos de produção de verdades, produzindo efeitos ao nível das subjetividades.

Seus estudos arqueológicos mostram-nos que se forma sob a modernidade um elenco de pensamentos centrados nesta temática da subjetividade, em estreita correlação com uma analítica da verdade. Tais modos de pensar mápeam as condições de possibilidade para a produção de

conhecimentos válidos e confiáveis, reconhecendo a primazia do sujeito na análise das relações de conhecimento dos objetos, apoiando-se, assim, na figura do sujeito cognoscente - livre, autônomo e consciente de si mesmo - como fundamento para todo o saber que se possa produzir sobre as coisas e sobre o próprio homem. Esta formulação atravessa, segundo ele, toda a filosofia pós-kantiana - ressaltados seus relevos, divergências e controvérsias - contornando a episteme moderna em sua dispersão. Desta forma, o pensamento moderno em geral pode ser (des)qualificado como uma extensa e monótona polêmica, circulando tautologicamente em torno da figura auto-referente do sujeito. Seus estudos mostram-nos que sofrem tal contaminação não apenas o pensamento filosófico, mas ainda as ciências humanas e, também, a economia, a biologia, as ciências da linguagem, as ciências médicas, entre outras. No entanto, deve-se notar que as críticas arqueológicas voltam-se particularmente às histórias tradicionais, considerando que estas nada mais contam senão os heroísmos do homem, suas conquistas, a saga das descobertas de indivíduos geniais e iluminam, em última instância, a lenta continuidade da formação de uma consciência coletiva, humana e racional ao longo do tempo.

Rompendo com o predomínio cultural da cosmologia e da metafísica cristãs, os modos modernos de pensar inventam a liberdade e a autonomia da consciência; inventam, aliás, a própria consciência e a humanidade do homem. O conhecimento moderno é conhecimento humano à medida que é construído pelo homem e refere-se a ele mesmo - "humano, demasiado humano", diria Nietzsche. Depois, Foucault virá a denunciar em "Les mots et les choses" os jogos dos duplos envolvendo a figura do sujeito e a contaminação antropomórfica, ou a antropologização a que se encontra exposta a reflexão moderna em geral. E se seu trabalho inscreve-se na esteira da desconstrução nietzscheana e heideggeriana, pode-se afirmar que é centralmente à questão da subjetividade, tal como tradicionalmente trabalhada pelo pensamento moderno, que se volta sua crítica. É nesta "démarche" que ele se lança contra todas as descrições históricas tradicionalmente reconhecidas, centradas em análises da formação contínua e progressiva de uma racionalidade, de uma mentalidade, de uma "weltanschauung", de um espírito de época, de uma consciência coletiva, e mesmo, de uma

ideologia. Afasta-se, ainda, de todas as análises de tipo linguístico e de todas as hermenêuticas interpretativas de um significado ou sentido - manifesto ou oculto - supostamente atribuído à atividade de um sujeito.

Pode-se afirmar que a crítica arqueológica à problemática da subjetividade passa centralmente pela desmontagem da figura do sujeito cognoscente. O conhecido episódio relativo à "morte do sujeito", que marca seus escritos arqueológicos e causa impacto no debate intelectual entre o final dos anos 60 e meados dos 70, é uma demonstração do poder de sua crítica aos modos de pensar fundados na soberania de um sujeito ou de uma consciência. Aponta ele, em contra-partida, para a constituição de um sujeito de conhecimento nos jogos de verdade da produção dos saberes, focalizando a objetivação dos sujeitos pelos discursos com estatuto de verdade, ou, sua sujeição aos jogos do discurso.

Verifica-se, logo de saída, que Foucault se insere no debate contemporâneo referente ao tema a partir de uma perspectiva muito singular: faz do problema um dos eixos em torno dos quais desenvolve suas reflexões - o embricamento verdade x poder x subjetividade - tratando-se esta, portanto, de questão persistente e recorrente em seus trabalhos. No entanto, ao correlacionar entre si questões tão centrais à modernidade, coloca em movimento estes elementos centrais também ao seu trabalho, deslocando e alternando o centro de gravidade e a perspectiva de suas reflexões entre eles. Desta forma, no início dos anos 70, inverte-se o jogo de luz entre os elementos verdade x poder - o poder passa a ser o foco - a subjetividade permanece e será sempre em suas reflexões, da ordem dos efeitos: uma resultante dos jogos saber x poder. Ilumina-se, assim, todo um novo campo de estudos apresentando novos problemas, demandando novos olhares e outras ferramentas. Se a arqueologia ocupa-se dos procedimentos de produção dos saberes, a genealogia refere-se a uma microfísica dos poderes, colocando em questão o exercício produtivo do poder. Equivale a dizer que se passa em seus trabalhos, predominantemente, de uma análise das práticas discursivas a uma análise de práticas não-discursivas de poder.

Vale lembrar, então, que a problematização arqueológica do tema da subjetividade não é única nem definitiva em termos das suas posições

relativamente à questão, e pode-se notar que, à medida que se deslocam em seus trabalhos os objetos e seus métodos de análise, deslocam-se, também, suas posições em relação ao tema. O que entra em cena, agora, são as relações corpo x poder, e o que está em jogo é uma genealogia dos indivíduos posta em correlação com uma genealogia das sociedades modernas. Seu tratamento crítico da problemática da subjetividade liga-se a uma crítica social: à denúncia das maquinarias políticas - os dispositivos - colocando em destaque os processos de sujeição produtiva, centrados em procedimentos não-repressivos de poder. A subjetividade assujeitada - alma - encontra seu correlato: o corpo, ao mesmo tempo dócil e produtivo. "Surveiller et punir" mostra, em sua análise do desenvolvimento histórico das disciplinas, os efeitos de uma deformação calculada - positiva - e a formação de uma anátomo-política dos corpos durante o século XVII até meados do XVIII. Trata da objetivação dos corpos por mecanismos finos de poder. Mostra, ainda, focando a difusão das práticas de vigilância pelo corpo social, a instalação de um amplo panoptismo, no limiar da nossa modernidade, capaz de produzir efeitos políticos "interiorizantes" e subjetivantes de larga escala. "La Volonté de savoir" introduz a questão do poder sobre a vida - o biopoder - correlacionando à anátomo-política, que produz os corpos dos indivíduos, a possibilidade de controle e regulação dos corpos das populações - e também dos indivíduos - por dispositivos de sexualização. Esta problemática das populações liga-se em seus estudos genealógicos ao tema da governamentalidade, não tomada como governo da sociedade pelo Estado, mas como "condução das condutas" dos indivíduos - o governo dos outros, posto em relação com o governo sobre si mesmo.

E deparamo-nos, aqui, com novos deslocamentos em seus trabalhos, estes agora objetos de muita polêmica: tratam-se de deslocamentos dentro da própria genealogia, mudando os rumos da sua história da sexualidade - a passagem da sua genealogia do poder à genealogia da ética. Entre a publicação do primeiro volume de "Histoire de la sexualité", em 1976, e a aparição dos volumes II e III, em 1984, observam-se alterações bastante significativas em seus estudos relativamente à sua previsão inicial. Acontece um deslocamento ao nível dos períodos históricos pesquisados: habitualmente Foucault centrava suas

pesquisas naquele que ele mesmo denominara “período clássico” europeu - séculos XVII e XVIII - estendendo suas análises num extremo, até ao Renascimento, no outro, à modernidade, pontuando seu limiar no início do século XIX. Já o período estudado na ética remonta à antiguidade grega clássica, passando pela cultura greco-romana do limiar de nossa era, pelo longo período de domínio da cultura cristã, até a entrada na modernidade. Acontece, também, uma importante alteração de olhar: inverte-se a perspectiva de análise dos processos de constituição da subjetividade, do ângulo da objetivação dos sujeitos em práticas de poder, para o da sua subjetivação em relações éticas consigo mesmos. Desloca-se, portanto, o centro de gravidade do eixo central de suas análises predominantemente para o problema da subjetividade, sem que esta deixe de ser, no entanto, da ordem dos efeitos.

Trata-se, agora, de uma genealogia dos indivíduos ocidentais posta em correlação com uma genealogia das sociedades ocidentais, traçadas a partir da análise da formação de uma tecnologia e de uma hermenêutica de si no Ocidente. Tais práticas de si dizem respeito a relações consigo mesmo nas quais o indivíduo se reconhece como sujeito moral e transformam-se historicamente, modificando o panorama da sujeição ética. Na ética antiga da estética da existência a sexualidade tal como hoje conhecemos não constitui problema: esta é a cultura da prática dos “aphrodisia” e da estilização da conduta. No mundo greco-romano Foucault observa um aumento de austeridade e de cuidado em relação às práticas sexuais - firmam-se a monogamia, o casamento e a heterossexualidade como valores e padrões entre parceiros sexuais. O sexo e sua prática passam a ser associados a doenças e males diversos. O cristianismo virá, em seguida, a produzir modificações marcantes ao nível das experiências éticas: ao introduzir as práticas de confissão e de exame de consciência interioriza as relações consigo, impondo a obrigação de dizer-se a verdade a respeito de si mesmo; depois, coloca a obediência irrestrita como base de relação com o mestre e de acesso à verdade; e, ainda, introduz o ascetismo e a renúncia a si mesmo não apenas como valores, mas como condições de vida, ou, de acesso à (outra) vida. Seus estudos a respeito da problemática da ética mostram-nos que o cristianismo, ao elaborar os conceitos de “alma” e de

“consciência”, e também a noção de “carne”, estará, de forma não-linear, criando condições de possibilidade para a emergência das figuras da subjetividade e da sexualidade - e também dos jogos possibilitados por elas - que virão a constituir temas centrais à elaboração ética moderna. É que - observa ele - sob a modernidade, o reconhecimento dos indivíduos em relação a eles mesmos passa centralmente por processos de identificação sexual, ou, pela formação de uma identidade sexual, estando, deste modo, sujeitos a uma hermenêutica purificadora dos desejos, que se constitui em peça-chave para o acesso à verdade de si mesmo. Finalizando, faz-se importante destacar que, no contexto da genealogia da ética, as relações subjetividade x verdade são retomadas da perspectiva da subjetivação, focalizando não mais os jogos de verdade envolvidos nas relações com os discursos, mas nas relações consigo mesmo - governo de si mesmo pela verdade - o que implica o reconhecimento de si como sujeito moral.

Este é um rápido mapeamento do tema deste trabalho - a problemática da subjetividade na produção intelectual de Michel Foucault - mostrando a complexidade e a centralidade da questão em seus trabalhos, mas não apenas, mostrando também a importância do tema para a filosofia, para as ciências humanas e mesmo para os modos modernos de vida. Não cabe, portanto, dizer que o tema não encontra espaço em seus escritos e que ele nega toda e qualquer forma de pensamento relativo ao problema da subjetividade - ao contrário - a questão da subjetividade encontra-se no centro de suas reflexões, recebendo, no entanto, tratamento assistemático em seus trabalhos, sofrendo deslocamentos históricos, metodológicos e de perspectiva, apontando não para uma teoria nem para uma analítica, mas para as possibilidades de leitura de uma história crítica das subjetividades ocidentais a ser recolhida na sua extensa e variada produção.

Cumprido ressaltar, ainda, que o tratamento por ele dispensado à questão remete, imediatamente, a práticas: práticas discursivas, práticas de poder, práticas de si, modos de objetivação, modos de subjetivação, modos de sujeição.

Portanto, a crítica foucauldiana à problemática da subjetividade não se restringe a um campo meramente teórico de reflexão nem se reduz ao episódio da “morte do sujeito”, mas presta-se a aplicações práticas: possibilita o agenciamento de transgressões aos discursos, possibilita também a instrumentalização de formas de resistência aos jogos de poder e aponta para o exercício de práticas de liberdade. Por tudo isso, não se pode afirmar sem objeções que Foucault é nihilista e produz uma filosofia do desespero - seu pensamento de fato não constroi nem aponta direções porque é crítico e não pressupõe autonomia para agentes sociais, mas permite vislumbrar linhas de fuga como respostas à sujeição e ao assujeitamento.

Sua menção às “ontologias históricas de nós mesmos”, feita no texto “What is Enlightenment?”, publicado por Paul Rabinow em “The Foucault reader”, remete às possibilidades de uma história das subjetividades em seus escritos e retoma esta questão política de que um tema surge como problema à medida que coloca-se à reflexão, mas é também problema concreto que se coloca para um tempo, implicando um “ethos”, uma atitude, e uma busca de solução prática. Vale lembrar que, na introdução a “L’usage des plaisirs”, ele afirma traçar uma história política da verdade à medida que escreve a história das problematizações: da maneira como se formam os problemas para um tempo, ou da forma como uma questão se dá a ser pensada, mas também resolvida por indivíduos históricos concretos. E é quase desnecessário lembrar, ainda, que, dada à centralidade e à indissociabilidade das relações subjetividade x verdade em sua reflexão, sua história das subjetividades encontra-se intimamente relacionada a tal história política da verdade. Portanto, uma leitura buscando traçar tais ontologias históricas na produção intelectual de Foucault - que no fim das contas compõem a diversidade da sua histórica crítica das subjetividades - resgata o potencial de resistência política do seu trabalho, apontando para aquilo que ele mesmo qualifica como “histórias do presente”.

O problema:

As questões centrais que se colocam ao estudo são, então, as seguintes: é possível recolher entre os trabalhos de Michel Foucault os elementos para a leitura de uma história crítica das subjetividades? Implicaria tal história numa análise da subjetividade ou na montagem de uma teoria do sujeito? Qual a relação entre aquilo que ele denomina “ontologias históricas de nós mesmos” e tal história crítica das subjetividades?

E emergem algumas questões adjacentes: numa leitura ampla do tema, que lugar ocuparia em seus trabalhos o episódio referente à “morte do sujeito”? A análise dos modos de subjetivação levada a efeito na sua genealogia da ética implica um retorno à figura do sujeito montada pelo pensamento moderno, tão criticada em seus escritos anteriores? Haveria uma contradição entre o pensamento da morte do sujeito e sua ética? Qual a relação entre ontologia e ética na sua reflexão?

Surgem também algumas questões de ordem metodológica: dada a centralidade do tema em seus escritos e ainda a extensão, diversidade e o carácter assistemático de sua produção, como recolher os elementos necessários a este estudo? Que tipo de leitura deveria ser realizada, tendo em conta a presença da questão na quase totalidade de seus textos e, também, a necessidade de manter certa fidelidade à forma como se colocam seus trabalhos, sem traçar linearidades, sem produzir efeitos de homogeneidade e unidade, nem construir totalidades a partir do seu pensamento?

Num trabalho de "garimpagem" relativamente ao tema em seus escritos - inclusive quanto à adequação do termo "história da subjetividade" - recolhemos uma importante passagem do seu curso ministrado no Collège de France durante o ano letivo 1980-1981 - "Subjectivité et vérité" - onde aparece literalmente o termo:

A série de estudos que é possível visualizar a partir daqui poderia formar assim uma história do 'cuidado de si mesmo', entendida como experiência, e ainda também como técnica de elaboração e transformação desta experiência. Tal projeto encontra-se no cruzamento de dois temas tratados anteriormente: uma história da subjetividade e uma análise das formas de 'governamentalidade'. A história da subjetividade, empreendeu-se estudando as partilhas operadas na sociedade em nome da loucura, da doença, da delinquência, e seus efeitos sobre a constituição de um sujeito razoável e normal; empreendeu-se igualmente tentando assinalar os modos de objetivação do sujeito nos saberes relativamente à linguagem, ao trabalho e à vida. Quanto ao estudo da 'governamentalidade', ele atenderia a um duplo objetivo: fazer a crítica necessária das concepções correntes do 'poder' (mais ou menos confusamente pensado como um sistema unitário, organizado em torno de um centro que é ao mesmo tempo sua origem, e que é levado por sua dinâmica interna a se entender sempre); analisá-lo ao contrário como um domínio de relações estratégicas entre indivíduos e grupos - relações que tomam por objeto a conduta do outro ou dos outros, e que recorrem, segundo os casos, segundo os quadros institucionais onde se desenvolvem, segundo os grupos sociais, segundo as épocas, a procedimentos e técnicas diversas; os estudos já publicados sobre o internamento e as disciplinas, os cursos consagrados à razão de Estado e à 'arte de governar', o volume em preparação, com a colaboração de A. Farge, sobre as cartas régias [lettres de cachet] no século XVIII constituem elementos desta análise da 'governamentalidade'.

A história do 'cuidado' e das 'técnicas' de si, seria então uma maneira de fazer a história da subjetividade: não mais, todavia através das partilhas entre loucos e não-loucos, doentes e não-doentes, delinquentes e não-delinquentes, não mais, através da constituição de campos de objetividade científica dando

lugar ao sujeito que vive, fala e trabalha; mas através do estabelecimento e das transformações em nossa cultura das 'relações consigo mesmo', com sua armadura técnica e seus efeitos de saber. E poder-se-ia assim retomar sob outro aspecto a questão da 'governamentalidade': o governo de si por si em sua articulação com as relações a outrem (como se encontra na pedagogia, nos aconselhamentos de conduta, na direção espiritual, na prescrição de modelos de vida, etc.).¹

Como de hábito em seus cursos, Foucault está aqui apresentando resultados, talvez ainda parciais, de estudos não publicados, estabelecendo correlações entre aquilo que ele mesmo denomina uma "história do cuidado de si", uma "história da subjetividade" e uma "história da governamentalidade", temas em questão no seu trabalho neste momento de preparação dos volumes II e III da sua história da sexualidade. Seu projeto de uma história do cuidado de si é aqui citado como uma das maneiras de se escrever uma história da subjetividade, que talvez possa compor um capítulo desta.

¹ No original: "La série d'études qu'il est possible d'envisager à partir de là pourrait former ainsi une histoire du 'souci de soi-même', entendu comme expérience, et ainsi aussi comme technique élaborant et transformant cette expérience. Un tel projet est au croisement de deux thèmes traités précédemment: une histoire de la subjectivité et une analyse des formes de la 'gouvernementalité'. L'histoire de la subjectivité, on l'avait entreprise en étudiant les partages opérés dans la société au nom de la folie, de la maladie, de la délinquance, et leurs effets sur la constitution d'un sujet raisonnable et normal; on l'avait entreprise également en essayant de repérer les modes de objectivation du sujet dans des savoirs comme ceux concernant le langage, la travail et la vie. Quant à l'étude de la 'gouvernementalité', elle répondait à un double objectif: faire la critique nécessaire des conceptions courantes du 'pouvoir' (plus ou moins confusément pensé comme un système unitaire, organisé autour d'un centre qui en est en même temps la source, et qui est porté par sa dynamique interne à s'entendre toujours); l'analyser au contraire comme un domaine de relations stratégiques entre des individus ou des groupes - relations qui ont pour enjeu la conduite de l'autre ou des autres, et qui ont recours, selon les cas, selon les cadres institutionnels où elles se développent, selon les groupes sociaux, selon les époques, à des procédures et techniques diverses; les études déjà publiées sur l'enfermement et les disciplines, les cours consacrés à la raison d'Etat et à 'l'art du gouverner', le volume en préparation, avec la collaboration d'A. Farge, sur les lettres de cachet au XVIIIe siècle constituent des éléments dans cette analyse de la 'gouvernementalité'.

L'histoire du 'souci' et des 'techniques' de soi, serait donc une manière de faire l'histoire de la subjectivité: non plus, cependant à travers les partages entre fous et non fous, malades et non malades, délinquant et non délinquant, non plus à travers la constitution de champs d'objectivité scientifique donnant place au sujet vivant, parlant, travaillant; mais à travers la mise en place et les transformations dans notre culture des 'rapports à soi-même', avec leur armature technique et leurs affets de savoir. Et on pourrait ainsi reprendre sous un autre aspect la question de la 'gouvernementalité': le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui (comme on le trouve dans la pédagogie, les conseils de conduite, la direction spirituelle, la prescription des modèles de vie, etc.)" (Foucault, 1989(3), p.134/5).

O trecho que se segue retoma e refaz, agora de uma outra perspectiva e de forma mais elaborada, alguns aspectos apresentados na citação anterior. Trata-se de uma declaração de Foucault contida em um texto de sua autoria - "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" - publicado em 1984 por Dreyfus & Rabinow, que causou à época, e ainda hoje causa, muita polêmica quanto ao lugar ocupado pela problemática da subjetividade em seus estudos: *

Eu gostaria de dizer primeiro qual tem sido o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não tem sido analisar os fenômenos de poder, nem lançar as bases de tal análise. Procurei, sobretudo, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura. Tenho tratado, sob esta ótica, de três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos.

Primeiro, nos diferentes modos de investigação que buscam acesso ao estatuto de ciência; penso por exemplo, a objetivação do sujeito falante na gramática geral, na filologia e na linguística. Ou então, também neste primeiro modo, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na economia e na análise das riquezas. Ou ainda, para tomar um terceiro exemplo, a objetivação do mero fato de ser vivo sob as formas da história ou da biologia.

Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que denominarei 'práticas de separação' [ou de individualização]. O sujeito dividido seja no interior de si mesmo, seja dos outros. Esse processo faz dele um objeto. A partilha entre o louco e o homem são de espírito, o doente e o indivíduo de boa saúde, o criminoso e o 'bom moço', ilustra essa tendência.

Enfim, tenho procurado estudar - este é meu trabalho em curso - a maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito; orientei minhas pesquisas para a sexualidade, por exemplo - a maneira pela qual o homem aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma 'sexualidade'.

Não é portanto o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minhas pesquisas.²

² No original:

"Je voudrai dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir, ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets.

Aqui, logo de saída, Foucault liga seus estudos dos últimos vinte anos a esforços no sentido de produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação dos sujeitos em nossa cultura, tratando de três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. Esta afirmativa abre, por si só, possibilidades para a leitura de uma história das subjetividades em seus textos - mesmo que o termo não seja aqui empregado - deixando claro que tal história passa centralmente por uma análise de modos ou de jogos de objetivação x subjetivação dos sujeitos. Mas o restante do texto fornece-nos indicações mais precisas, ele aponta percursos. E o primeiro deles trata da colocação do homem como objeto para o saber, ou, da objetivação dos sujeitos de conhecimento por discursos com pretensão a um estatuto de verdade.⁷ O segundo trata da colocação dos sujeitos como objetos para os poderes, ou da sua objetivação em práticas de individualização e normalização social. O terceiro percurso, declarada e visivelmente não totalmente percorrido, refere-se à colocação dos sujeitos como objetos para si mesmos, abrindo-se para uma análise de relações éticas nas quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos morais.

Seguindo tais indicações, buscamos levantar na sua produção desde o início dos anos 60 até a sua morte, elementos para uma "composição" desta sua história da subjetividade e foi, então, que nos deparamos com a extensão, a diversidade e a complexidade do seu trabalho, uma vez que a temática encontra-

Il y a d'abord les différents modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science; je pense par exemple à l'objectivation du sujet parlant en grammaire général, en philologie et en linguistique. Ou bien, toujours dans ce premier mode, à l'objectivation du sujet productif, du sujet qui travaille, en économie et dans l'analyse des richesses. Ou encore, pour prendre un troisième exemple, à l'objectivation du seul fait d'être en vie en histoire naturelle ou en biologie.

Dans la seconde partie de mon travail, j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les 'pratiques divisantes'. Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le 'gentil garçon', illustre cette tendance.

Enfim, j'ai cherché à étudier - c'est là mon travail en cours - la manière dont un être humain se transforme en sujet; j'ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple - la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une 'sexualité'.

Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches. " (Dreyfus ; Rabinow, 1984, p.297/8).

se presente na quase totalidade das suas reflexões. Depois, ao pesquisarmos o material de leitura, percebemos que a problemática era trabalhada a partir de temas, de variações em torno destes temas que acabam desenhando trajetórias, e que deslocamentos metodológicos provocavam desvios bastante significativos em suas análises e descrições, havendo, ainda, desníveis resultantes das variações dos temas dentro de um mesmo tratamento metodológico. Seleccionamos, então, os textos reunindo-os por temas, conforme a metodologia empregada na sua produção, buscando compor trajetórias para uma história da subjetividade que respeitasse o relevo e a topografia de seus trabalhos.

Assim, percorremos as trajetórias da objetivação dos sujeitos de conhecimento - e do enunciado - em seus escritos arqueológicos, onde o tratamento da questão passa por desdobramentos assistemáticos da problemática referente às relações subjetividade x verdade (do discurso), mais apropriado: subjetividade x discurso. Percorremos as trajetórias da objetivação dos sujeitos em práticas de normalização e individualização nos seus estudos genealógicos, onde o tratamento da questão passa por desdobramentos - também assistemáticos - da problemática referente às relações corpo x poder. E percorremos as trajetórias da subjetivação dos sujeitos, no contexto de seus estudos genealógicos relativos às experiências éticas a que se encontram historicamente submetidos os indivíduos no Ocidente, que giram em torno da problemática referente às relações subjetividade x verdade (a respeito de si mesmo). Trata-se de um percurso "quase"³ coincidente com o trajeto da sua história da sexualidade, que apresenta dificuldades adicionais ao trabalho: primeiro, em função do já citado deslocamento metodológico e de tratamento histórico verificado em "Histoire de la sexualité"; e depois, em função do caráter inacabado deste seu último projeto, interrompido pela sua morte.

³ Quase coincide, considerando que sua história da sexualidade é composta por quatro volumes: o primeiro deles - "La volonté de savoir" - publicado em 1976, traça uma genealogia da sexualidade a partir da perspectiva do poder; os outros volumes - "L'Usage des plaisirs", "Le souci de soi", e também "Les aveux de la chair", último volume, concluído, porém não publicado - é que tratam de estudos relativos a modos de subjetivação, desenvolvidos sob uma perspectiva ética. Pode-se afirmar que as pesquisas referentes às relações éticas encontram-se no contexto de sua história da sexualidade, tendo em conta também, a maneira como Foucault problematiza a questão da sexualidade: como experiência histórica e como relação consigo mesmo.]

Procuramos, finalmente, correlacionar tais análises dos jogos de objetivação x subjetivação dos sujeitos, com a perspectiva que ele mesmo propõe para uma leitura de seus trabalhos, das ontologias históricas de nós mesmos. Tal olhar surge tardiamente em suas reflexões, ligado a preocupações relativas às questões do Iluminismo e da modernidade. Em verdade, estas preocupações atravessam toda a extensão do seu trabalho, porém, serão diretamente tratadas em um pequeno mas importante texto anteriormente citado: "What is Enlightenment?", causador de polêmica em relação a uma suposta "herança iluminista", onde Foucault comenta a resposta de Kant a uma pergunta colocada por um periódico Berlimense - Was ist Aufklärung? - em 1784. Estas ontologias do presente são caracterizadas neste texto da seguinte maneira:

A ontologia crítica de nós mesmos não deve ser considerada, certamente, como uma teoria, uma doutrina, nem ainda como um corpo permanente de conhecimento que está se acumulando; deve ser concebida como uma atitude, um ethos, uma vida filosófica na qual a crítica do que somos é a um e ao mesmo tempo a análise histórica dos limites que nos são impostos e um experimento com a possibilidade de ir além deles.⁴

Trata-se portanto, de ontologias críticas - diagnósticas - do nosso tempo presente, fundamentadas em análises históricas e desenvolvidas sob duas perspectivas: da busca de respostas para as questões correntes e da realização de um trabalho consigo mesmo. Colocam em jogo a noção de "atitude", entendida como modo de relação com a contemporaneidade: um modo de pensar e sentir, um modo de agir e de se comportar, que assinala uma relação de "pertencimento", ao mesmo tempo que se apresenta como tarefa. A modernidade inaugura as preocupações com a história como disciplina e método, e introduz este modo de relação com este tempo histórico que é o nosso, provocando uma

⁴ "The critical ontology of ourselves has to be considered not, certainly, as a theory, a doctrine, nor even as a permanent body of knowledge that is accumulating; it has to be conceived as an attitude, an ethos, a philosophical life in which critique what we are is at one and the same time the historical analysis of the limits that are imposed on us and an experiment with the possibility of going beyond them." (Rabinow, 1984, p.50)

revolução no pensamento ocidental ao redefinir o exercício de pensar, ligando a prática da filosofia à necessidade de constituição de um "ethos filosófico", uma "vida filosófica", comprometida com a crítica daquilo que falamos, pensamos e fazemos. Ferramenta fundamental à construção das ontologias históricas de nós mesmos, tal ethos filosófico funciona como "atitude-limite", como teste histórico-prático dos limites que podemos transpor.

Em seu "Memoire de maîtrise" intitulado: "La notion de sujet dans l'oeuvre de Michel Foucault: genèse et détours", Judith Revel trabalha esta relação entre a problemática do sujeito e as ontologias históricas em seus escritos. Recolhemos a este respeito uma passagem elucidativa:

A introdução de uma interrogação sobre o sujeito, no centro, e desde o início, na obra de Foucault, encontra, aqui, uma outra razão além daquelas que evocamos acima: não somente porque a questão do sujeito seria ontologicamente primeira, mas porque filosofar vem a ser hoje a tarefa necessária a quem busca responder à questão 'quem sou eu?', a única condição de sua reformulação moderna: quem sou eu; eu agora, que pertencço a este dispositivo cultural ao mesmo tempo privado e coletivo?'

Eis aqui aquilo que Foucault denominará o ponto de partida de uma 'ontologia histórica' de nós mesmos - histórica, porque refletindo e se refletindo através dela, não há sujeito senão na história. Pertencer à modernidade, no sentido que entende Foucault, não significa somente estar ligado por uma determinação objetiva, mas situar-se a si mesmo em relação a uma tal determinação, no quadro de uma relação à atualidade que seja ao mesmo tempo objetiva e subjetiva: não há mais sujeito dado em um tempo que seria o seu, nem há tempo imposto a um sujeito totalmente às claras, onde o tempo não entraria senão como puro contexto.

Pensar a modernidade é, então, precisamente pensar esta relação de constituição recíproca entre o sujeito e o movimento histórico no qual ele se situa, quer dizer finalmente a tomada em conta de uma atualidade que não se reduziria a uma simples teorização, mas seria um pensar ativo. Essa dupla dimensão, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, constitui o conceito de modernidade e possibilita compreender como a teoria da subjetividade é

vislumbrada, na obra de Foucault, sob duplo aspecto: o de uma crítica cujo objeto seria a atualidade (momento arqueológico), e o de uma ontologia de nós mesmos (momento genealógico) - duas vias cujo conteúdo tentamos apresentar acima.

Mas, porque as práticas subjetivas não se dissolvem numa rede de práticas objetivas e não são mais sub-entendidas por uma subjetividade pré-constituída e dada em si como puro sujeito intelectual ou transcendental, o termo 'ontologia, tal como empregado por Foucault, não deve jamais ser tomado como ressurgência de uma especulação metafísica.⁵

Na sua introdução ao texto "Tecnologías dei yo", compilado de uma série de seminários ministrados por Foucault no outono de 1982 em Vermont - citado na bibliografia - também Miguel Morey faz uma ligação entre suas ontologias históricas e uma possível história da subjetividade, distribuindo-as da forma que se segue:

⁵ No original:

"L'introduction d'une interrogation sur le sujet, au couer, et dès le commencement, dans l'oeuvre de Foucault, trouve ici une autre raison que celles que nous avons évoquées plus haut: pas seulement parce que la question du sujet était ontologiquement première, mais parce que philosopher devient aujourd'hui la tâche nécessaire de qui cherche à répondre à la question 'qui suis-je?', à la seule condition de sa reformulation moderne: 'qui sui-je; moi maintenant, qui appartiens à ce dispositif culturel à la fois privé et collectif?

Voilà ce que Foucault appellera le début d'une 'ontologie historique' de nous-mêmes - historique parce que, réfléchissant et se réfléchissant à travers elle, il n'y a de sujet que dans l'histoire. Appartenir à la modernité, au sens où l'entend Foucault, cela ne signifie pas seulement être lié par une détermination objective, mais se situer soi-même par rapport à une telle détermination, dans le cadre d'une relation à l'actualité qui soit à la fois objective et subjective: pas plus qu'il n'y a de sujet donné dans un temps qui serait le sien, il n'y a pas de temps imposé à un sujet tout constitué vis-à-vis duquel le temps ne pouverait que comme pur contexte.

Penser la modernité, c'est donc précisément penser ce rapport de constitution réciproque entre le sujet et le mouvement historique dans lequel celui-ci se situe, c'est à dire finalement la prise en compte d'une actualité qui ne se réduirait pas à du simple théorique, mais serait à penser comme active. Cette double dimension, à la fois objective et subjective, constitue le concept de modernité, et permet de comprendre comment la théorie de la subjectivité est envisagée, dans l'oeuvre de Foucault, sous un double aspect: celle d'une critique dont l'objet serait l'actualité (moment archéologique), et celle d'une ontologie de nous-mêmes (moment genealogue) - deux voies dont nous avons essayé de présenter le contenu plus haut.

Mais parce que les pratiques subjectives ne se dissolvent pas dans un réseau de pratiques objectives, et ne sont pas non plus sous-tendues par une subjectivité pré-constituée et donné en soi comme pur sujet intellectuel ou transcendantal, le terme 'ontologie' qu'emploie Foucault n'est jamais à prendre comme la résurgence d'une spéculation métaphysique." (Revel, 1988, p.28/9/0)

- Ontologia histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses).
- Ontologia histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (Histoire de la folie, Surveiller et punir).
- Ontologia histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (Histoire de la folie, Histoire de la sexualité). (Morey, 1990, p.25)

E acrescenta Morey que o objetivo das ontologias foucauldianas é a "criação de liberdade", citando o trecho final da primeira parte do texto anteriormente referido: "Deux essais sur le sujet et le pouvoir":

Sem dúvida, o objetivo principal, hoje em dia, não é descobrir, mas recusar o que somos. É necessário imaginar e construir o que poderíamos ser para nos desembaraçar dessa espécie de "duplo constrangimento" político que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno.

Poder-se-ia dizer, para concluir, que o problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se coloca para nós hoje não é tentar libertar o indivíduo do Estado e suas instituições, mas nos liberar a nós do Estado e do tipo de individualização que lhe é próprio. É necessário que promovamos novas formas de subjetividade recusando o tipo de individualidade que nos é imposto durante séculos.⁶

⁶ No original:

"Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser, ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de 'double contrainte' politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne.

On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas de essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles." (Dreyfus ; Rabinow, 1984, p.308)

O método:

Um estudo teórico implica um tratamento de textos e o emprego de uma metodologia apropriada requer o desenvolvimento de uma técnica de leitura adequada ao trabalho que se pretende realizar. Assim, um estudo referente a uma temática distribuída pela extensão dos trabalhos de Michel Foucault requer cuidados especiais devido às características da sua produção. Primeiro, o volume e a multiplicidade de seus trabalhos: são milhares de páginas sob a forma de livros, cursos, conferências, seminários, entrevistas, textos organizados e compilados por comentadores - a própria multiplicação dos comentários - e deve-se apontar ainda, a diversidade de objetos, perspectivas e campos de conhecimento envolvidos em suas reflexões. Depois, o caráter assistemático e fragmentário de sua produção: não existe preocupação com a constituição de "teorias" ou corpos compactos e sistemáticos de conhecimento em seus trabalhos - ao contrário - predomina um tratamento de temas analisados sob perspectivas diversas. E, finalmente, a complexidade: além dos complicadores acima, torna-se importante ressaltar que, dado o espectro amplo e radical da sua crítica e também a centralidade dos temas nela priorizados, sua reflexão insere-se no cerne do debate relativo a questões cruciais á contemporaneidade. Tudo isso, não apenas por uma questão de estilo, erudição ou excentricidade, mas como esforço calculado que provoca efeitos: a desconstrução dos modos de pensar habituais à modernidade e o exercício - de liberdade - de um "penser autrement", ou, em outras palavras, a recusa aos modos estabelecidos e a busca de formas diferentes de pensar - e solucionar - os problemas deste nosso tempo presente.

São, portanto, muitos os riscos de equívoco na leitura de seus escritos, dos mais graves: as investidas no sentido de compor uma "obra" e/ou um "sistema" foucauldiano, o olhar vicioso da continuidade, da identidade, do antropocentrismo e da linearidade causal, a apropriação e aplicação descontextualizada de parcelas do seu pensamento; aos mais banais: tomar suas

análises por uma "filosofia do desespero", tentar classificá-lo entre posições intelectuais que vão do "estruturalismo" ao "nihilismo", e/ou reportar-se a ele como um "teórico do poder" (aquele que desconsidera o Estado, a lei, a repressão, as estruturas, a sociedade, a economia), como irracionalista, ou ainda, como pós-moderno. E, mesmo quando adequadamente compreendido, seu pensamento é remetido, no mais das vezes, a conhecidos lugares-comuns: a uma sucessão cronológica de fases - Arqueológica, Genealógica, Ética; a uma sucessão e/ou superposição de métodos - Arqueologia do Saber, Genealogia do Poder, Genealogia da Ética, ou a arranjos entre estas categorizações, revelando esforços no sentido de organizar sua vasta produção.

A multiplicidade de suas análises, no entanto, resiste a toda sistematicidade que lhe é imposta: existem textos que não se encaixam nessas grandes classificações - ex. "Histoire de la folie a l'âge classique", e todos aqueles que se colocam nos "interstícios" de tais fases ou métodos: "L'ordre du discours", "A verdade e as formas jurídicas", "La governamentalità". Existem estudos que atravessam essas divisões - ex. "Histoire de la sexualité" e a problematização das relações com a verdade na Arqueologia e na Ética. Existem desníveis consideráveis entre os textos dentro de uma mesma "fase" ou no desenvolvimento de um "método" - ex. de "Naissance de la clinique" para "Les mots et les choses" na Arqueologia, de "Surveiller et punir" para "La volonté de savoir" na Genealogia. Existem textos que acabam revelando uma importância muito maior que a sua "estatura" em relação a outros de destaque no conjunto da produção intelectual do autor: "Las meninas", primeiro capítulo de "Les mots et les choses"; "Qu'est-ce qu'un auteur?"; "Nietzsche, la généalogie, l'histoire"; "La governamentalità"; "What is Enlightenment?"; a introdução a "L'usage des plaisirs"; "Deux essais sur le sujet et le pouvoir"; "Qu'est-ce la critique?", entre outros tantos artigos, cursos, palestras e entrevistas, difíceis de serem aqui citados. Enfim, deve-se considerar que há uma multiplicidade enorme de textos, das mais diversas naturezas, explorando muitos objetos, apontando para várias direções e, o que é mais importante, sempre envolvendo problematizações críticas e originais que não atendem a uma lógica linearizante, o que acaba inviabilizando os esforços organizativos em torno de seus trabalhos.

Como, então, abordar, entrar e trabalhar com seu pensamento, mantendo fidelidade em relação à sua forma e conteúdo? Como tratar esta “não-obra”?

Optamos por uma estratégia de leitura que respeitasse ao mesmo tempo a topografia e o caráter fragmentário e assistemático de sua produção - buscamos aplicar ao seu próprio trabalho o procedimento por ele mesmo recomendado na homenagem a Jean Hyppolite - “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” - onde afirma que o saber não é feito para compreender, mas para cortar. Então, buscamos entrar de forma transversal em seus trabalhos, recortando suas análises relativas à problemática da subjetividade, destacando-as de seus textos originais, e tratando-as como temas que compõem trajetórias dispersas do tratamento da questão em sua produção intelectual. Depois, tivemos o cuidado em agrupar estes recortes, conforme a metodologia empregada em seus respectivos estudos, compondo capítulos para a leitura de uma história - crítica e assistemática - das subjetividades a partir de tais elementos, que apresenta correlação com aquilo que ele aponta como ontologias históricas de nós mesmos, no texto - “What is Enlightenment?”.

Utilizamos tais estratégias como que autorizados por seu próprio discurso e seguindo suas próprias indicações: partimos da sua declaração no texto originalmente publicado por Dreyfus & Rabinow: - “Deux essais sur le sujet et le pouvoir” - onde Foucault afirma que o objeto principal de seus estudos durante os últimos vinte anos tem sido a problemática da subjetividade; apoiamo-nos no termo por ele empregado no curso “Subjectivité et vérité”, ministrado no Collège de France no ano 1980-1981 - história da subjetividade - constatando que ele a coloca como um projeto central que se cruza com outros projetos também centrais à sua produção intelectual; então, passamos aos cortes e recortes em seus próprios textos, remontando-os para uma leitura outra, no entanto, por ele mesmo autorizada. E neste último procedimento tivemos o especial cuidado - reafirmamos - em não reproduzir homogeneizações e efeitos de continuidade estranhos aos seus trabalhos.

Assim, em vez de tentar aparar ou nivelar seus relevos, melhor seria tomar sua produção exatamente por essa singularidade que lhe é própria: como multiplicidade de análises históricas envolvendo um entrecruzamento de projetos de pesquisa de naturezas diversas, atravessando vários campos de conhecimento, explorando múltiplos objetos e envolvendo diferentes perspectivas. Tomá-la, portanto, em seus movimentos. Estaria, assim, preservada a fidelidade à originalidade dessa produção como um todo - disperso - e a cada um dos seus fragmentos e desenvolvimentos particulares. Tomadas em sua dispersão, mostra-se toda a riqueza relativa à pluralidade de suas pesquisas que articulam projetos de trabalho que se cruzam em vários níveis, de forma bastante assimétrica e assistemática - desde estudos colocados sob uma ótica relativamente "verticalizada", delineando uma "unidade" visível e muitas vezes não tão visível, até projetos⁷ que literalmente atravessam tais unidades, iluminados pelas possibilidades "transversais" de leitura oferecidas em seus textos.

Equivale a dizer que existem projetos de certa forma, "majoritários", em seus estudos, que apresentam maior visibilidade: é o caso das suas "histórias" - "Histoire de la folie...", colocada nas fronteiras de uma arqueologia e uma genealogia da psiquiatria; "Naissance de la clinique", proposta como uma arqueologia do olhar médico; "Les mots et les choses", proposta como uma arqueologia das ciências humanas; "Surveiller et punir", proposta como história do nascimento das prisões e genealogia das ciências humanas; e "Histoire de la sexualité": uma genealogia do sujeito de desejo que vale como uma arqueologia da psicanálise. Podem ser citados, também, os projetos metodológicos - considerados os desníveis entre os textos - relativos à Arqueologia do Saber, à Genealogia do poder, e à Genealogia da Ética.

Afinando um pouco mais o olhar, tornam-se visíveis projetos que emergem paralelamente a esta leitura ainda verticalizada de suas histórias críticas: os relativos à formação dos saberes problematizados numa perspectiva contra-epistemológica, em contraposição às histórias das ciências e das disciplinas

⁷ O termo "projeto" pode ser empregado no contexto dos escritos de Michel Foucault, no sentido aplicado imediatamente acima - como projeto de trabalho, de estudo, ou de pesquisa - nem

científicas; o projeto de análise da formação de um biopoder, em contraposição a uma concepção jurídico-discursiva do poder; o projeto de análise da formação das sociedades ocidentais modernas, correlativo ao da produção do indivíduo; o projeto da história de uma vontade de saber sobre o sexo, correlativo de uma análise da constituição do sujeito de desejo, em contraposição á psicanálise; o projeto de uma história da constituição do homem ocidental como sujeito moral, correlativa de uma história da formação das práticas e do governo de si.

Da perspectiva de leituras transversais surgem projetos não tão visíveis, mas nem por isso menos importantes - aliás, talvez os mais centrais ao seu pensamento: aqueles relativos à formação dos olhares modernos, envolvendo a questão da visibilidade e o jogo luz x sombra, remetendo a um problema central em seus estudos: a questão da objetivação; o projeto de uma história política da verdade, articulada a uma história das veridicções, que constitui um eixo fundamental em suas pesquisas, transbordando os limites das fases e dos métodos; o projeto relativo à formação de uma tecnologia de governo - de uma história da governamentalidade - que se articula ao de uma história do cuidado e do governo de si, colocando-se em um ponto nodal de reversão das suas análises em termos de objetivação x subjetivação; o de uma história crítica da produção das subjetividades, envolvendo todo um jogo de objetivação x subjetivação dos sujeitos, projeto que atravessa praticamente a totalidade de seus textos; o das "ontologias históricas de nós mesmos", que pode ser colocado em correlação com o anterior; e, embricada em todos estes projetos, vislumbra-se a possibilidade de uma história das objetivações, posta em jogo com uma história das subjetivações.

Num recorte ainda mais fino e fragmentado, surgem histórias dentro das histórias: existe um projeto de análise do discurso em contraposição às abordagens linguísticas e hermenêuticas; existem projetos de análise da formação de algumas disciplinas científicas no limiar da modernidade: a medicina, a biologia, a economia política, as ciências da linguagem, a estatística, e ao longo do século XIX: as ciências humanas e todas as "ciências de radical psi"; existe uma história do desenvolvimento das práticas jurídicas e do discurso

sempre muito visível e delineado, muitas vezes incompleto ou apenas citado como possibilidade.

humanista, correlativas de uma análise da formação das tecnologias de punição e controle social; uma análise da formação de práticas disciplinares, correlativa de uma história do desenvolvimento das forças produtivas capitalistas; uma análise da formação de práticas de vigilância, correlativa de uma análise da formação do panoptismo; uma análise do desenvolvimento de práticas de observação articuladas ao desenvolvimento de técnicas de escrita; uma história da formação de práticas de exclusão, normalização e individualização dos sujeitos; uma analítica do poder, correlacionando uma análise da formação dos dispositivos de poder e uma analítica da sexualidade; uma análise da formação de um poder pastoral ligada a uma análise da formação das técnicas de polícia; uma análise do desenvolvimento de técnicas de governo, articulada a uma análise da emergência do fenômeno das populações; a história da formação de uma hermenêutica de si no mundo ocidental, correlativa de uma análise do desenvolvimento das técnicas de confissão e veridicção; uma análise do desenvolvimento das práticas de si na antiguidade grega, posta em relação com uma análise da formação do cuidado de si no mundo greco-romano e das práticas cristãs do governo das almas, de si e dos outros. E certamente existem outras tantas possibilidades não visualizadas.

Tal é a diversidade e complexidade "topológica" da produção intelectual de M. Foucault, resultado de suas estratégias metodológicas, das suas problematizações, dos jogos entre elementos postos em movimento por suas reflexões, nesses percursos da sua crítica contundente ao conhecimento moderno em particular, e á experiência⁸ da modernidade no geral. Seu pensamento presta-se, sem sombra de dúvida, a ser cortado, recortado, retalhado - e foi exatamente isto que procuramos fazer. Buscamos uma leitura que não fizesse "grandes armações" ou uma "amarração geral" para dar sentido

⁸ O termo "experiência" aqui empregado não diz respeito à experiência de um sujeito, mas, refere-se àquilo que Foucault caracteriza na introdução a "L'usage des plaisirs" como "experiência humana historicamente concreta" - portanto anônima - ligada numa cultura a campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. Note-se que estes três campos correlatos entre si têm correspondência com o eixo central das análises foucauldianas: verdade x poder x subjetividade - é, portanto, à experiência humana historicamente concreta que se refere a multiplicidade de seus trabalhos. Esta questão encontra-se melhor elaborada no prefácio,

a toda essa multiplicidade, mas ao contrário, que preservasse essa variedade de entradas possíveis no conjunto dos seus trabalhos. Tentamos preservar esta riqueza da sua produção, procurando fazer uma leitura que não se referisse a uma “obra”, despreocupada em compor um “sistema”, e que também não se limitasse a reproduzir estudos “verticalizados” centrados em uma ou algumas de suas “histórias”, de suas “fases”, ou procedimentos metodológicos.

Deste modo, procedemos uma seleção dos textos a serem pesquisados, buscando respeitar os cuidados anteriormente levantados quanto ao tratamento da multiplicidade e complexidade características da sua produção intelectual e conforme as diversas problematizações verificáveis em seus trabalhos.

Organizamos, inicialmente, o material a ser prioritariamente pesquisado em uma “Bibliografia básica”, composta por textos de Michel Foucault que irão servir de base para a montagem da sua história da subjetividade, e nos quais identificamos os temas que compõem os relevos do seu tratamento relativo à questão da subjetividade. Levantamos, a seguir, uma “Bibliografia complementar” composta também por textos do autor, que nos auxiliam no desenvolvimento dos temas anteriormente identificados e, algumas vezes, até polemizam com os textos básicos. Seleccionamos, ainda, uma “Bibliografia de apoio” composta por textos de comentadores, críticos, e trabalhos outros que nos permitem melhor compreender os escritos de Foucault, sua inserção no debate intelectual mais amplo, justamente por que dialogam com o seu trabalho, ou lhe servem de referência, como é o caso de Nietzsche, Heidegger e Canguilhem, entre outros.

Considerando os deslocamentos verificáveis na sua produção buscamos, também, agrupar os temas conforme os métodos empregados nos estudos relativos a eles. Assim, ao percorrer os textos arqueológicos - e os temas que neles emergem - recortamos aquilo que denominamos “trajetórias arqueológicas” do seu tratamento relativo à questão e que tomamos como um primeiro capítulo da sua história crítica das subjetividades. Da mesma forma, recortamos, nos trabalhos desenvolvidos sob sua genealogia do poder as “trajetórias

digamos, “preterido” e não-publicado, ao volume II de “Histoire de la sexualité”, posteriormente trazido a público por Paul Rabinow em “The Foucault reader” (op.cit.).

genealógicas” da produção das subjetividades, como um segundo capítulo desta história. Igualmente procedemos na leitura de suas análises relativas à formação das diversas experiências éticas no Ocidente, onde recortamos as “trajetórias⁹ da subjetivação moral”, colocadas como um terceiro capítulo da sua história crítica das subjetividades.

Então, os temas que se destacam nesta leitura transversal de seus escritos arqueológicos, traçando as trajetórias arqueológicas do seu tratamento da questão da subjetividade, são os seguintes: a temática da finitude, posta em correlação com o desenvolvimento do olhar médico, objeto das análises de “Naissance de la clinique”; novamente a temática da finitude, retomada em “Les mots et les choses”, posta agora em correlação com a emergência da biologia, da economia, das ciências da linguagem e da história, como disciplina e método; o conhecido episódio da “morte do homem”, particularmente trabalhado no capítulo IX de “Les mots et les choses”: O homem e seus duplos; a problemática da relação entre enunciação e sujeito do enunciado, trabalhada em “L’archéologie du Savoir”; e a problemática das relações autor x autoria, tratada em “Qu’est-ce q’un auteur?”. Os temas levantados são desenvolvidos da perspectiva da análise arqueológica dos discursos que problematiza as relações subjetividade x discurso, ou a constituição das subjetividades nos jogos de produção dos discursos verdadeiros, colocando em evidência a figura do sujeito de conhecimento e do sujeito do enunciado.

Do mesmo modo, os temas que se destacam na leitura dos textos selecionados na diversidade de seus estudos genealógicos e que desenham as trajetórias genealógicas da produção das subjetividades são: a temática da

⁹ Ressaltamos que o emprego do termo “trajetórias” - no plural - demonstra o cuidado em preservar o caráter assistemático do tratamento da problemática da subjetividade em seus trabalhos, pulverizado em temas que não implicam um encadeamento entre si e não compõem uma totalização do tipo “teoria”. E chamamos a atenção também - apesar de considerarmos quase desnecessário fazê-lo - que tal história das subjetividades é uma montagem a que se propõe este trabalho, ela não existe nos escritos de Foucault senão de forma assistemática, pulverizada e fragmentada, mesmo que situada no centro de suas reflexões. É justamente a estratégia transversal de leitura dos seus trabalhos aqui adotada que possibilita recolher seus elementos na dispersão dos temas, na diversidade de suas problematizações. Uma leitura voltada para aquilo que ele qualifica como “efeito” produzido ao nível das subjetividades, resultado do entrelaçamento de práticas discursivas com práticas não-discursivas de poder, que constitui o foco de suas análises.

exclusão, trabalhada em “Histoire de la folie a l’âge classique”; a problemática da disciplinarização dos corpos, trabalhada na parte III de “Surveiller et punir”; a questão da vigilância e da instalação de um amplo panoptismo social, também tratadas na parte III do mesmo livro; a invenção da delinquência na formação das práticas e do saber penal, tratada na parte IV, também deste mesmo livro; a questão do nascimento de um bio-poder no limiar da modernidade, analisada em “La volonté de savoir”; a problemática do governo das condutas, tratada no texto “La gouvernementalité”, extraído do seu curso no Collège de France em 1º de fevereiro de 1978; as relações entre a questão do governo e o poder pastoral trabalhadas na série de conferências também por ele proferidas em Vermont, entre 10 e 16 de outubro de 1979. Os temas aqui apontados são desenvolvidos da perspectiva da análise genealógica dos micro-poderes, das biopolíticas que problematizam as relações corpo x poder, governo dos indivíduos e das populações, e a indissociável produção de subjetividade nas práticas sociais, colocando em evidência a figura do indivíduo normalizado.

E encontramos dificuldades adicionais naquele que seria o terceiro capítulo desta história crítica das subjetividades relativas ao percurso das trajetórias de subjetivação dos sujeitos em relações éticas consigo mesmos, devido à extensão do período analisado e à interrupção da sua história da sexualidade por sua morte. Utilizamos os textos disponíveis de “Histoire de la sexualité” - volumes II e III - e procuramos, dentro do possível, cobrir as lacunas referentes à experiência ética cristã (conteúdo do quarto volume não-publicado de “Histoire de la sexualité”) com publicações referentes a cursos, seminários e conferências por ele ministradas fora da França entre o final dos anos 70 e início dos 80. Surgiram textos particularmente importantes deste levantamento bibliográfico, de difícil acesso e muitas vezes compilados por comentadores, produzidos na denominada “fase americana de seus trabalhos” - período próximo à sua morte - quando Foucault divulgou suas pesquisas em cursos e palestras nos Estados Unidos e Canadá. Os temas que pudemos recolher, então, entre os escritos de Foucault referentes à problemática da ética são: a temática das práticas-de-si, correlativas da ética da estética da existência, analisada em “L’usage des plaisirs”; o tema do cuidado-de-si, explorado em “Le souci de soi”; a

formação de uma tecnologia-de-si na passagem ao cristianismo, tratada na série de seminários por ele realizados em Vermont, Canadá, no outono de 1982, que veio a ser posteriormente publicada sob coordenação de Martin, Gutman & Hutton, com o título: "Technologies of the self"; a formação de uma tecnologia confessional sob o cristianismo, tratada na série de conferências por ele proferidas em Louvain, Bélgica, em 1981, sob o título: "Mal faire, dire vrai", publicadas em espanhol por Tomas Abraham - questão que já havia sido introduzida, de um outro ângulo, por "La volonté de savoir". O que se coloca em questão na exploração destas temáticas é a subjetivação ética dos sujeitos, problematizada da perspectiva de análise das relações subjetividade x verdade a respeito de si mesmo.

Finalmente, esclarecemos que no geral adotamos o seguinte procedimento quanto ao material bibliográfico empregado: apresentamos ao final de cada item, como "Referências bibliográficas", apenas os textos dos quais foram extraídas citações e, então, ao final do trabalho, apresentamos a bibliografia consultada em seu todo, seguindo as observações anteriormente anunciadas.

Quanto aos comentadores, considerando a enorme quantidade de material produzido sobre os escritos de Foucault, fizemos uma rigorosa seleção de textos e decidimos trabalhar diretamente, em termos de referências bibliográficas, apenas com alguns poucos que qualificamos como fundamentais à compreensão do seu tratamento relativo à problemática da subjetividade, o que não quer dizer que a pesquisa bibliográfica empreendida limite-se a eles. Destacamos entre outros: Gilles Deleuze; François Ewald; Paul Rabinow; Hubert Dreyfus; Didier Eribon; Miguel Morey; Tomas Abraham; John Rajchman; Judith Revel, todos citados na bibliografia.

Hipóteses e direções de trabalho:

Diante do exposto, entendemos ser perfeitamente possível recolher na produção intelectual de Michel Foucault elementos para traçar uma história da subjetividade a partir dos seus escritos, seguindo suas próprias indicações, sem descaracterizar seu pensamento.

Dado o caráter assistemático e crítico do seu trabalho, não se trata de uma teoria nem mesmo de uma analítica da subjetividade, mas de uma história crítica da subjetividade que não é linear - ao contrário - é marcada por deslocamentos e desníveis de tratamento da questão conforme diversas épocas, métodos e textos, apresentando-se em toda a extensão da sua produção.

Sem preocupação em formar um corpo sistemático de informações e conceitos, é possível, então, percorrer as trajetórias do tratamento do problema nas suas histórias arqueológicas e genealógicas a partir de temas que se formam em seus escritos.

Podemos organizar tal história crítica da subjetividade em três capítulos, segundo tais temas e, também, conforme os métodos de análise empregados, considerados seus deslocamentos e desníveis: um capítulo centrado na análise das relações subjetividade x discurso, um capítulo centrado no estudo das relações corpo x poder e um capítulo centrado na análise das relações subjetividade x verdade a respeito de si mesmo.

Podemos, também, correlacionar tal história da subjetividade com as três ontologias históricas que podem ser lidas em seu trabalho, segundo ele mesmo: uma ontologia histórica de nós mesmo em relações com a verdade que nos constituem como sujeitos de conhecimento; uma ontologia histórica de nós mesmos em relações de poder que nos constituem como sujeitos a partir de procedimentos de normalização e individualização; uma ontologia histórica de nós mesmos em relações éticas nas quais nos constituímos como sujeitos morais.

Entendemos, finalmente, que o traçado da sua história crítica da subjetividade resgata a potencialidade política de seus trabalhos, permitindo-nos perceber que o pensamento de Foucault não se encontra necessariamente colocado num dos extremos da polaridade que se pode estabelecer entre uma "filosofia do desespero" e um pensamento de liberdade. Não se trata de uma recusa a todas as formas de subjetividade, nem do seu oposto: a exaltação da soberania de um sujeito, ou da autonomia de um agente, mas, de traçar linhas estratégicas de fuga - um pensamento voltado para a criação de liberdade, preocupado com a formação de um "ethos filosófico" como condição de transformação na nossa contemporaneidade. Equivale a dizer que o episódio da morte do sujeito não é definitivo nas suas posições em relação ao tema, ele é uma página importante no tratamento da questão, mas deve ser considerado no contexto da sua crítica ao pensamento moderno, como suspeita radical lançada sobre a categoria filosófica do sujeito. Também, sua problematização ética não implica na retomada de uma metafísica da subjetividade em suas reflexões - a análise dos modos de subjetivação levada a efeito em sua genealogia da ética diz respeito a uma inversão de olhar em relação à análise dos modos de objetivação anteriormente privilegiados em seus estudos. Trata-se, portanto, de um procedimento metodológico atento às formas a partir das quais um sujeito coloca-se como objeto para si mesmo, que não privilegia suas qualidades de reflexão e autonomia, mas refere-se ao seu reconhecimento de si mesmo como sujeito moral; abre-se não para uma liberdade abstrata, de princípio, mas para práticas - específicas e concretas - de liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- FOUCAULT, M. Deux essais sur le sujet et le pouvoir. In: DREYFUS, H. ; RABINOW, P. **Michel. Foucault: Un parcours philosophique**. Paris: Gallimard, 1984. 366p. p.297-321.
- _____. What is Enlightenment?. In: RABINOW, P. **The Foucault reader**. New York: Pantheon Books, 1984. 390p. p.32-50.
- _____. Subjectivité et vérité. In: FOUCAULT, M. **Résumés des cours**. Paris: Julliard, 1989(3), 172p. p.133-142
- _____. Tecnologías del yo. In: MOREY, M. (Ed.). **Tecnologías del yo, y otros textos afines**. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1990. 150p. p.45-94.
- REVEL, J. **La notion de sujet dans l'oeuvre de M. Foucault**. Paris, 1988. Memoire de maîtrise. (philosophie). Université de Paris I. 103p.

Iº CAPÍTULO DA HISTÓRIA CRÍTICA DAS SUBJETIVIDADES

TRAJETÓRIAS DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO DE CONHECIMENTO E DO SUJEITO DO ENUNCIADO.

(Problematização das relações subjetividade x discurso)

- A problemática da finitude do homem em "Naissance de la clinique"

A questão da finitude humana encontra-se no centro da arqueologia do olhar médico levada a efeito em "Naissance de la clinique", ligada à emergência, na passagem à modernidade, de uma percepção e um olhar médico científicos, fundados em bases positivas, aquilo que Foucault denomina: "o solo firme do cadáver". Modificam-se, neste momento, as linhas de visibilidade da doença: o invisível torna-se visível - o mal e a morte vêm à luz nas investigações dos corpos sem vida. Modificam-se, correlativamente, as práticas e todo o campo do saber médico, ao mesmo tempo em que acontece uma reorganização epistemológica nos seus domínios: emerge a medicina anátomo-patológica como conhecimento científico. Emerge, também, a figura do homem, ligada às práticas de individualização das doenças, impregnada desta finitude enunciada e posta à luz pela medicina - figura do discurso, portanto, montada a partir dos jogos de verdade da produção de um conhecimento médico científico. A arqueologia do olhar médico mostra justamente este jogo de objetivação dos indivíduos pelo saber, colocando em movimento os temas do olhar, da finitude e da constituição dos sujeitos.

A problemática do olhar é, na realidade, central e recorrente em seus trabalhos e de forma mais geral, na filosofia francesa - será retomada de outra perspectiva em "Surveiller et punir", no desenvolvimento das temáticas da

vigilância e do panoptismo. Em "Naissance de la clinique" o tratamento é basicamente epistêmico: o olhar com poder de trazer à luz uma verdade, olhar que funda uma objetividade, instrumento de vigilância empírica. O estudo aponta, no entanto, que a formação deste "império do olhar" no campo da medicina não é resultado de um progressiva racionalização e especialização de procedimentos, nem da acumulação das experiências de agentes médicos notáveis, mas encontra suas condições de possibilidade em práticas ligadas a outras configurações gerais de saber, outros modos de conhecer e pensar, outros regimes de produção de verdades.

Na pesquisa dessas condições de possibilidade traça-se a arqueologia do olhar: o olhar "classificatório" da medicina das espécies do século XVIII, voltado para a busca das analogias, não se dirige para o doente, mas para o quadro das doenças, para os signos, para o jogo das representações, e o saber sobre a doença implica abstrair o doente. Não há, neste momento, coincidência entre o "corpo da doença" e o "corpo do doente" - estes só serão superpostos na experiência anátomo-patológica do século XIX, marcada pela soberania do olhar. Até então, os espaços do corpo e da doença podem se deslocar um em relação ao outro - os órgãos são os "suportes sólidos" da doença, mas não sua condição indispensável. Também o tempo do corpo encontra-se desvinculado do tempo da doença. Doença e corpo comunicam-se no elemento da qualidade e a percepção da doença no doente exige um olhar qualitativo no qual o indivíduo não tinha estatuto positivo - nas palavras do autor - "[...] é preciso toda uma hermenêutica do fato patológico a partir de uma experiência modulada e colorida;" (Foucault, 1987(1), p.13).

Em fins do século XVIII surge a medicina das epidemias, ligada à problemática da implantação de uma política de assistência e a interesses do Estado, tornando-se tarefa nacional, preocupada com estratégias de espacialização, vigilância e policiamento do espaço social. Seu objeto não é exatamente o "indivíduo", mas a vida - a individualidade, aqui, é da doença, esta sim, tem sua singularidade e individualidade histórica que demanda um olhar múltiplo lançado sobre um espaço aberto, com as dimensões de uma história,

uma geografia. Tem lugar uma coletivização, popularização e politização das práticas médicas, bem como certa medicalização da sociedade - o espaço médico passa a coincidir com o espaço social, penetrando-o e atravessando-o em sua totalidade. Não sendo suficiente esta "implantação dos médicos" no corpo social, pede-se aos indivíduos que estejam "medicamente alertas" - o olhar médico lança-se soberanamente sobre a experiência cotidiana, argumenta Foucault. "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, [...]" (Foucault, 1987(1), p.35).

Ligando-se às questões de Estado, a medicina ganha uma significação social positiva: passa à tarefa de instaurar na vida dos homens os benefícios "da saúde, da virtude e da felicidade." Deixa de ser um "corpus" de tratados, saberes e técnicas de cura, para constituir um conhecimento do homem saudável: ao mesmo tempo homem não-doente e homem modelo, introduzindo toda uma problemática da normalidade. A citação seguinte sintetiza esta questão:

É importante determinar como e de que maneira as diversas formas do saber médico se referem às noções positivas de 'saúde' e de 'normalidade'. De um modo geral, pode-se dizer que até o final do século XVIII a medicina referiu-se muito mais à saúde do que à normalidade; não se apoiava na análise de um funcionamento 'regular' do organismo para procurar onde se desviou, o que lhe causa distúrbio, como se pode restabelecê-lo; referia-se mais a qualidades de vigor, flexibilidade e fluidez que a doença faria perder e que se deveria restaurar. A prática médica podia, deste modo, conceder grande destaque ao regime, à dietética, em suma, a toda uma regra de vida e de alimentação que o indivíduo se impunha a si mesmo. Nesta relação privilegiada da medicina com a saúde se encontrava inscrita a possibilidade de ser médico de si mesmo. A medicina do século XIX regula-se mais, em compensação, pela normalidade do que pela saúde; é em relação a um tipo de funcionamento ou de estrutura orgânica que ela forma seus conceitos e prescreve suas intervenções; e o conhecimento fisiológico, outrora saber marginal para o médico, e puramente teórico, vai se

instalar (Claude Bernard é testemunha) no âmago de toda reflexão médica. (Foucault, 1987(1), p. 39/40).

A experiência clínica surge (na França) na virada do século XVIII para o XIX, estretamente vinculada a um papel pedagógico: a prática do exame do paciente no leito hospitalar seguida da prática do ensino no anfiteatro, onde serão indicadas as causas e o prognóstico da doença. Surge, ainda, associada a uma reorganização do domínio hospitalar - estes encontram agora sua "personalidade civil", são municipalizados e esta comunalização dos hospitais libera o Estado do dever da assistência. A clínica introduz no campo da medicina um projeto de ordenação dos seus saberes e das suas práticas centrado no exercício do olhar e, com isto, abre as possibilidades para uma soberania do olhar que irá se efetivar na experiência anátomo-patológica. Esta não é a primeira tentativa no sentido de ordenar uma ciência pelo exercício do olhar: desde a segunda metade do século, a história natural já se propusera classificar os seres naturais a partir de suas características visíveis. No entanto, o olhar clínico, além de ver, isolar traços, reconhecer identidades e diferenças entre eles, classificando-os, é também o de um médico justificado por uma instituição, que tem poder de decisão e intervenção. Um olhar capaz de captar as nuances, as variações, as mínimas anomalias e desvios, que não se satisfaz em constatar as evidências, mas é um olhar que calcula. A formação do método clínico liga-se à emergência do olhar médico no campo dos signos e sintomas, pressupondo a intervenção de uma consciência que transforma o sintoma em signo, e que "o ser da doença é inteiramente enunciável em sua verdade". Para tanto, é necessário que ao olhar se associe o elemento da linguagem, constituindo um domínio onde o "ser visto" e "ser falado" delimitam os limites do enunciável pelo discurso. Um novo campo torna-se visível pela introdução de estruturas gramaticais e probabilísticas no domínio do patológico por parte da prática clínica.

A experiência clínica reconhece na observação numerosos atributos que são de natureza bastante diversa daquela que lhe conferia até então a tradição médica. O olhar clínico reúne qualidades de um "olhar puro", fiel ao imediato e anterior a qualquer intervenção, com as de um olhar equipado com toda uma

armadura lógica de interpretação. Um olhar que observa sem intervir - mudo, sem gesto - ao qual nada escapa, e cujo correlato é o imediatamente visível, armado de um silêncio que permite escutar, capaz de "ouvir uma linguagem" ao mesmo tempo que "percebe um espetáculo".

Segundo Foucault, a observação clínica supõe a organização de dois domínios interligados: o hospitalar e o pedagógico. No domínio hospitalar o fato patológico surge em sua singularidade de acontecimento e na série à qual se encontra ligado; no entanto, o jogo indefinido das modificações e repetições posto em movimento na clínica hospitalar possibilita a acumulação de um corpo de conhecimentos no qual a verdade, exposta de forma repetitiva "se dá a conhecer, dando-se a reconhecer", formulando sua ordem e configurando um domínio pedagógico. Não há fronteiras entre clínica enquanto ciência e enquanto pedagogia - a "gênese da manifestação da verdade" é ao mesmo tempo, "gênese do conhecimento da verdade". O grupo formado pelo professor e seus alunos compõe uma estrutura coletiva do sujeito cognoscente na experiência médica, não mais dividida entre aquele que sabe e aquele que ignora, na qual o enunciado é o mesmo e a doença fala a mesma linguagem a todos eles. A clínica situa-se no encontro de dois conjuntos: desta estrutura coletiva do sujeito e do caráter de "coleção" do campo hospitalar, instrumentalizada por um olhar que não se limita a ver, mas escuta, fala, e é, ainda, mestre da verdade.

Transposto o limiar da modernidade, abrem-se novas possibilidades para a experiência médica: suspendem-se todas as regras, ocorre uma reorganização de todo o domínio dos saberes médicos que envolve profunda reestruturação epistemológica - é a idade de Bichat, argumenta Foucault. O olhar não mais sobrevoa um campo, mas atinge um ponto que é um ponto central. Escapa ao domínio do verbal - vira golpe-de-vista - vai direto ao ponto. Munida deste instrumento e inteiramente ordenada pela anatomia patológica, a medicina clínica prepara-se para explorar o espaço tangível do corpo, massa opaca que guarda tantos segredos. Considera ele que a clínica e a anatomia não pertencem à mesma ordem: uma se desdobra no tempo e atende ao princípio da história, a outra se desdobra no espaço, atendendo ao princípio da geografia. Não são estágios do desenvolvimento de uma tecnologia médica, e o conflito entre estes

dois domínios não se reduz à questão da luta de um saber jovem contra velhas crenças - trata-se, em verdade, de duas figuras do saber muito diferentes entre si. A coerência do método e das práticas anátomo-clínicas é resultado, de fato, de uma montagem, uma colagem, envolvendo um jogo de encaixes e justaposições entre elementos de naturezas diversas.

A anatomia patológica dirige seu olhar para o corpo do cadáver, buscando traçar um esboço retrospectivo da doença, introduzindo no campo do saber médico as práticas de dissecação do corpo humano sem vida. A emergência destes procedimentos de abertura de cadáveres, tão decisiva na história da medicina, não se deve a uma liberação epistemológica desta prática em relação a tabus de ordem moral e/ou religiosa, mas é resultado de uma radical transformação na configuração geral dos saberes, verificável no limiar de nossa modernidade, que abre novas zonas de visibilidade ao olhar médico, iluminando novos conceitos, novos objetos e novos métodos, criando as condições de possibilidade para tal exercício, bem como, integrando-o em rituais de validação epistêmica. O cadáver já está presente no campo médico - sem levantar contestações de ordem religiosa ou moral - desde os anos 1760, nos trabalhos de Morgagni, Bonet e Lieutaud, porém é Bichat, no início do século XIX, quem irá tirar a anatomia patológica da região de sombra em que ela se encontrava até então. Conforme Foucault, o método e o olhar de Bichat são ainda clínicos, mas a superfície sobre a qual estende-se este último é a das membranas, dos tecidos, das camadas tissulares, do espaço orgânico - e existe aí uma grande diferença em relação à clínica: a anatomia patológica abre-se para uma medicina dos órgãos.

O olhar clínico implicava um sujeito "exterior decifrador"; já, na experiência anátomo-clínica, o olho médico segue os rastros da doença, vê o mal "se expor e dispor" diante dele á medida em que este avança entre os volumes do corpo. A doença mostra-se em suas formas, deformações, acidentes, figuras e elementos que se encadeiam entre si, segundo uma geografia que pode ser traçada - não se trata mais de uma espécie patológica invadindo o corpo, mas, do próprio corpo ficando doente. Isto não deve ser tomado como simples redução da distância entre sujeito cognoscente e objeto de conhecimento. A transformação que

possibilita a emergência da medicina anátomo-clínica não se dá ao nível da superfície de contato entre sujeito e objeto, mas ao nível de uma disposição mais geral do saber, que define as posições recíprocas e o jogo entre aquele que deve conhecer e aquilo que é cognoscível. O acesso do olhar médico ao interior do corpo doente não decorre da quebra de um tabu, nem da acumulação de conhecimentos e procedimentos técnicos, mas de uma reformulação geral ao nível do saber, que é correlativa à emergência da modernidade.

No que diz respeito à problemática da morte, verifica-se que esta não constituía preocupação central na experiência clínica - no pensamento médico do século XVIII ela é, ao mesmo tempo, o mais absoluto e o mais relativo dos fatos. Absoluto, porque nela se encerram, juntas, a vida e a doença; relativo, porque após cessada a vida, torna-se impossível distinguir os traços da doença, das suas próprias marcas. A morte era o limite a partir do qual não existia mais vida nem doença, e cujas desorganizações eram da mesma natureza dos processos mórbidos. No entanto, ao introduzir a prática de dissecação de cadáveres no campo dos saberes médicos a anatomia patológica sente a necessidade de aprofundar-se em algo mais que esta superfície de órgãos, tecidos, coexistências e comunicações, que compõem a análise tissular: impõem-se as lacunas conceituais e epistêmicas relativas à questão da morte. Argumenta Foucault:

Técnica do cadáver, a anatomia patológica deve dar a esta noção um estatuto mais rigoroso, isto é, mais instrumental. Este domínio conceitual da morte, pôde, a princípio, ser realizado, a um nível muito elementar, pela organização das clínicas. A possibilidade de abrir imediatamente os corpos, diminuindo o mais possível o tempo de latência entre o falecimento e a autópsia, que permitiu fazer coincidir, ou quase, o último momento do tempo patológico e o primeiro do tempo cadavérico. Os efeitos da decomposição orgânica são, pouco a pouco, suprimidos, ao menos em sua forma mais manifesta e perturbadora; de tal modo que o instante do falecimento pode desempenhar o papel de um sinal sem espessura, que reencontra o tempo nosográfico, como o escalpelo, o espaço orgânico. A morte é apenas a linha vertical e absolutamente fina que

separa, mas permite aproximar, a série dos sintomas e das lesões. (Foucault, 1987(1), p.161).

Bichat termina por relativizar o conceito de morte, deslocando-a daquele limite intransponível no qual cessam a vida e a doença - "acontecimento indivisível" - e a repartindo na vida, na forma de pequenas "mortes a varejo", parciais e progressivas, que se estendem além da própria linha da morte. Segundo Foucault, ele fez mais que livrar a medicina do medo da morte: ele a integrou em um conjunto técnico-conceitual, produzindo um grande corte na medicina ocidental. Constituiu, assim, uma estrutura essencial da percepção e do pensamento médico - ela é agora: "[...] aquilo a que a vida se opõe e se expõe; aquilo em relação a que ela é viva oposição, portanto, vida; e em relação a que ela é analiticamente exposta, portanto verdadeira." (Foucault, 1987(1), p.166). Com ele, o conhecimento da vida dá-se na destruição da própria vida - seu extremo oposto - é à morte que a vida e a doença dizem sua verdade. Partindo de sua experiência como anátomo-patologista, Bichat apresenta a morte como única possibilidade de dar à vida uma verdade positiva, e com isto, fornece fundamentos positivos para uma ciência médica. Então, a vida, a doença e a morte passam a constituir uma trindade técnica e conceitual.

Vista da morte, a doença ganha um solo, um terreno demarcável e, a partir do cadáver, percebe-se, paradoxalmente, a doença viver - emerge a noção de vida patológica. É que a doença se articula com a vida, alimenta-se desta, e deixa rastros cronológicos da sua passagem pelo corpo, produzindo sua marca singular identificável ao olhar médico nas práticas de autópsia. A morte, de um significado de noite que dissolve todas evidências, abre-se agora para um domínio de clara visibilidade; e a doença assume aspecto de processo vivo - torna-se um "desvio interior da vida" - agindo como individualidade viva. Foi justamente a partir do momento que esta problemática da morte revestiu-se de todo um aparato técnico, conceitual, e se constituiu como referencial epistemológico, que a doença pode ser individualizada em sentido amplo: como patologia singular, com um quadro sintomático identificável, que se comporta de modo característico e é passível de um tratamento centrado em suas

particularidades, mas também como doença de um indivíduo, centralmente ligada à sua vida e à sua morte. Patologia característica, articulada à vida de um indivíduo, deixando marcas em seu corpo, que são identificáveis na sua morte - foi a introdução deste "terceiro termo" que viabilizou um antigo projeto do saber médico, relativo à definição das relações entre a doença e a vida. A medicina moderna, então, da perspectiva da morte, faz coincidirem os corpos da doença e do doente, dando assim um corpo individualizado às patologias, constituindo o corpo doente dos indivíduos, garantindo para si mesma um fundamento epistêmico firme. Nas palavras de Foucault:

Situada neste nível epistemológico, a vida se liga à morte como ao que a ameaça positivamente e pode destruir sua força viva. No século XVIII, a doença pertencia tanto à natureza como à contra-natureza, na medida em que tinha uma sequência ordenada, mas que era de sua essência comprometer a vida natural. A partir de Bichat, a doença vai desempenhar o mesmo papel misto, mas agora entre a vida e a morte. Entendamo-nos bem: conhecia-se, bem antes da anatomia patológica, o caminho que vai da saúde à doença e desta à morte. Mas esta relação que nunca tinha sido cientificamente pensada, nem estruturada em uma percepção médica, assume, no início do século XIX, uma figura que se pode analisar em dois níveis. O que já conhecemos: a morte como ponto de vista absoluto sobre a vida e abertura (em todos os sentidos da palavra, até no mais técnico) para sua verdade. Mas a morte é também aquilo contra que, em seu exercício cotidiano, a vida vem se chocar; nela, o ser vivo naturalmente se dissolve: e a doença perde seu velho estatuto de acidente para entrar na dimensão interior, constante e móvel da relação da vida com a morte. Não é porque caiu doente que o homem morre; é fundamentalmente porque pode morrer que o homem adocece. E, sob a relação cronológica vida-doença-morte, uma outra figura, anterior e mais profunda, é traçada, que liga vida e morte para libertar além disso os signos da doença. (Foucault, 1987(1), p.177).

Como ápice deste triângulo, a morte surge como condição deste olhar que recolhe o tempo dos acontecimentos patológicos e permite a articulação da doença em um discurso verdadeiro, mas ela liga-se ainda ao próprio ser da doença, como possibilidade interna à vida, no entanto, mais forte que esta.

O olhar médico assume agora uma estrutura plurissensorial: olhar que vê, que ouve e que toca.. Olhar aparelhado, que recusa todos os recursos e mediações técnicas, que domina por si só todo o campo do saber e exclui de seus domínios tudo aquilo que não se dá à visibilidade. Olhar voltado à diferenciação das qualidades individuais, que torna possível um discurso sobre o indivíduo, marcando uma mudança de tom na linguagem médica, agora mais qualitativa, assumindo nuances mais "concretas, individuais e moduladas". Segundo Foucault, a leitura diferencial dos casos é correlata do princípio da visibilidade, e o método anátomo-clínico introduz na estrutura da doença a possibilidade de uma modulação individual, onde toda doença é individual, não porque envolve a reação de um indivíduo a ela, mas, porque desenvolve-se na forma da individualidade - a fórmula: corpo individual da doença superposto ao corpo doente do indivíduo. A figura do invisível-visível, que organiza a percepção anátomo-clínica, funciona segundo um jogo de reversibilidade - refere-se ao visível que a individualidade viva da doença, os sintomas e a profundidade orgânica tornam invisíveis, antes da sua exposição ao olhar anatômico, e diz respeito também, ao invisível das modulações individuais, inacessível antes que a linguagem corrosiva da anatomia patológica as tornasse visível a todos. Argumenta ele, ainda, que a linguagem e a morte atuaram em toda a extensão desta experiência, oferecendo a uma percepção científica aquilo que permanecera como invisível-visível durante muito tempo - até o final do século XVIII - objeto de "proibição e iminente segredo: o saber sobre o indivíduo." Complementa:

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. Bergson vai estritamente em sentido oposto quando procura no tempo, e contra o espaço, em uma apreensão interior e muda, em uma louca cavalgada para a imortalidade, as condições pelas quais é possível pensar a individualidade viva. Bichat, um século antes, dava uma lição mais severa. A velha lei aristotélica, que proibia o discurso científico

sobre o indivíduo, desapareceu quando a morte encontrou na linguagem o lugar de seu conceito: o espaço ofereceu então ao olhar a forma diferenciada do indivíduo. (Foucault, 1987(1), p.195/6).

Destacamos a seguir, um trecho da "Conclusão" a "Naissance de la clinique" que coloca claramente as relações entre a formação do saber médico e o nascimento de um saber sobre o homem, onde o tema da finitude ocupa posição fundamental:

É, sem dúvida, decisivo para a nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido que passar por este momento da morte. É que o homem ocidental só pode se constituir a seus próprios olhos como objeto de ciência, só se colocou no interior de sua linguagem, e só se deu, nela e por ela, uma existência discursiva por referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo. E, de modo geral, a experiência da individualidade na cultura moderna está talvez ligada à da morte: dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano, uma relação obstinada com a morte prescreve ao universal sua face singular e dá à palavra de cada um o poder de ser indefinidamente ouvida; o indivíduo lhe deve um sentido que nele não se detém. A divisão que ela traça e a finitude, cuja marca ela impõe, ligam paradoxalmente a universalidade da linguagem à forma precária e insubstituível do indivíduo. O sensível, inesgotável à descrição, e que tantos séculos desejaram dissipar, encontra finalmente na morte a lei de seu discurso. Ela permite ver, em um espaço articulado pela linguagem, a profusão dos corpos e sua ordem simples.

* * *

Pode-se compreender, a partir daí, a importância da medicina para a constituição das ciências do homem: importância que não é apenas metodológica, na medida em que ela diz respeito ao ser do homem como objeto de saber positivo.

A possibilidade do indivíduo ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento implica que se inverta no saber o jogo da finitude. Para o pensamento clássico, esta não tinha outro conteúdo senão a negação do infinito, enquanto que o pensamento que se forma no final do século XVIII lhe dá os poderes do positivo: a estrutura antropológica que então aparece desempenha simultaneamente o papel crítico de limite e o papel fundador de origem. Foi esta mudança que serviu de conotação filosófica para a organização de uma medicina positiva; e, inversamente, esta medicina foi, ao nível empírico, um dos primeiros esclarecimentos da relação que liga o homem moderno a uma finitude originária. Daí o lugar determinante da medicina na arquitetura de conjunto das ciências humanas; mais do que qualquer outra, ela está próxima da disposição antropológica que as fundamenta. Daí também seu prestígio nas formas concretas de existência: a saúde substitui a salvação, dizia Guardia. É que a medicina oferece ao homem moderno a face obstinada e tranquilizante de sua finitude; nela, a morte é reafirmada, mas, ao mesmo tempo, conjurada; e se ela anuncia sem trégua ao homem o limite que ele traz em si, fala-lhe também deste mundo técnico, que é a forma armada, positiva e plena de sua finitude. Os gestos, as palavras, os olhares médicos tomaram, a partir deste momento, uma densidade filosófica comparável talvez à que tivera antes o pensamento matemático. A importância de Bichat, de Jackson e de Freud na cultura europeia não prova que eles eram tanto filósofos quanto médicos, mas que nesta cultura o pensamento médico implica de pleno direito o estatuto filosófico do homem. (Foucault, 1987(1), p.227/8).

O que a arqueologia do olhar médico nos mostra, então, são os movimentos de individualização das doenças ao longo do tempo, ressaltando que na passagem à modernidade, com superposição do corpo da doença ao corpo do doente, o saber médico passa a enunciar o próprio indivíduo na sua organicidade. Ela coloca em relação os modos de individualização, a temática da finitude e o problema da constituição dos sujeitos, remetendo a produção da subjetividade a um jogo de luz x sombra, visível x invisível, dizível x indizível, vida x morte. Ela nos mostra a objetivação dos sujeitos que acontece correlativamente à produção de um conhecimento médico científico na modernidade, sob o signo da finitude, como figura montada em práticas de saber.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS::

FOUCAULT, M. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro:
Forense Universitária, 1987(1), 241p.

**- As problemáticas da finitude e da da morte do sujeito
em "Les mots et les choses"**

Este tratamento da finitude como modo de ser fundamental do homem é analisado em "Les mots et les choses" correlativamente ao surgimento das positlvidades modernas: a biologia, a economia e as ciências da linguagem. Particularmente, no capítulo "O homem e seus duplos", encontra-se ligada à denúncia quanto à existência de um "quadrilátero antropológico" dominando e contaminando todo o conhecimento moderno pelo jogo da reduplicação dos duplos modos de ser do homem, posto como figura do/para os saberes com pretensão à constituição de um corpo de verdades e a um estatuto de ciência. Esta paisagem abre-se, em linhas bem gerais, para a polémica relativa à morte do sujeito, que marcará o debate intelectual europeu a partir da segunda metade dos anos sessenta até o final da década de setenta, levantando questões ainda ao longo dos anos oitenta e arremessando Foucault para fora do cenário intelectual francês. A constatação da finitude humana na ordem dos saberes empíricos implica no enunciado da historicidade do homem. E se este tem uma história - se não existe desde sempre e não está colocado para sempre - seu nascimento é, segundo o autor, recente: como acontecimento no domínio do saber marca a entrada na modernidade; também sua morte não está distante de nós, anunciando provavelmente, o fim deste nosso tempo presente. A este respeito, destacamos esta conhecida passagem do capítulo e do livro anteriormente citados:

No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da 'representação em quadro' -, esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a

espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperava na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido. Certamente poder-se-ia dizer que a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas eram, num certo sentido, maneiras de reconhecer o homem, mas é preciso discernir. Sem dúvida, as ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou de um gênero: a discussão sobre o problema das raças, no século XVIII, o testemunha. A gramática e a economia, por outro lado, utilizavam noções como as de necessidade, de desejo, ou de memória e de imaginação. Mas não havia consciência epistemológica do homem como tal. A epistémê clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem. E se se insistir ainda, se se objetar que nenhuma época, porém, concedeu tanto à natureza humana, deu-lhe estatuto mais estável, mais definitivo, melhor ofertado ao discurso - poder-se-á responder dizendo que o próprio conceito de natureza humana e a maneira como ele funcionava excluíam que houvesse uma ciência clássica do homem. (Foucault, 1987(2), p.324/5)

"Les mots et les choses" recoloca algumas noções que permeiam o texto de "Naissance de la clinique" e que serão posteriormente trabalhadas em "L'archéologie du savoir" - uma delas, já apontada, é a de "epistémê", como configuração geral dos saberes de uma época, ligada aos modos possíveis para se pensar dentro de um quadro histórico. Não se trata aqui de uma "visão de mundo", de um "estágio geral da razão", ou de um tipo de racionalidade exprimindo a soberania da consciência de um sujeito fundante; também não é uma forma de conhecimento ou o limite daquilo que se pode saber numa época, e sim, o movimento relativo à positividade das práticas discursivas, que torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências, delimitando as condições de possibilidade dos saberes de um tempo. Diz respeito ao conjunto de relações entre ciências, figuras epistemológicas, positivities e práticas discursivas, característico de um dado momento histórico. Outra é a noção de "a-priori histórico", como solo que funda as condições de possibilidade para um saber em uma determinada época. "Esse a-priori é aquilo que, numa dada época,

recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro." (Foucault, 1987(2), p.173). Em "L'archéologie du savoir", este encontra-se remetido à positividade dos saberes - que é aquilo que marca a unidade de um discurso no tempo, através das obras e dos textos - como condição para que haja enunciados. É ali definido como conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva, e sistema de dispersão temporal em constante transformação, que possibilita verificar que o discurso, mais que um sentido e uma verdade, possui uma história.

Conforme Foucault, a epistémê clássica é preenchida por uma ciência universal da ordem que opera pelo princípio da representação, tendendo a compor os conhecimentos na forma de um quadro. Possibilita um saber voltado à classificação geral dos seres, tendo em conta suas identidades e diferenças, segundo uma taxinomia geral, em se tratando de representações complexas, ou segundo uma máthesis, tratando-se de "naturezas simples". As positivities clássicas, descritas em "Les mots et les choses" são: a história natural, a análise das riquezas e a gramática geral, centradas na representação dos seres vivos, das trocas e do discurso.

A epistémê moderna é regida pelo princípio da organização, ou das relações internas entre elementos, cujo conjunto assegura uma função. Os princípios organizadores das empiricidades são agora a analogia e a sucessão - a identidade não mais se estabelece entre um ou mais elementos, mas refere-se à identidade da relação entre os elementos e as funções que lhes correspondem. As temáticas emergentes da vida, do trabalho e da linguagem vêm, então, substituir as dos seres vivos, das trocas e do discurso, como fundamentos empíricos das novas positivities - é que as positivities modernas enraízam-se na forma da empiricidade. No entanto, "vida", "trabalho" e "linguagem" não apresentam materialidade definida, são constructos com existência "quase-transcendental", funcionam, assim, como "transcendentais empíricos" e condições de possibilidade para a biologia, a economia e a filologia, respectivamente.

Enquanto a problemática do pensamento clássico girava em torno das ligações entre o nome e a ordem, ou consistia em estabelecer uma nomenclatura que funcionasse como uma taxinomia, o pensamento moderno coloca em questão a relação do sentido com a forma da verdade e a forma do ser, compondo um discurso que é, ao mesmo tempo, uma ontologia e uma semântica. Assiste-se no domínio do conhecimento à emergência simultânea de um tema transcendental e de campos empíricos fundados de maneira inteiramente nova - a positividade das novas ciências da vida, da economia e da linguagem encontra-se em correlação com a instauração de uma filosofia transcendental. A representação não mais exerce, neste contexto, o papel de operador básico - ela encontra-se agora referida a uma consciência - rompe-se a continuidade clássica entre o ser e o nome, interpondo-se entre eles uma consciência significante. A episteme moderna encontra-se deste modo centrada - mais que isto: fundada, sustentada - na figura do homem como duplo ser empírico-transcendental, colocado ao mesmo tempo como objeto e fundamento de todo conhecimento possível - é este o centro de toda a crítica foucauldiana à primazia concedida ao sujeito e ao tratamento relativo à problemática da subjetividade no pensamento moderno. Apresentamos, a seguir, um trecho provocativo a respeito desta questão:

Se efetivamente o homem é, no mundo, o lugar de uma reduplicação empírico-transcendental, se deve ser essa figura paradoxal onde os conteúdos empíricos do conhecimento liberam, mas a partir de si, as condições que os tornam possíveis, o homem não se pode dar na transparência imediata e soberana de um cogito; mas tampouco pode ele residir na inércia objetiva daquilo que, por direito, não acede e jamais acederá à consciência de si. O homem é um modo de ser tal que nele se funda esta dimensão sempre aberta, jamais delimitada de uma vez por todas, mas indefinidamente percorrida, que vai, de uma parte dele mesmo que ele não reflete num cogito, ao ato de pensamento pelo qual a capta; e que, inversamente, vai desta pura captação ao atravancamento empírico, à ascensão desordenada dos conteúdos, ao desvio das experiências que escapam a si mesmas, a todo o horizonte silencioso do que se dá na extensão movediça do não-pensamento. Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento - deste

desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa. (Foucault, 1987(2), p.338/9).

No cogito cartesiano - que é ainda clássico - o ser existe na extensão do pensamento; o cogito moderno não permite afirmar "eu sou" a partir do "eu penso", abrindo-se para uma série de interrogações referentes ao ser, deixando sempre um resíduo e uma sombra daquilo que é "impensável". Encontra-se ele tão distante de Descartes quanto nossa reflexão transcendental distancia-se da análise kantiana - quádruplo deslocamento da filosofia moderna em relação à problemática kantiana, conforme Foucault, pois não se trata mais da verdade e sim do ser, não mais da natureza e sim do homem, não mais da possibilidade de um conhecimento e sim de um desconhecimento primeiro, não mais "do caráter não-fundado das teorias filosóficas face às ciências" e sim, da retomada desse domínio de experiências não-fundadas onde o homem não se reconhece, numa "consciência filosófica clara". Continuando, em suas palavras:

O homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos. O homem não pôde desenhar-se como uma configuração na epistémê, sem que o pensamento simultaneamente descobrisse, ao mesmo tempo em si e fora de si, nas suas margens mas igualmente entrecruzados com sua própria trama, uma parte da noite, uma espessura aparentemente inerte em que ele está embricado, um impensado que ele contém de ponta a ponta, mas onde do mesmo modo se acha preso. O impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo. Esse terreno obscuro, que facilmente se interpreta como uma região abissal na natureza do homem, ou como uma fortaleza singularmente trancafiada de sua história, lhe está ligado de outro modo; é-lhe, ao mesmo tempo, exterior e indispensável: um pouco a sombra projetada do homem surgindo no saber; um pouco a mancha negra a partir da qual é possível conhecê-lo. Em todo caso, o impensado serviu ao

homem de acompanhamento surdo e ininterrupto desde o século XIX. (Foucault, 1987(2), p.342/3).

Pode-se ler aqui, evidentemente, uma crítica às temáticas da alienação em Marx e do inconsciente na psicanálise de Freud.

A emergência da história como disciplina e como modo de ser da empiricidade, no início do XIX, é um acontecimento imediatamente ligado à constatação da finitude humana - porque o homem é finito ele tem uma história. Mas, ele só tem acesso a uma história e à sua própria verdade, à medida que vive, fala e trabalha, não se trata portanto, de "uma história humana" - das glórias da espécie, da trajetória das vitórias do homem - e sim, da verificação de que sua história encontra-se embricada em cronologias que lhe são estranhas; que ele é arrastado por histórias que não lhe são homogêneas, pela cronologia dos objetos que ele mesmo cria, pela história de uma linguagem que nele fala, pela sombra da morte que nele vive. O pensamento emergente no limiar da modernidade - que ainda é o nosso - enuncia a historicidade da natureza e dos objetos, apontando para a finitude do homem. Quebra-se a relação do saber com aquilo que é eterno, com o tema da criação - a História substitui a Ordem; as sucessões temporais se superpõem às continuidades espaciais - restando-nos um tempo totalmente "natural", que nos impõe uma historicidade enredada na historicidade das coisas. Na formação das empiricidades modernas, que assumem uma configuração histórica, o que se revela, então, é a finitude humana ligada à historicidade da natureza e dos objetos. Este homem finito habita um corpo limitado - "fragmento de espaço ambíguo"- que se articula com o espaço das coisas e é destruído nos fluxos da linguagem, nos ritmos do trabalho e da vida.

A passagem que se segue situa bem o lugar - central, segundo Foucault - ocupado pela história na epistémê moderna:

[...] a História, a partir do século XIX, define o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ele assume o ser que lhe é próprio. É por isso certamente que tão cedo a História se dividiu,

segundo um equívoco que sem dúvida não é possível vencer, entre uma ciência empírica dos acontecimentos e esse modo de ser radical que prescreve seu destino a todos seres empíricos e a estes seres singulares que somos nós. A História, como se sabe, é efetivamente a região mais erudita, mais informada, mais desperta, mais atravancada talvez de nossa memória; mas é igualmente a base a partir da qual todos os seres ganham existência e chegam à sua cintilação precária. Modos de ser de tudo que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento:[...]. (Foucault, 1987(2), p.233).

Nas relações com a história como este "incontornável" do pensamento, ligada ainda à constatação da finitude, surge a problemática relativa à "origem" do homem, às suas relações com o tempo, ou com um tempo que seria o seu. Não mais a historicidade decorre da origem - como na epistémê clássica - mas, agora, é a historicidade que coloca a questão da origem. É que, constituindo-se nos fluxos históricos e sociais, o homem jamais é contemporâneo da sua origem, percebendo-se preso às cronologias já estabelecidas do trabalho, da linguagem e da vida. Esta encontra-se imediatamente referida a algo que não é ele mesmo, e assim, o pensamento moderno impossibilita o acesso do homem à sua origem, por situá-la fora dos seus domínios, em um tempo anterior a ele. Seu originário não anuncia o tempo de seu nascimento, nem refere-se ao "núcleo mais antigo de sua experiência", mas é aquilo que o liga a algo que não é ele mesmo, que introduz em sua experiência formas e conteúdos mais antigos que ele, ritmos que ele não domina e que destroem seu corpo. É este um dos problemas fundamentais ao pensamento moderno: a constatação de que o homem encontra-se separado da origem que o tornaria contemporâneo de sua própria existência -

O homem constituiu-se no começo do século XIX em correlação com essas historicidades, com todas essas coisas coisas envolvidas sobre si mesmas e indicando, através de seu desdobramento, mas por suas leis próprias, a identidade inacessível de sua origem. Contudo, não é do mesmo modo que o homem tem relação com sua origem. É que, com efeito, o homem só se descobre ligado a uma historicidade já feita: não é jamais contemporâneo dessa

origem que, através do tempo das coisas, se esboça enquanto se esquivava; quando ele tenta definir-se como ser vivo, só descobre seu próprio começo sobre o fundo de uma vida que por sua vez começara bem antes dele; quando tenta se apreender como ser no trabalho, traz à luz suas formas mais rudimentares somente no interior de um tempo e de um espaço humanos já insitucionalizados, já dominados pela sociedade; e quando tenta definir sua essência de sujeito falante, aquém de toda língua efetivamente constituída, jamais encontra senão a possibilidade da linguagem já desdobrada, e não o balbucio, a primeira palavra a partir da qual todas as línguas e a própria linguagem se tornaram possíveis. É sempre sobre um fundo do já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem. Esta, portanto, de modo algum é para ele o começo - uma espécie de primeira manhã da história a partir da qual se houvessem acumulado as aquisições ulteriores. A origem é, bem antes, a maneira como o homem em geral, como todo e qualquer homem, se articula com o já começado do trabalho, da vida e da linguagem. (Foucault, 1987(2), p.346).

Tudo isso coloca uma difícil tarefa ao pensamento: aquela que consiste em contestar a origem das coisas - mas, para fundá-la - buscando a forma pela qual se constitui a possibilidade do tempo. Tarefa que consiste em interrogar o que pertence ao tempo - tudo aquilo que se forma e se aloja em seu elemento móvel - até que se abra a brecha que permite visualizar a origem do próprio tempo. Segundo o autor, na reflexão moderna - que não consegue lhe escapar - o tempo encontra-se numa condição de "suspensão", com poder de abalar a relação entre a origem e o pensamento, de tal modo que implica um retorno em relação ao passado, onde a origem é aquilo que está sempre por voltar e se repetir, e um recuo em relação ao futuro, onde o pensamento avança sempre em direção àquilo que o tornou possível, sem no entanto, jamais atingir seus objetivos. Ao denunciar a fragilidade das gêneses descritas pelo pensamento clássico, o pensamento moderno constrói uma problemática muito complexa e intrincada em relação à questão da origem, que serve de fundamento à nossa experiência do tempo e autoriza, a partir do século XIX, todas essas tentativas no sentido de retomar ao nível de uma reflexão sobre o homem, os temas do começo, do recomeço, do afastamento e da presença do início, do retorno e do fim. Todos

estes esforços, no entanto, são exercidos no sentido de reencontrar o homem em sua identidade e reconstituir ao nível do pensamento a figura do "Mesmo".

Nestes termos sintetiza Foucault sua crítica relativa ao "quadrilátero antropológico" no qual se encontra envolvido nosso pensamento:

Na experiência moderna, [...], o distanciamento da origem é mais fundamental do que toda experiência, porquanto é nela que a experiência cintila e manifesta sua positividade; é porque o homem não é contemporâneo de seu ser que as coisas vêm se dar com um tempo que lhes é próprio. E reencontra-se aqui o tema inicial da finitude. Mas essa finitude, que era primeiramente anunciada pelo julgo das coisas sobre o homem - pelo fato de que ele era dominado pela vida, pela história, pela linguagem - aparece agora num nível mais fundamental: ela é a relação insuperável do ser do homem com o tempo.

Assim, redescobrimo a finitude na interrogação da origem, o pensamento moderno remata o grande quadrilátero que começou a desenhar quando toda a epistémê ocidental se abalou no fim do século XVIII: o liame das positivities com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do cogito com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem definem para nós o modo de ser do homem. É na análise desse modo de ser, e não mais na da representação, que, desde o século XIX, a reflexão busca assentar filosoficamente a possibilidade do saber. (Foucault, 1987(2), p.351)

É este, então, o modo fundamental de ser do homem - personagem que emerge recentemente no domínio do conhecimento - tal como exposto em "Les mots et les choses": figura finita, sujeita à historicidade das coisas, correlativa da formação das novas empiricidades e constituída em seus regimes de produção de verdades, que reflete um jogo de duplos do pensamento moderno. Finito, ao mesmo tempo objeto e fundamento de todo conhecimento possível, reduplicando a ligação das positivities com a finitude, do empírico com o transcendental, sujeito a um cogito que lhe deixa sempre um resíduo de impensado e de sombra, e ao movimento sempre aberto, jamais realizado, que vai do recuo ao retorno de sua própria origem. Esta reduplicação dos duplos modos de ser do homem ao nível do conhecimento, que funciona como um jogo de espelhos refletindo

indefinidamente uma imagem tautológica, sempre referida a si mesma e que nunca se encontra presente ali onde só existe o seu reflexo, marca todo o discurso moderno com pretensão a um estatuto de verdade.

Deste modo, todo o pensamento moderno encontra-se irrecuperavelmente contaminado por esta antropologização e por este antropomorfismo tautológicos, desdobrando-se em uma interminável analítica da finitude. Segundo ele, a partir do século XIX, a problemática da finitude desvincula-se de um pensamento do infinito para ligar-se a saberes finitos, relativos a conteúdos finitos, marcados por sua historicidade. Daí a interminável reduplicação da finitude na positividade destes saberes: o saber do homem é finito, porque ele se encontra preso nos conteúdos positivos da linguagem, do trabalho e da vida, mas a vida, o trabalho e a linguagem só se dão em sua positividade à medida que o conhecimento tem formas finitas. Dito de outra maneira: na epistémê moderna as positivities da vida, do trabalho e da linguagem - pela historicidade que lhes é própria - fundam, numa correlação negativa, o caráter limitado do conhecimento e, inversamente, os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade de um saber sempre limitado daquilo que são a vida, o trabalho e a linguagem. E, então, uma nova e inevitável tarefa impõe-se ao pensamento:

Assim, do coração mesmo da empiricidade, indica-se a obrigação de ascender ou, se se quiser, de descer até uma analítica da finitude, onde o ser do homem poderá fundar, na possibilidade dela, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito. E o primeiro caráter com que essa analítica marcará o modo de ser do homem, ou, antes, o espaço no qual ela se desenrolará por inteiro, será o da repetição - da identidade e da diferença entre o positivo e o fundamental: a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar. De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do Mesmo, a

identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo - onde a Diferença é a mesma coisa que a Identidade - exposição da representação, com sua realização em quadro, tal como o ordenava o saber clássico. É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude - tão ligada ao destino do pensamento moderno - vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo; é aí que se afirmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irreduzível à filosofia clássica. (Foucault, 1987(2), p.331).

No geral, são estes os termos da sua crítica arqueológica ao pensamento moderno, que irá culminar no episódio da morte do sujeito. Esta polêmica figura não trata propriamente de um fato concreto - não diz respeito à morte do homem, este indivíduo que vive, fala, trabalha e deseja - mas, aponta seus limites de consciência, de autonomia, de liberdade, enunciados nas práticas de produção dos saberes. É figura centralmente crítica, à medida que se volta contra toda a tradição do pensamento moderno que reconhece a primazia do sujeito nas relações de conhecimento dos objetos, re-situando-o como figura do discurso, efeito do saber, sujeito produzido pelo conhecimento. É, imediatamente, crítica epistemológica que implica uma contra-epistemologia. É ainda, crítica do princípio de autonomia e liberdade de consciência, postulado fundamental à quase totalidade do discurso filosófico da modernidade, referindo-se à sujeição e ao assujeitamento: efeitos de poder obtidos em práticas meticulosas do saber, que se exercem sobre os sujeitos, no sentido da constituição das suas subjetividades. Importa, portanto, tratar a morte do homem como um acontecimento na ordem do saber, que aponta para o declínio da categoria filosófica do sujeito.

Como tal, coloca-se na esteira da problemática nietzscheana da "morte de deus": enquanto Nietzsche anunciava com esta figura o final do domínio do pensamento metafísico e a emergência de um conhecimento "humanizado", que busca fundar-se em bases empíricas, num jogo onde reina soberana a figura do

homem, Foucault anuncia o fim desta soberania do sujeito ao nível do pensamento - o final do domínio de um pensamento da autonomia de consciência do homem - a suspensão da primazia do sujeito nas relações de conhecimento. Afirmção que tem imediatas implicações de ordem ontológica e de ordem metodológica/ epistemológica. Como acontecimento na ordem do saber, liga-se à crítica a este modo de pensar que emerge no limiar da modernidade, inteiramente atravessado pelo enunciado da historicidade da natureza, dos objetos e do homem, que gira em torno da constação, ao mesmo tempo que se funda nos limites e na finitude do homem. Liga-se, também, à denúncia desta antropologização do pensamento moderno, totalmente contaminado pelo jogo de espelhos dos duplos modos de ser do homem, refletindo-se ao nível das relações de produção do conhecimento e da subjetividade dos indivíduos modernos. Provocando polémica, anuncia o fim de um tempo e a consequente abertura para um novo tempo: se é válida a declaração do próprio autor, que afirma ser a emergência da figura do homem o acontecimento que marca o nascimento e a caracterização da reflexão moderna como filosofia do Mesmo - o ponto de ruptura e de passagem da epistémê clássica à epistémê moderna - então, a morte do homem fecha este tempo, moderno, e abre-se para um outro tempo que seria qual? - pós-moderno?

Assim conclui Michel Foucault sua crítica ao pensamento moderno em "Les mots et les choses", deixando em aberto esta questão central ao nosso tempo, à qual dedicou-se intensamente, mas que não lhe cabia o privilégio de resolver, e que, portanto permanece em aberto, se ele estiver certo, até os limites de nossa episteme:

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. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito - a cultura europeia desde o século XVI - pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito

tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras - em suma, em meio à todos os episódios dessa profunda história do Mesmo - somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.

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, 1987(2), p.403/4).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987(2). 407p.

- Enunciação x Sujeito do enunciado

Considerando a impossibilidade de dissociação e o conseqüente embricamento das questões de ordem ontológica e epistemológica no pensamento moderno e, por motivos completamente diversos, também nos trabalhos de Foucault, pode-se afirmar que "Naissance de la clinique" e "Les mots et les choses" dão a esta problemática das relações subjetividade x discurso um tratamento predominantemente ontológico, enquanto "L'archéologie du savoir" e "Qu'est-ce qu'un auteur?" trabalham numa perspectiva predominantemente metodológico-epistemológica. Desta forma, os textos de leitura mais ontológica iluminam a emergência da figura do sujeito de conhecimento ao nível do saber, enquanto os textos de leitura mais metodológica apontam posições possíveis para um sujeito que fala em um discurso com estatuto de verdade: tratam do sujeito do enunciado.

O tratamento predominantemente ontológico levado a efeito em "Naissance de la clinique" e "Les mots et les choses" passa justamente pela colocação da finitude como modo de ser fundamental do homem, consideradas as diferenças de objeto e percurso envolvidas nestes dois projetos: um analisando a enunciação da organicidade do corpo dos indivíduos por um olhar médico objetivante e o outro descrevendo a objetivação dos sujeitos correlativa à formação da biologia, da economia e da linguagem como disciplinas científicas. E a figura que se desenha nestas análises é a do sujeito de conhecimento - finito e assujeitado pelos procedimentos do saber.

Já, "L'archéologie du savoir" concretiza um esforço do autor no sentido de sistematizar o método arqueológico, além de servir - estrategicamente - de resposta às questões relativas à polêmica levantada em torno do tema da morte do homem, anunciada três anos antes. Neste texto - de caráter nitidamente metodológico - a problemática do sujeito encontra-se ligada aos jogos de

enunciação que marcam os discursos com pretensão a um estatuto de verdade, desenhando a figura do sujeito do enunciado.

O termo "enunciado" empregado nos trabalhos de Foucault passa inicialmente por uma caracterização negativa: não deve ser confundido com uma frase ou proposição, nem deve ser tomado como átomo do discurso ou como ato ilocutório - "speech act" - em suas relações linguísticas e de sentido ou significação. Também não é da ordem das estruturas nem forma uma unidade ou objeto material, mas, deve ser considerado em sua multiplicidade e em seu movimento. Considerando tal impossibilidade de conceituação, em seu texto "Um novo arquivista", Deleuze caracteriza o termo da seguinte forma:

O essencial do conceito é, entretanto, a constituição de um substantivo tal que o 'múltiplo' deixe de ser um predicado que se pode opor ao Um, ou que se pode atribuir a um sujeito referido como um. A multiplicidade permanece totalmente indiferente aos problemas tradicionais do múltiplo e do um e, sobretudo, ao problema de um sujeito que condicionaria, pensaria, derivaria de uma origem, etc. Não há nem um nem múltiplo, o que seria remeter-nos, em qualquer caso, a uma consciência que seria retomada num e se dissolveria no outro. Há apenas multiplicidades raras, com pontos singulares, lugares vagos para aqueles que vêm, por um instante, ocupar a função de sujeitos, regularidades acumuláveis, repetíveis e que se conservam em si. A multiplicidade não é axiológica nem tipológica, é topológica. (Deleuze, 1988, p.25).

Mais que uma forma material, diz respeito a uma função de existência que se exerce verticalmente em relação a unidades diversas e relaciona conjuntos de signos a domínios onde estes podem surgir como objetos, estando imediatamente ligada às suas condições de surgimento e transformação. Como função enunciativa, põe em jogo estas diversas unidades do discurso, porém, antes de lhes conferir um "sentido", coloca-as em relação com um domínio de objetos; antes de ligá-las a um sujeito, aponta para uma diversidade de posições subjetivas possíveis. Portanto, ele não tem por correlato um indivíduo e/ou um objeto singular, aquilo a que ele se liga - seu referencial - é um conjunto de

domínios nos quais podem aparecer e diferenciar-se sujeitos e objetos nas suas interrelações. Nas palavras de Foucault:

Um enunciado não tem diante de si (e numa espécie de conversa) um correlato - ou uma ausência de correlato, assim como uma proposição tem um referente (ou não) ou como um nome próprio designa um indivíduo (ou ninguém). Está antes ligado a um 'referencial' que não é constituído de 'coisas', de 'fatos', de 'realidades', ou de 'seres', mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas. O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação do indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade. É esse conjunto que caracteriza o nível enunciativo da formulação, por oposição ao seu nível gramatical e a seu nível lógico: através da relação com esses diversos domínios de possibilidade, o enunciado faz de um sintagma, ou de uma série de símbolos, uma frase a que se pode, ou não, atribuir um sentido, uma proposição que pode receber ou não um valor de verdade. (Foucault, 1987(3), p.104/5).

Longe de atender a um princípio de individualização, o enunciado é o que articula elementos do discurso num espaço onde seus efeitos se multiplicam e se acumulam. Pressupõe sempre um campo enunciativo que o interliga a outros enunciados e possibilita sua dispersão no jogo enunciativo - é neste campo que se desenrola a função enunciativa. Este domínio não toma por referência um sujeito individual ou uma consciência coletiva, nem uma subjetividade transcendental, mas é um campo anônimo cuja configuração define o lugar possível para os sujeitos falantes. Deste modo, o sujeito do enunciado não coincide com aquele agente que fala e produz seu discurso segundo uma intenção e uma vontade, mas diz respeito a um lugar vazio. Não se deve, conforme Foucault, reduzir o sujeito do enunciado aos elementos gramaticais da primeira pessoa presentes no interior da frase; também não se deve referi-lo,

exteriormente à frase, a uma "instância produtora", à figura do autor - sob todos os aspectos o sujeito do enunciado distingue-se do autor da formulação, podendo ser assim caracterizado:

Não é preciso, pois, conceber o sujeito do enunciado como idêntico ao autor da formulação, nem substancialmente, nem funcionalmente. Ele não é, na verdade, origem ou ponto de partida do fenômeno da articulação escrita ou oral de uma frase; não é, tampouco, a intenção significativa que, invadindo silenciosamente o terreno das palavras, as ordena como o corpo visível de sua intuição; não é o núcleo constante, imóvel e idêntico a si mesmo de uma série de operações que os enunciados, cada um por sua vez, viriam manifestar na superfície do discurso. É um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes; mas esse lugar, em vez de ser definido de uma vez por todas e de se manter uniforme ao longo de um texto, de um livro ou de uma obra, varia - ou melhor, é variável o bastante para poder continuar idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma. Esse lugar é uma dimensão que caracteriza toda formulação enquanto enunciado, constituindo um dos traços que pertencem exclusivamente à função enunciativa e permitem descrevê-la. Se uma proposição, uma frase, um conjunto de signos podem ser considerados 'enunciados', não é porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito. Descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer); mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo sujeito para ser seu sujeito. (Foucault, 1987(3), p.109).

O que distingue o enunciado das frases e das proposições é o fato deste incorporar tanto as funções de sujeito, de objeto, como de conceito - ou seja: sujeito, objeto e conceito são apenas funções derivadas de uma função "primitiva" do enunciado que coloca em jogo unidades diversas do discurso. Tal jogo demarca um campo de exercício da função enunciativa referido às condições segundo as quais o enunciado faz surgirem elementos efetivos. Uma enunciação acontece à medida que uma frase se desdobra em um campo enunciativo.

Refere-se, não ao que foi dito ou escrito, a uma formulação, mas ao ato mesmo de dizer ou escrever, ao seu campo de emergência, ao status e posição - despersonificados - daquele que enuncia. Enquanto um enunciado é passível de repetição sob condições estritas - é isto que marca sua materialidade e sua força - uma enunciação é um acontecimento único, com uma singularidade datada e situada. A enunciação não deriva de um sujeito que enuncia - consciência falante; o autor da formulação - é função do discurso, poder do discurso, que produz objetos na sua concretude e define posições possíveis para um sujeito que fala.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DELEUZE, G. Um novo arquivista. In: DELEUZE, G. Foucault. São paulo: Brasiliense, 1988. p.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987. 239p.

**- A problemática da relação autor x obra em
“Qu’est-ce qu’un auteur?”**

É este o título de uma comunicação apresentada por Michel Foucault à Société Française de Philosophie em 22 de fevereiro de 1969¹, tratando da problemática relativa à figura do “autor”. A importância do estudo deve-se, segundo ele, a que esta noção constitui o momento forte da individualização na história das idéias, dos conhecimentos e das ciências, bem como das literaturas e da filosofia, tendo em conta que as análises históricas empreendidas nestes domínios são sempre remetidas a esta unidade “primeira e fundamental” composta pelo autor e sua obra. E o que se coloca em questão nesta comunicação é verificar como se individualizou e que estatuto foi atribuído, em nossa cultura, à figura do autor - ou ainda: como se instaurou, no pensamento ocidental, esta “categoria fundamental da crítica”, referente ao conjunto homem x obra.

Ele inicia suas reflexões voltando sua atenção para a relação do texto com o autor, ou para a maneira como o texto supostamente aponta para esta figura que lhe é “exterior e anterior”. Focalizando essa relação, considera ele que um dos princípios éticos primordiais à escrita contemporânea encontra-se expresso na formulação “que importa quem fala” - uma indiferença que atua como regra imanente, dominando a prática da escrita. O funcionamento desta regra pode ser observado no desenvolvimento de dois grandes temas sob a modernidade. O primeiro deles refere-se à constatação de que a escrita libertou-se da problemática da expressão, referindo-se contemporaneamente a si própria, ou à

¹ Será utilizada neste trabalho uma versão portuguesa do texto, de 1992 (op.cit.), que é uma tradução de boa qualidade da publicação original no Bulletin de la Société Française de Philosophie, Paris, v.63, n.3, Jui.-Sep. 1969, p.73-95. Existe ainda uma versão ligeiramente modificada do texto, disponível em língua inglesa - “What is an Author?” - publicada por Paul Rabinow em “The Foucault reader” (op.cit.), obtida a partir da reapresentação desta comunicação na Universidade de Buffalo - NY - em 1970.

sua própria exterioridade, transformando-se em um conjunto ordenado de signos, menos ligado ao seu conteúdo significativo que à própria natureza do significante. Já não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever, nem mesmo da fixação de um sujeito numa linguagem, mas da abertura de um espaço onde o sujeito de escrita está sempre desaparecendo. Depois, há a questão das relações entre a escrita e a morte: considera ele que nossa cultura re-significou a temática da narrativa como meio de conjurar a morte e atingir a imortalidade - a escrita está agora ligada ao sacrifício de si mesmo, ao apagamento voluntário da própria vida do/pelo escritor. Este parentesco da escrita com a morte manifesta-se, ainda, no apagamento voluntário das características do sujeito que escreve, quando ele retira os sinais de sua individualidade, nas relações que se estabelecem entre ele próprio e aquilo que escreve. Reportando-se ao episódio da "morte do autor" tanto na filosofia, como na crítica literária, considera ele que o escritor representa contemporaneamente o papel de morto no jogo da escrita, e sua marca não é mais que a "singularidade de sua ausência".

Em seguida, Foucault irá evocar duas noções que buscam, hoje, substituir a figura do autor, mas que, no entanto, preservam sutilmente a sua presença e seus privilégios: a idéia de obra e a noção mesma de escrita. A noção de obra é problemática e levanta questões do tipo: que singular unidade é esta? Que elementos a compõem? É o conjunto daquilo que escreveu um designado autor? Será que tudo o que escreve um autor faz parte da sua obra? E quando aquele que escreve não é um autor - existe obra? Argumenta que não existe uma "teoria da obra" e que esta unidade artificial e construída da obra é tão problemática quanto a figura individualizada do autor, afirmando não ser suficiente abandonar uma análise centrada no escritor, passando ao estudo da obra. Já, a noção de escrita deveria por ela mesma dispensar uma referência ao autor, dando estatuto a esta ausência. O conceito contemporâneo de escrita exclui, segundo ele, todo e qualquer gesto de escrever, todo e qualquer signo que alguém queira dizer, colocando o problema das condições temporais e espaciais nas quais se desenrola um texto. Este conceito, no entanto, ao atribuir à crítica literária um estatuto originário, nada mais faz do que transpor para um "anonimato

transcendental” os caracteres empíricos do autor. Assim, mantêm-se os privilégios do autor sob a guarda do “a priori”, que possibilita a subsistência do jogo de representações que desenha uma imagem do autor.

Levantando a questão: o que é e como funciona um nome de autor, ele coloca os problemas relativos ao uso desta figura. E argumenta: nome de autor é um nome próprio e, como tal, encontra-se envolvido no universo de problemas relativos ao uso dos nomes próprios. No entanto, não é qualquer nome próprio, apresentando funções outras que não apenas indicativas. Por outro lado, um nome próprio não constitui referência pura e simplesmente - para que isto aconteça, é necessário atribuir-lhe um estatuto. Então, acrescenta - o que é central - que a ligação do nome próprio com o indivíduo nomeado e a ligação do nome do autor com aquilo que nomeia não são isomórficas, nem funcionam da mesma forma. Um nome de autor não é mero elemento do discurso - como um sujeito, um complemento, substituível por um pronome - mas exerce em relação a este um papel que garante uma função classificatória. Permite selecionar e agrupar certos textos, bem como opô-los a outros; faz com que os textos se relacionem entre si. Permite, ainda, caracterizar um certo modo de ser do discurso, que não é qualquer discurso cotidiano, indiferente e passageiro, mas indica que este é localizável, que tem um estatuto, que deve ser recebido de certa maneira, em determinada cultura.

Retomemos esta questão no original:

Chegaríamos finalmente à idéia de que o nome de autor não transita, como o nome próprio, no interior de um discurso para o indivíduo real e exterior que o produziu, mas que, de algum modo, bordeja os textos, recortando-os, delimitando-os, tornando-lhes manifesto seu modo de ser ou, pelo menos, caracterizando-lho. Ele manifesta a instauração de um certo conjunto de discursos e refere-se ao estatuto desses discursos no interior de uma sociedade e de uma cultura. O nome de autor não está situado no estado civil dos homens nem na ficção da obra, mas sim na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e o seu modo de ser singular. Poderíamos dizer, por conseguinte, que, numa civilização como a nossa, uma certa quantidade de discursos são providos

da função 'autor', ao passo que outros são dela desprovidos. Uma carta privada pode bem ter um signatário, mas não tem autor; um contrato pode bem ter um fiador, mas não um autor. Um texto anónimo que se lê numa parede da rua terá um redactor, mas não um autor. A função autor é, assim, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade. (Foucault, 1992(2), p.45/6).

Ele irá tratar, agora, propriamente, da função "autor". A questão levantada é: como se caracteriza em nossa cultura, um discurso portador da função autor? Em que este se opõe aos outros discursos? Enumera, a seguir, quatro características que diferenciam discursos portadores e não-portadores da função autor:

. Inicialmente, a questão histórica da instauração de um regime de propriedade para os textos - na virada do século XVIII para o XIX - que regula os direitos do autor, trata dos direitos de reprodução e das relações com os editores, fazendo deles objetos de apropriação. A partir de então, conforme Foucault, a possibilidade de transgressão própria ao ato de escrever torna-se, sempre mais, um imperativo para a literatura.

. O segundo ponto refere-se à constatação de que a função autor não se exerce de forma universal e constante sobre todos os discursos. Cita um exemplo: houve um tempo no qual o anonimato não representava um problema e os textos que hoje designaríamos "literários" - contos, epopéias, tragédias e comédias - circulavam e eram valorizados sem necessidade de autenticação por um nome ou por uma autoria. Na mesma época, no entanto, textos que hoje designaríamos como "científicos", relativos à cosmologia, medicina e ciências naturais, somente eram recebidos como verdade, quando assinalados com o nome do autor. Em torno dos séculos XVII e XVIII, verifica-se uma inversão ao nível das práticas de aceitação dos textos em suas relações com a problemática da autoria: os discursos científicos passam a ser recebidos por si mesmos, "no anonimato de uma verdade estabelecida", enquanto os discursos literários já não podem mais ser recebidos desprovidos da função do autor, sem a marca da sua autoria. Quando muito, o anonimato literário é suportável á crítica como enigma a ser decifrado e imediatamente autenticado com a marca do autor.

. Um outro aspecto diz respeito à constatação de que o atrelamento à função autor não se forma espontaneamente na simples atribuição de um discurso a um indivíduo, mas é resultado de uma operação complexa levada a efeito por um ser racional denominado autor. Costuma-se, segundo Foucault, dar a este agente racional um estatuto realista ligado a uma “instância profunda”, um “poder criador”, um “projeto” de um indivíduo genial, fundando assim, um lugar originário da escrita. Aquilo que é designado como “autor”, porém, não é mais que o tratamento dado aos textos - as aproximações operadas, as continuidades estabelecidas, as exclusões admitidas. Funciona como princípio de uma certa unidade na escrita, uma espécie de “foco de expressão” que se manifesta com certa regularidade nos textos acabados, como nos rascunhos, cartas e fragmentos, que permite ultrapassar as contradições notadas entre textos de mesma autoria, possibilitando, ainda, explicar certos acontecimentos numa obra, relativos às suas modificações, transformações e deformações, incorporando, inclusive, elementos aparentemente estranhos a tal unicidade. Desta forma, ressalta, não se constrói um autor filosófico como se constrói um poeta, apontando, ainda, que neste movimento de autenticação, a crítica literária busca critérios nas práticas a partir das quais a tradição da exegese cristã reconheceu e validou os textos de que dispunha.

. O último aspecto referente à diferenciação entre textos portadores e não-portadores da função autor diz respeito, propriamente, ao estatuto a ele atribuído. É que um texto sempre contém signos que reenviam ao autor - os pronomes pessoais, a conjugação verbal, os advérbios de tempo e de lugar. No caso de discursos desprovidos da função autor, tais sinais apontam para o locutor real e para as coordenadas espaço-temporais de seu discurso. O problema torna-se mais complexo com os discursos providos desta função - os jogos da narrativa, tomados como exemplo, nunca reenviam exatamente para o escritor, nem para o momento em que ele escreve, ou para o gesto da sua escrita, mas, para um “alter-ego”: uma figura que fala por ele e através dele, ao mesmo tempo que dele mantém distância. Conforme Foucault, seria tão inadequado localizar o autor no escritor real como no locutor fictício - a função autor situa-se justamente nesta

cisão e nesta distância existente entre estes dois personagens, possibilitando diversas posições-sujeito que diferentes indivíduos podem ocupar.

Finalizando, considera ele que uma análise de tal maneira centrada nas relações obra x autoria, poderia servir de introdução a uma tipologia dos discursos que não se faz a partir de seus aspectos gramaticais, nem de suas estruturas formais ou de seus objetos. Poderia servir também como introdução a uma análise histórica dos discursos, que não os toma em suas formas expressivas ou em suas transformações, mas em seus movimentos, nas modalidades de sua existência: a maneira como se articula sobre as relações sociais, seus modos de circulação, de valorização, de atribuição e apropriação, variáveis conforme as diversas culturas. Então, ele encerra nestes termos sua exposição, remetendo este tratamento da questão da autoria a um tratamento correspondente relativo à problemática do sujeito:

Não será igualmente a partir de análises deste tipo que se poderá reexaminar os privilégios de sujeito? Sei bem que no empreender da análise interna e arquitectónica de uma obra (quer se trate de um texto literário, de um sistema filosófico ou de uma obra científica), pondo entre parêntesis as referências biográficas ou psicológicas, já se pôs em questão o carácter absoluto e o papel fundador do sujeito. Mas seria preciso talvez voltar a este *suspens*, não tanto para restaurar o tema de um sujeito originário, mas para apreender os pontos de inserção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito. Trata-se de um regresso ao problema tradicional. Não mais pôr a questão: como é que a liberdade de um sujeito se pode inserir na espessura das coisas e dar-lhe sentido, como é que ela pode animar, a partir do interior, as regras de uma linguagem e tornar desse modo claros os desígnios que lhes são próprios? Colocar antes as questões seguintes: como, segundo que condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar pode o sujeito ocupar em cada tipo de discurso, que funções pode exercer e obedecendo a que regras? Em suma, trata-se de retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso.

O autor - ou o que tentei descrever como a função autor - é com certeza apenas uma das especificações possíveis da função sujeito. Especificação possível, ou necessária? Olhando para as modificações históricas ocorridas, não parece indispensável, longe disso, que a função autor permaneça constante na sua forma, na sua complexidade e mesmo na sua existência. Podemos imaginar uma cultura em que os discursos circulassem e fossem recebidos sem que a função autor jamais aparecesse. Todos os discursos, qualquer que fosse o seu estatuto, a sua forma, o seu valor, e qualquer que fosse o tratamento que se lhes desse, desenrolar-se-iam no anonimato do murmúrio. Deixaríamos de ouvir as questões por tanto tempo repetidas: 'Quem é que falou realmente? Foi mesmo ele e não outro? Com que autenticidade, ou com que originalidade? E o que é que ele exprimiu do mais profundo de si mesmo no seu discurso?' E ainda outras, como as seguintes: 'Quais são os modos de existência deste discurso? De onde surgiu, como é que pode circular, quem é que se pode apropriar dele? Quais os lugares que nele estão reservados a sujeitos possíveis? Quem pode preencher as diversas funções do sujeito?' E do outro lado pouco mais se ouviria do que o rumor de uma indiferença: 'Que importa quem fala'. (Foucault, 1992(2), p.69/71).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, M. O que é um autor? In: _____ . **O que é um autor?**
Lisboa: Vega, 1992(2), 160P. p.29-87.

- A objetivação dos sujeitos nos jogos de verdade do discurso

São essas as trajetórias do tratamento da problemática objeto deste trabalho, que pudemos percorrer nos estudos onde M. Foucault problematiza as relações discurso x subjetividade. Trata-se, reafirmamos, de uma leitura - poderiam ser escolhidos outros textos; outros percursos poderiam ser cobertos. Buscamos uma leitura dos elementos mais propriamente ontológicos - sem desconsiderar suas imediatas implicações de ordem metodológico-epistemológica - em "Naissance de la clinique" e "Les mots et les choses". Ainda atentos à tonalidade dos estudos, buscamos uma leitura de elementos de ordem metodológico-epistemológica em "L'Archéologie du savoir" e "Qu'est-ce qu'un auteur?", tendo em conta suas implicações em termos ontológicos. E observamos em seus relevos que, contrariamente a um movimento de composição de um corpo sistemático de análises relativas à questão da subjetividade, predomina nestas reflexões toda uma diversidade de objetos e temáticas a esta ligados e problematizados de diferentes perspectivas.

"Naissance de la clinique" traça uma ontologia dos sujeitos historicamente constituídos nas práticas de formação de um olhar e de uma experiência médica "objetivos", científicos - isto é - empiricamente fundados. E o que este olhar calculista "descobre" nos jogos do visível x invisível dos corpos abertos são os rastros da doença e da morte, que projetam para aquele que olha as sombras de sua própria finitude. Desenha as linhas correlativas da individualização das doenças e dos corpos; mais que um corpo, enuncia, uma "corporeidade" que não é mais mecânica dos movimentos, mas é orgânica e finita nas suas relações e nas suas funções. Este não deve ser tomado como olhar de um sujeito que funda a experiência - aquele que olha não é o sujeito cognoscente, e sim, o sujeito do enunciado - não se trata de um sujeito que vê, fala e enuncia, mas de um lugar vazio passível de ser ocupado por diferentes sujeitos que atendam às condições

necessárias ao ato de enunciação. Tratam-se de posições possíveis para um sujeito que olha e conhece e não da autonomia de uma consciência fundadora que atribui significados às coisas. E aquilo que se apresenta ao olhar não é a saga de um mito - uma história da libertação do homem pelos progressos da medicina - mas os limites e a finitude demonstrados no seu corpo. Entendemos que "Naissance de la clinique" trata predominantemente do sujeito de conhecimento, quando considera a individualização correlativa dos corpos da doença e do doente, mas também do sujeito do enunciado, com menor ênfase, quando levanta as posições possíveis para um sujeito que olha e fala no discurso médico. Talvez o que seja mais central ao estudo, no entanto, é que a arqueologia do olhar médico mapeia este domínio ontologicamente crucial das relações entre o corpo e o triângulo vida x doença x morte, que se apresenta como problema ao saber médico na modernidade e que acaba ligando centralmente, ao mesmo tempo, o homem à sua finitude e a medicina às ciências do homem - foi isto que tomamos em conta nesta leitura.

Provocando toda uma polêmica no debate filosófico, "Les mots et les choses" traça uma ontologia história dos sujeitos constituídos correlativamente à formação das positividades modernas. A finitude do homem evidencia-se agora nos saberes empíricos emergentes - a biologia, a economia e as ciências da linguagem - que mostram a historicidade humana atrelada à historicidade dos objetos, ou o corpo do homem sendo destruído pelo tempo, pelas palavras e nos ritmos de trabalho. Uma vez que na episteme moderna todo conhecimento encontra-se tradicionalmente referido a um sujeito cognoscente, sua finitude se reduplica nos jogos do discurso, contaminando todo o pensamento moderno, totalmente atravessado pelos duplos modos de ser do homem evidenciados nas práticas de produção do conhecimento. Tal denúncia dos duplos - a relação da finitude com as positividades do saber; a reduplicação do empírico no transcendental; a relação do cogito com o impensado; a ilusão do recuo e do retorno à origem - remete a formas ontológicas historicamente constituídas, ao mesmo tempo que se liga a toda uma crítica epistemológica presente no estudo. Como na arqueologia do olhar médico, não se trata de uma ontologia do ser, que

aponta para a sua autonomia e liberdade, e sim, do assujeitamento do homem às regras da produção do conhecimento. Uma ontologia histórica que analisa a objetivação dos corpos ou dessas subjetividades corpóreas que somos nós - indivíduos modernos - nas relações com a verdade enunciada nos discursos com estatuto de ciência.

“L’Archéologie du savoir” lança um debate com as histórias das idéias, dos conhecimentos e das ciências. Trabalha a temática da subjetividade de uma perspectiva nitidamente metodológica - trata do problema da enunciação e desvia a análise de uma referência a um sujeito cognoscente e universal, problematizando as múltiplas possibilidades de posições para um sujeito que enuncia em um discurso reconhecido como verdadeiro. Desconecta a análise do enunciado dos referenciais linguísticos e desmonta a figura do sujeito que fala em um discurso, atribuindo significado e sentido aos objetos. Não se deve esquecer que o texto foi escrito numa tentativa de caracterização da análise arqueológica dos discursos, como resposta às críticas levantadas por “Les mots et les choses”.

“Qu’est-ce qu’un auteur?” trata especificamente das relações autor x autoria. Desmonta as categorias tradicionalmente aceitas na análise literária - este núcleo problemático autor x obra x autoria - tecendo uma crítica às reflexões habituais referentes às relações entre o sujeito e a escrita. Centrando-se em tais relações, desvia suas análises do problema da autenticação e do reconhecimento da identidade do autor no texto, evitando qualquer referência a aspectos como criação e originalidade, objetos tradicionais das investigações relativas à autoria. Esta não se refere a um ato ou à “marca” de sujeito genial, mas deve ser tomada como elemento nos jogos do discurso. Deste modo, o estudo recusa terminantemente as noções de “obra” e “autor”, ligando a questão específica do autor à problemática mais ampla do sujeito, o que equivale a dizer que sua análise das relações autor x obra x autoria deve ser considerada no contexto da sua crítica à figura do sujeito.

São, portanto, trabalhos que exploram diferentes perspectivas da problemática da subjetividade, possibilitando olhares críticos diversos para a questão: "Naiissance de la clinique" coloca-se nas fronteiras do saber médico com as ciências humanas e trata da enunciação de uma organicidade corporal do homem pelo olhar médico, centrada no problema da finitude; "Les mots et les choses" busca posicionar-se no debate intelectual, mapeando as condições de possibilidade para a emergência das ciências humanas e levantando a polêmica relativa à "morte do homem"; "L'Archéologie du savoir" aborda a questão de uma perspectiva metodológica; lançando-se no debate com as histórias das idéias; "Qu'est-ce qu'un auteur?" faz uma crítica ao tratamento habitualmente prestado às relações autor x obra, inserindo-se no debate com a análise literária.

O que faz com que estes textos estejam aqui alinhados - sem no entanto implicar preocupação em compor um corpo teórico sistemático - é a forma de problematização da temática da subjetividade centrada na análise das suas relações com a verdade dos discursos, objeto da arqueologia foucauldiana. As relações subjetividade x verdade são não apenas centrais nas análises arqueológicas, como são ainda vetorizadas em sentido oposto ao habitualmente empregado pelo pensamento moderno, onde o problema da verdade é sempre referido ao ser. Foucault inverte esta equação, remetendo a problemática do ser à da verdade. Não se trata, então, da autonomia de uma consciência que conhece e nomeia os objetos, mas da sua sujeição às formas discursivas, funcionando como denúncia aos privilégios a ela concedidos na modernidade. Equivale a dizer que o sujeito não é autor da sua fala, mas ao contrário, é falado pelo discurso - não sujeito do discurso, mas, sujeito ao discurso; não sujeito enunciante, mas sujeito do enunciado.

O que liga, portanto, estes estudos, é a estratégia metodológica da análise dos discursos que trata - em seus relevos - da constituição dos sujeitos nas práticas discursivas. Como análise crítica das relações sujeito x objeto, aponta não para um sujeito cognoscente universal, mas para múltiplas formas de subjetividade regionalmente colonizadas pelo saber. É que a análise arqueológica dos discursos não os toma nas suas relações linguísticas ou de sentido, referindo-o à consciência significante de um sujeito que fala, mas o

considera em seu poder de enunciação - num sô movimento e como figuras correlativas - de sujeito e objeto. O discurso, objeto da arqueologia, coloca em jogo sujeito e objeto, formando todo um conjunto de relações entre eles que delimita seus modos de ser mutuamente implicados. Aponta, não para o sujeito do conhecimento, mas para um sujeito de conhecimento e para posições possíveis de serem ocupadas por um sujeito em relação a um discurso.

A este jogo sujeito x objeto posto em movimento nas práticas discursivas Foucault chama "objetivação" - quando eles se cruzam e trocam as identidades e estatutos - no qual o sujeito assume características de/o objeto e o objeto assume caractêres de/o sujeito. Estritamente, o termo objetivação refere-se à colocação do homem como objeto para os saberes: a entrada em cena desta figura do saber no início do século XIX. A partir de então, encontra-se o homem fundamentalmente ligado - e pela sujeição - aos mecanismos de formação dos discursos: aos seus jogos de enunciação, às suas regras e estatutos, aos procedimentos de validação, aos regimes de produção da verdade. Refere-se, portanto, também - genericamente - a práticas, ou modos de objetivação dos sujeitos nos jogos dos discursos.

Podemos, então afirmar que, em sua diversidade, as análises arqueológicas empreendidas nos estudos aqui apresentados tratam de diversos modos de objetivação dos sujeitos nas práticas discursivas que tomamos como trajetórias na leitura desta história crítica da subjetividade na produção intelectual de M. Foucault. "Naissance de la clinique" e "Les mots et les choses" tratam, mais propriamente, dos modos de objetivação, ou das trajetórias da constituição dos sujeitos de conhecimento. "L'Archéologie du savoir" e "Qu'est-ce qu'un auteur?", analisam os modos de objetivação, ou as trajetórias da constituição dos sujeitos do enunciado.

A morte do homem diz respeito a um episódio que apresenta consequências tanto de ordem ontológica como de ordem metodológico-epistemológica. Por um lado, aponta para os limites de uma suposta "experiência humana" em termos de consciência, autonomia, e liberdade, uma vez que, como construção do saber, o homem que emerge na modernidade traz no corpo as

marcas de uma finitude fundamental, mostrando-se sujeito aos ritmos da vida, da linguagem, do trabalho. Mas seu maior impacto dá-se ao nível de uma crítica à metafísica moderna da subjetividade, centrada na figura do sujeito cognoscente - o sujeito transcendental - que é ao mesmo tempo objeto e fundamento de todo conhecimento. Tal crítica implica a recusa à categoria filosófica do sujeito, apontando para o final deste império do sujeito nas relações de conhecimento dos objetos, que contamina todo o pensamento moderno. De qualquer forma, parece-nos tratar-se de um acontecimento na ordem do saber que não se refere exatamente a uma negação concreta de toda autonomia e liberdade do indivíduo, que não diz respeito à negação de toda subjetividade, mas busca problematizá-la na sua multiplicidade e diversidade, assinalando, talvez, o fim de um tempo e a abertura para um novo tempo, contemporâneo de outros modos de pensar e de ser. As figuras do sujeito de conhecimento e do sujeito do enunciado são elementos arqueológicos da sua crítica aos modos modernos de ser e pensar, que acabam implicando, em última instância, numa contra-epistemologia na arqueologia foucauldiana.

Particularmente "Naissance de la clinique" e "Les mots et les choses" podem ser lidos - conforme indicações do próprio Foucault - como ontologias históricas de nós mesmos, colocados e constituídos como objetos para/pelo conhecimento. Não uma ontologia do ser, e sim, ontologias históricas de nós mesmos - no plural: porque não trata de uma verdade do ser, não se funda numa metafísica da subjetividade, mas refere-se a uma questão histórica posta ao nosso tempo presente, possibilitando um diagnóstico e uma crítica de nossa situação atual - de nós mesmos - de nossa sujeição aos regimes de verdade socialmente reconhecidos. Desta perspectiva, importa politicamente questionar esta enorme "vontade de verdade" moderna que nos constitui e na qual desempenhamos um duplo papel empírico/transcendental, e resistir aos agenciamentos individualizantes do discurso com procedimentos de transgressão e "parole".

IIº CAPÍTULO DA HISTÓRIA CRÍTICA DAS SUBJETIVIDADES

TRAJETÓRIAS DA CONSTITUIÇÃO DOS INDIVÍDUOS

(Problematização das relações corpo x poder)

- A temática da exclusão social em “Histoire de la folie à l’âge classique”

“Histoire de la folie à l’âge classique” traça uma genealogia de práticas de separação e exclusão social no período clássico, apontando a emergência das figuras correlativas do “louco” e da “loucura”, como acontecimentos de ordem sociológica - e não médica - caracterizando respectivamente um e outro como personagem e forma de marcação, resultantes de uma percepção socialmente construída.

Não trata, portanto, de uma pesquisa relativa às origens da psiquiatria, nem de uma história desta disciplina, no sentido de apresentar linhas do desenvolvimento de uma prática médica, ou de abordar uma sucessão de momentos na história da formação do discurso psiquiátrico. É uma história da loucura - como o próprio título reforça - que busca identificar as condições de possibilidade do surgimento, na modernidade, de discursos e práticas referentes ao louco como doente e à loucura como doença mental, chamando a atenção para o movimento de medicalização que acontece neste momento, resultado da colocação do louco como objeto para um saber médico e da formação de um discurso sobre a doença mental.

A pesquisa centra suas análises históricas na era clássica - momento da invenção do internamento como prática de separação e isolamento social - no entanto, aplicando procedimentos genealógicos, estende seus estudos ao Renascimento. Analisa inicialmente a pintura renascentista, notando que esta mostra em suas imagens uma experiência trágica da loucura, retratada numa

perspectiva cósmica fundamental de um saber esotérico, fechado, que diz a verdade secreta das coisas. O louco é visto solto nas cidades, vagando pelo mundo - a Nau dos Loucos: a "Narrenschiff", é sua figura típica. Pouco depois, porém, ao longo dos séculos XV e XVI, o tratamento literário e filosófico dado à questão reflete uma experiência crítica da loucura, associando-a a causas morais, e fazendo dela o maior dos vícios. É, agora, castigo imposto aos desregramentos humanos, sinal de desordem moral - fato subjetivo que afasta o homem da ordem do mundo. Deixa de ser saber para ser ignorância e irregularidade de conduta, que demanda isolamento e punição. Remetida às problemáticas da verdade e da razão irá surgir como ilusão e desrazão - o louco torna-se ameaça às cidades e à sociedade: passa a ser aquele que toma a mentira pela verdade. Segundo Foucault, o que marca a sensibilidade renascentista referente à loucura é justamente sua falta de unidade - ela fica dividida entre seus elementos trágicos e críticos, porém, ao final da Idade Média prevalece a experiência crítica. Recorrendo ao texto:

Este confronto entre a consciência crítica e a experiência trágica anima tudo o que pode ser sentido sobre a loucura e formulado a seu respeito no começo da Renascença. No entanto, esse confronto logo desaparecerá, e essa grande estrutura, ainda tão nítida, tão bem recortada no começo do século XVI, terá desaparecido, ou quase, menos de cem anos mais tarde. Desaparecer não é bem o termo para designar com mais justeza o que se passou. Trata-se antes de um privilégio cada vez mais acentuado que a Renascença atribuiu a um dos elementos do sistema: àquele que fazia da loucura uma experiência no campo da linguagem, uma experiência onde o homem era confrontado com sua verdade moral, com as regras próprias à sua natureza e à sua verdade. Em suma, a consciência crítica da loucura viu-se cada vez mais posta sob uma luz mais forte, enquanto penetravam progressivamente na penumbra suas formas trágicas. [...] obscuramente, essa experiência trágica subsiste nas noites do pensamento e dos sonhos, e aquilo que se teve no século XVI foi não uma destruição radical mas apenas uma ocultação. A experiência trágica e cósmica da loucura viu-se

mascarada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica. (Foucault, 1989(1), p.28/9).¹

A partir do século XV, a loucura passa a assombrar o imaginário do homem ocidental - conforme Foucault, até a metade do século, a morte domina o cenário, mas, ao seu final, a loucura substitui a morte em termos das preocupações da época. Esta substituição do tema da morte pelo da loucura trata, no entanto, do desdobramento de uma mesma inquietude - o "vazio da existência" - essa estreita ligação entre a loucura e o nada é fundamental, sobreviverá, e estará presente ainda no centro da experiência clássica. Ao longo do século XVI, a loucura liga-se sempre mais à problemática da razão - torna-se forma relativa a ela, mais que isso: um estado subjetivo a serviço da razão. Está próximo de se iniciar todo um processo de dominação da loucura pela razão nas sociedades ocidentais.

Nasce, assim, a experiência clássica da loucura, da qual Descartes é o marco filosófico, à medida que a economia cartesiana da dúvida consolida a dominação da loucura pela razão, excluindo-a do pensamento. Colocando a loucura como impossibilidade de pensar, o cogito cartesiano a situa do lado da ilusão - do outro lado, oposto à razão - condicionando a liberdade e soberania do sujeito ao exercício do pensamento. Desde então, nas sociedades ocidentais, a loucura encontrar-se-á exilada, fora, exterior a todas as formas possíveis de razão.

O marco institucional desta experiência é a fundação, em 1656, do Hospital Geral em Paris - a seguir, vários estabelecimentos já existentes serão reunidos sob administração única, entre eles Bicêtre e La Salpêtrière. Os séculos

¹ O emprego de termos como: "percepção", "sensibilidade", "consciência" e "experiência" em relação ao problema da loucura em "Histoire de la folie...", mostram o quanto o vocabulário de Foucault encontra-se ainda ligado à fenomenologia, tendo em conta suas ligações com Merleau-Ponty, seu antigo mestre, e a introdução escrita ao texto de Ludwig Binswanger: "Le rêve et l'existence". Esta questão é tratada por Didier Eribon na sua biografia relativa a M. Foucault - citada na bibliografia - entre as páginas 58 e 61 da edição brasileira. Depois, com o desenvolvimento dos procedimentos arqueológicos de pesquisa este vocabulário será abolido de seus trabalhos, ressurgindo, no entanto, a noção de "experiência", no contexto de seus estudos relativos à problemática ética. De qualquer maneira, tais termos não devem ser tomados como propriedades ou qualidades de um sujeito, mas sim, referidos a processos sociais: a práticas ou modos historicamente contextualizados de se relacionar com o louco. Eles devem ser tomados

XVII e XVIII são palco da proliferação de instituições de internamento de toda ordem, não apenas na França, mas na Inglaterra, na Alemanha, na Holanda, na Itália e na Espanha - são hospitais, casas de caridade, workhouses, casas de correção, casas de detenção, que vão constituir, ao final do século XVIII, uma rede que se estende por toda a Europa.

O que marca a sensibilidade clássica da loucura é o internamento - correlato da cisão razão x desatino - uma invenção do período clássico, historicamente caracterizado pelo autor como o momento da "Grande internação" (Le grand enfermement). Inicialmente essas práticas de isolamento social articulam-se em torno de questões econômicas, atingindo predominantemente a pobreza, porém não se restringem a critérios econômicos - logo, toda uma população de devassos, libertinos, profanadores do sagrado, blasfemadores e magos vêm se juntar a eles. O internamento é o procedimento estratégico empregado para conter a imoralidade além das fronteiras da sociedade, protegendo-a de formas irracionais e pervertidas de conduta. Emerge a categoria do "desatino", como campo de experiências ligadas a todo um jogo de reajustamentos éticos, passando a ser percebido como distanciamento ou desvio em relação à norma social. Durante o século XVII, o louco mistura-se às figuras da desrazão e perde-se na paisagem do asilo - aos poucos, ao longo do século XVIII, a loucura vai se distinguindo dessas outras formas, individualiza-se e ganha exclusividade no panorama asilar. É ao louco, particularmente, que passam a se referir as práticas de exclusão: o internamento passa a ser o seu espaço social por excelência. A loucura confirma-se como a mais autêntica herdeira dos procedimentos de separação e isolamento postos em jogo no combate à lepra durante a Idade Média.

O que nos mostram as análises empreendidas em "Histoire de la folie..." é que a internação clássica não tem nenhuma relação com um tratamento a ser dispensado a um doente, e sim, que se encontra ligada a critérios econômicos, sociais e morais de controle. É um instrumento político: caracteriza-se como

justamente no sentido posteriormente atribuído à palavra "experiência" na genealogia da ética: como experiência humana historicamente construída - portanto desindividualizada.

prática de reclusão que resulta em separação e exclusão social - não tem nenhuma coerência médica, psiquiátrica ou psicológica, e também nenhuma unidade institucional além do seu caráter de polícia, visto que os sanatórios são estabelecimentos regidos por estatutos éticos. O asilo não é um estabelecimento médico - é uma entidade administrativa, uma estrutura semi-jurídica que, paralelamente aos tribunais e poderes instituídos, decide, julga e excuta, isolando a loucura e o louco pela desordem moral e pelo risco social que representam.

O internamento, porém, não é meramente exclusão - é um ato complexo que não deve ser tomado simplesmente em seus efeitos negativos de controle. Ele exerce, também, um papel positivo de organização da vida cotidiana: as práticas institucionais re-estruturam o universo ético, estabelecem novas normas de integração social e constituem um domínio de experiência onde a loucura irá se apresentar à percepção, formando um saber a seu respeito passível de produzir o louco como o "Outro" da cultura. O que distingue a sensibilidade clássica em relação à experiência renascentista da loucura é a sua laicização: sua transferência da esfera do sagrado para o terreno da moral. Gradativamente, durante o século XVIII, as responsabilidades relativas à decisão sobre a internação se diluem pelo contexto social - cada vez mais, a exclusão funda-se numa percepção social do louco, ou numa percepção do louco como ser social. Nesse momento não é o conhecimento médico que atribui um estatuto à loucura, mas uma sensibilidade que se forma concretamente nas instituições sociais: nas instâncias da justiça, da polícia, da igreja, da família. Essa forma de percepção social que isola o louco a partir de uma razão que exclui a desrazão - dicotomia característica do período clássico - mostra-nos, então, que antes da apropriação médica do sentido de "cura", o internamento inscreve-se no registro da exclusão e do controle social. Equivale a dizer que, anteriormente a uma "consciência médica", forma-se na sociedade uma "consciência jurídica" da loucura, que qualifica o louco como incapaz perante a lei, tratando-o como sujeito de direito, antes que este esteja colocado para a psiquiatria como objeto de conhecimento.

Conforme Foucault, a exclusão social do louco é efeito de uma partilha complexa que estará plenamente configurada ao final do período clássico,

definindo dois domínios autônomos porém solidários, que implicam o embricamento de percepções de natureza diversa: de um lado, a "consciência crítica" e a "consciência prática"; do outro, as "formas do conhecimento e do reconhecimento". Entram em jogo nesse momento - situado no limiar da nossa modernidade - várias formas de percepção e sensibilidade social que implicam diferentes maneiras de tratar a questão, descortinando uma paisagem inteiramente nova. A consciência crítica é aquela que identifica e denuncia a loucura "sobre um fundo de coisa refletida"; a consciência prática é social e normativa, centrada na diferença entre loucura e razão. A consciência enunciativa da loucura, que qualifica de imediato - "esse aí é louco" - é da ordem do reconhecimento; a consciência analítica da loucura: conhecimento isolado de suas "formas", "fenômenos" e "modos de aparecimento" - é da ordem do saber e lança as bases para uma objetivação da loucura como "positividade". Em suas palavras:

Esta nova forma de consciência inaugura um novo relacionamento da loucura com a razão: não mais dialética contínua como no século XVI, nem uma oposição simples e permanente, nem o rigor da partilha como no começo da era clássica, mas ligações complexas e estranhamente estabelecidas. De um lado a loucura existe *em relação* à razão ou, pelo menos, em relação aos 'outros' que, em sua generalidade anônima, encarregam-se de representá-la e atribuir-lhe valor de exigência; por outro lado, ela existe *para* a razão, na medida em que surge ao olhar de uma consciência ideal que a percebe como diferença em relação aos outros. A loucura tem uma dupla maneira de postar-se *diante* da razão: ela está ao mesmo tempo *do outro lado* e *sob seu olhar*. Do outro lado: a loucura é diferença imediata, negatividade pura, aquilo que se denuncia como não-ser, numa evidência irrecusável; é uma ausência total de razão, que logo se percebe como tal, sobre o fundo das *estruturas do razoável*. Sob o olhar da razão: a loucura é individualidade singular cujas características próprias, a conduta, a linguagem, os gestos, distinguem-se uma a uma daquilo que se pode encontrar no não-louco; em sua particularidade ela se desdobra para uma razão que não é termo de referência mas princípio de julgamento; a loucura é então considerada em suas *estruturas do racional*. O que caracteriza a loucura a partir de Fontenelle é a permanência de um duplo relacionamento com a razão, esta implicação, na

experiência da loucura, de uma razão considerada como norma e de uma razão definida como sujeito do conhecimento. (Foucault, 1989(1), p.184).

Esse quadro clássico, que serve de "solo" para a experiência moderna, está, no entanto, prestes a se fraturar - é que, ao se individualizar a loucura nos asilos, verifica-se que ela desenvolve uma especificidade própria. Alguns acontecimentos dão-se na esfera de sua medicalização, o que irá possibilitar a "revolução" psiquiátrica do século XIX - a partir da introdução de uma série de mecanismos e re-estruturações institucionais, o ato de reclusão adquire sentido terapêutico em si mesmo: o enclausuramento passa a ter valor de cura. E não apenas isso - a reclusão passa a ser preenchida de forma a possibilitar a manifestação da "verdade" da loucura, o que equivale a dizer que ela se transforma em objeto para um conhecimento sistemático e especializado. Desde então, a loucura estará sempre mais referida á norma, e o louco será tratado como tipo social, definido segundo parâmetros científicos de normalidade.

A loucura deixa, então, de ser desatino e desrazão para ser alienação - refere-se agora ao "psicológico" - liga-se não mais á verdade e à razão do mundo, mas a uma verdade e uma razão "interiores" ao sujeito. Esta psicologização do louco e a própria psiquiatrização da loucura são as faces de sua antropologização, e caracterizam a percepção moderna do fenômeno - a rigor, não se pode falar em doença mental antes do final do século XVIII - este é o momento da apropriação da loucura pelo saber médico. A psiquiatria diz respeito a um campo de conhecimento e a um conjunto de práticas que são correlativos desta percepção moderna do louco - as práticas sociais relativas a ele já existiam, mas a psiquiatria re-significa estas figuras do louco e da loucura, instrumentaliza sua objetivação, modifica seu estatuto. Assim, uma figura constituída pelo saber médico vem se sobrepor às formas de marcação social e interdição jurídica: a do homem alienado - aquele que é percebido ao mesmo tempo como incapaz e anormal.

Gostaríamos de concluir este tema com uma citação do original, elucidativa quanto à problemática da constituição da subjetividade nas

correlações estabelecidas entre jogos de saber e práticas de exclusão e normalização social:

Tudo isso é de extrema importância para o desenvolvimento ulterior da medicina do espírito. Esta, em sua forma 'positiva', é no fundo apenas a **superposição de duas experiências que o Classicismo justapôs sem nunca reuni-las definitivamente**: uma experiência social, normativa e dicotômica da loucura, que gira em redor do imperativo do internamento e se formula apenas em termos de 'sim ou não', 'inofensivo ou perigoso', 'para ser internado ou não'; e uma experiência jurídica, qualitativa, finamente diferenciada, sensível às questões de limites e gradações e que procura em todos os setores da atividade do sujeito os rostos polimorfos que a alienação pode assumir. A psicopatologia do século XIX (e talvez ainda a nossa) acredita situar-se e tomar suas medidas com referência num *homo natura* ou num homem normal considerado como dado anterior a toda experiência da doença. Na verdade este 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. A ciência 'positiva' das doenças mentais e esses sentimentos humanos que promoveram o louco à categoria de ser humano só foram possíveis uma vez solidamente estabelecida essa síntese. De algum modo ela constitui o *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia com pretensões científicas. (Foucault, 1989(1), p.132/3).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, M. **História da loucura**. 2ed. São Paulo: Perspectiva, 1989.(1). 551p.

- A questão das disciplinas em "Surveiller et punir"

Na terceira parte de "Surveiller et punir", Foucault irá analisar o desenvolvimento de uma tecnologia de domínio sobre o corpo, que é correlativo da formação de toda uma multiplicidade de práticas disciplinares nas sociedades ocidentais. Reporta-se, de saída, ao texto "O Homem-máquina", de La Mettrie, para colocar historicamente a questão da relação entre o corpo e as disciplinas. Considera que o livro foi escrito em dois registros: um "anátomo-metafísico", que passa por Descartes, pela medicina e pela filosofia; outro, "técnico-político", referente a regulamentos institucionais - militares, escolares, hospitalares - e a "processos empíricos refletidos" de controle do corpo. Dois registros distintos, porém com muitos pontos de cruzamento: trata-se alternada e simultaneamente de submissão e utilização, de funcionamento e explicação - o corpo trabalhado da perspectiva de sua utilidade e intelegibilidade. "'O Homem-máquina' de La Mettrie é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro dos quais reina a noção de 'docilidade' que une ao corpo analisável o corpo manipulável. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado." (Foucault, 1987(4), p.126).

Considera ele que, em qualquer sociedade, em momentos diversos, o corpo sempre encontra-se atado a malhas muito apertadas de poderes que lhe impõem restrições e obrigações variadas. Sua emergência como objeto e alvo de poder, e a expansão dos esquemas de docilidade durante o período clássico, no entanto, constituem acontecimentos novos e marcantes em relação a uma história política dos corpos. Primeiramente, altera-se a escala do controle - o corpo não está mais sendo trabalhado como massa indissociável e sim, detalhadamente, ao nível de uma mecânica dos movimentos, dos gestos, dos ritmos. Altera-se, também, o objeto do controle - não mais "elementos significativos do comportamento", mas a "economia, a eficácia dos movimentos,

sua organização interna". Finalmente, altera-se a modalidade do controle - trata-se, agora, de uma coerção permanente, ininterrupta, centrada mais nos processos que nos resultados da atividade e se exerce conforme uma codificação que esquadrinha exaustivamente o tempo, o espaço e os movimentos. "Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as 'disciplinas'." (Foucault, 1987(4), p.126).

De modo geral, pode-se afirmar que as disciplinas são técnicas que permitem a ordenação das multiplicidades humanas, tendo em conta três princípios: reduzir o ônus do exercício do poder; multiplicar seus efeitos em termos de intensidade e abrangência; e, nessa equação econômica, fazer crescer ao mesmo tempo a docilidade e a utilidade dos elementos do sistema. Oferecem, assim, uma resposta eficiente a uma conjuntura histórica emergente no período clássico, ajustando a correlação entre os processos de explosão demográfica e de expansão do aparelho de produção, ou, mais especificamente, correlacionando a multiplicidade dos homens com a multiplicação dos aparelhos produtivos. Neste ajustamento, devem reduzir multiplicidades a unidades manejáveis; devem fixar, imobilizar, regular os movimentos; devem dominar as forças que se formam pela organização das multiplicidades; devem fazer crescer as utilidades singulares e a utilidade própria, efeito das multiplicidades - devem, em uma palavra, multiplicar. Atendem, portanto, a uma nova economia de poder, não mais centrada no princípio da "retirada-violência", mas na "suavidade-produção-lucro".

Tais práticas vieram a se transformar em fórmulas gerais de dominação ao longo dos séculos XVII e XVIII, diferentes da escravidão, da domesticidade, da vassalagem e das "disciplinas" do ascetismo monástico, empenhadas em produzir atitudes de renúncia e de controle sobre o próprio corpo.

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem

tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. 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 o esquadriha, 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 o corpo 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'.~~ A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma 'aptidão', uma 'capacidade' que ela busca aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada. (Foucault, 1987, p.127).

A formação desta anatomia política não deve ser tomada como uma súbita "descoberta": ela é correlativa da emergência de uma nova economia de poder e liga-se a toda uma multiplicidade de processos históricos de diferentes proveniências - fluxos sociais, políticos, econômicos - que se articulam entre si, apoiam-se uns nos outros e entram em convergência, esboçando um quadro geral. Pluralidade de práticas postas em movimento em instituições diversas, na forma de técnicas minuciosas, íntimas, arranjos sutis, pequenas astúcias dotadas de "grande poder de difusão". Rede de dispositivos ligados a "economias inconfessáveis" que materializam este investimento político exaustivo do corpo, desenhando uma microfísica do poder e tendendo a cobrir toda a extensão do corpo social ao final do período clássico. Trata-se de uma anatomia relativa ao corpo político em sentido amplo: é anatomia do poder enquanto corpo político superposto ao corpo social, ao mesmo tempo que é anatomia de um corpo mais-biológico, atravessado por mecanismos finos de poder. O corpo político

segmentar - "individual" - é correlativo de um corpo político que se estende por toda a rede social, e a anatomia política é o instrumento apropriado à análise desta relação. É, portanto, saber concreto sobre tais corpos políticos, ao mesmo tempo que esquema minucioso da aplicação de poderes produtivos - é economia política do corpo político - enquanto análise dos modos de produção de poder e enquanto investimento e submissão de corpos. É um dispositivo que analisa a anatomia, ao mesmo tempo que fabrica corpos políticos, produzindo efeitos embricados da ordem do saber e da produção de subjetividade - o que equivale a dizer que opera desta forma a objetivação dos corpos políticos, a partir da aplicação de técnicas de poder que geram efeitos correlativos de saber e de subjetivação dos sujeitos a elas submetidos.

O corpo político é um arranjo complexo: maquinaria, relação de relações, resultado do cruzamento de técnicas de poder com procedimentos de saber, refletindo um jogo de espelhos onde se defrontam o corpo disciplinado, dócil e produtivo, e uma microfísica do poder. No entanto, não se deve tomar o corpo político apenas como corpo do poder - a nível individual ou coletivo - mas ainda, como corpo a corpo, afrontamento de corpos, relação do corpo do poder com os corpos que submete. O investimento político dos corpos diz respeito a fazer deles sedes do poder, pontos de apoio, instrumentos de aplicação, alavancas políticas. Não se trata aqui de um "corpo natural", ou natureza corporal sobre os quais se exerça um poder, e sim, de corpos fabricados - manufaturas do poder. E fabricar corpos políticos equivale a fazer deles corpos que produzirão e reproduzirão o poder exercido sobre eles - o poder do corpo é correlato do investimento de poder aplicado sobre ele.

Conforme Foucault, uma tecnologia política refere-se a um modo de investir os corpos, de torná-los produtivos, ou de produzir deformações produtivas. Tais táticas de deformidade tratam de um trabalho detalhado e microscópico sobre o corpo que o poder decompõe e analisa, para, no mesmo movimento, reordená-lo e fabricá-lo, conforme princípios de uma microfísica. O domínio disciplinar sobre o corpo não se exerce em bloco, mas segundo uma articulação minuciosa de decomposição x recomposição - importa definir que partes são privilegiadas, investidas, fortalecidas, enfraquecidas, jogadas contra

as outras. Uma tática é também um modo de opor o corpo ao próprio corpo, de forma que a produção seja ao mesmo tempo coerção.

Entre corpo, saber e poder, portanto, não há exterioridade: o saber oferece o corpo a práticas de poder, fazendo funcionar mecanismos de objetivação. Assim, o corpo é indissociável de procedimentos de saber e técnicas de poder. O poder penetra, ocupa, mobiliza e anima o corpo, para dar-lhe uma "alma", uma "consciência" - antes de sua tomada pelo poder ele é nada. Esta alma não trata de um elemento metafísico ou incorpóreo: possui "materialidade própria", é uma parte do corpo, oponível à ele - "permanentemente produzida em torno, na superfície e no seu interior" - ao mesmo tempo produto de investimento político sobre o corpo e instrumento do seu domínio. Para a produção de corpos políticos é preciso, da perspectiva uma microfísica do poder, articular uma física dos exercícios do corpo e uma física dos pensamentos e da alma - emerge o problema da constituição de uma "individualidade", de uma "subjetividade". A modernidade concede um privilégio a esta entidade - a "alma", a "consciência", o "corpo do corpo" - o princípio indissociável de fixação, unificação e síntese de uma singularidade, mas que é de fato, instrumento da sua própria servidão, pois, é através desta suposta unidade que um corpo é reconhecido, normalizado, individualizado e "identificado", no sentido policial do termo.

Conceber o poder como produtor é seguir o princípio que perspectiva a anatomia política como genealogia da alma e da moral modernas. Que é necessário pôr o problema da moral, e da alma, em termos de poder, Marx, de certo modo, e sobretudo Nietzsche, já o tinham mostrado. Mas Foucault introduz, no posicionamento do problema, uma inflexão específica: a de uma microfísica do poder e de uma tecnologia política do corpo, a do 'materialismo físico' ou do 'materialismo das ínfimas materialidades', como lhe chamámos. O nascimento de uma alma e de uma moral, a sua emergência tanto como sua proveniência, devem ser recolocadas numa física microscópica do corpo. Qualquer acção de poder, como corpo físico, sobre o corpo (ou os corpos) é, indissociavelmente, produção de corpo e de alma; qualquer tecnologia política é produção de corpo, simultaneamente 'físico' e 'moral': [...] Talvez se possam distinguir três

mecanismos, solidários, deste domínio do corpo, *sujeição, investimento, objectivação*. As pequenas maquinarias políticas, ao nível humildemente físico em que se situam, são, ao mesmo tempo, dispositivos de sujeição do corpo e das suas forças - *princípio da produção dos corpos* -, táticas de investimento, de *penetração e de animação do corpo - princípio da produção da alma* -, e processos de objectivação, reprodução e confirmação, sob a forma de um saber deste investimento - *princípio de enclausuramento redobrado*. (Ewald,1993, p.48/9)

Tal anatomia diz respeito, ainda, não a estratégias e astúcias da "grande razão", mas a uma anatomia política do detalhe, ou, a uma história da "racionalização utilitária do detalhe na contabilidade moral e no controle político", que remete à transformação do regime punitivo verificada no limiar da nossa modernidade. O "detalhe" também não é uma descoberta clássica - ele já era uma categoria conhecida da teologia e do ascetismo - a educação cristã, a pedagogia escolar e o treinamento militar formam inicialmente toda uma tradição da valorização do detalhe. Num certo momento, a esta "mística do cotidiano" articula-se a "disciplina do minúsculo - "a minúcia dos regulamentos" - a supervisão analítica e permanente e o controle exaustivo da vida e do corpo são figuras da laicização deste cálculo místico cristão, que se difundem nas escolas, oficinas, quartéis e hospitais, ligadas, agora, a uma racionalidade econômica ou técnica.

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da era clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno. (Foucault,1987(4), p.130)

Argumenta Foucault que a primeira grande operação da disciplina é a constituição de "quadros vivos" - a estratégia que lhe permite atingir seus objetivos gerais: transformar multidões desorganizadas em multiplicidades

ordenadas. Para tanto, é necessário proceder inicialmente à distribuição dos indivíduos no espaço - deve-se, então, considerar a exigência da cerca, o encarceramento, o espaço fechado em si mesmo, "o local protegido da monotonia disciplinar". Mas a clausura não é suficiente ao funcionamento dos aparelhos disciplinares: é imprescindível a organização de um espaço analítico, celular, a partir da aplicação do princípio de quadriculamento, que permite a localização imediata dos indivíduos; o que ainda é pouco diante das demandas institucionais: é necessário também codificar o espaço de acordo com a regra das localizações funcionais, criando lugares específicos, determinados, espaços utilitários, "postos" essenciais às atividades produtivas. Por fim, a composição de séries, a disposição dos indivíduos segundo uma classificação - "o lugar na fila" - também não é suficiente para individualizar os corpos, é mais importante serializá-los e distribuí-los, fazendo-os circular numa rede de relações. Esta criação de espaços complexos - imediatamente arquiteturais-funcionais-hierárquicos - caracterizada pela organização das "celas", dos "lugares" e das "fileiras", remete à formação de uma tática disciplinar que se exerce como procedimento estratégico de ordenamento espacial dos sujeitos - "[...] a tática disciplinar se situa sobre o eixo que liga o singular e o múltiplo. Ela permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada. Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica de um poder que poderíamos chamar 'celular'." (Foucault, 1987(4), p.136).

As disciplinas operam também o controle da atividade: extrapolam, de imediato, os processos monásticos de regularização temporal - a determinação do "horário" - procedendo a um fracionamento sempre mais fino do tempo e do ritmo das atividades regulares, buscando mais que isto: a constituição de um tempo de boa qualidade, totalmente útil. Atuam a nível da "elaboração temporal do gesto", pela implementação de programas de adestramento sustentados em esquemas anátomo-cronológicos dos comportamentos, que possibilitam o atravessamento do corpo pelo tempo e por controles minuciosos de poder. Colocam em correlação o corpo e o gesto, impondo-lhes a melhor relação do

ponto de vista de uma economia do mínimo gesto, onde o corpo disciplinado é condição para um gesto eficiente. Promovem a articulação corpo x objeto, definindo minuciosamente cada uma das relações do corpo com o objeto que manipula, prescrevendo uma codificação instrumental dos gestos; e, finalmente, colocam um princípio de utilização teoricamente sempre crescente e cada vez mais exaustiva do tempo, como se fosse possível intensificar indefinidamente o uso do mínimo instante, tendendo a um ponto ideal onde o máximo de rapidez cruzaria com o máximo de eficiência. Acrescenta Foucault:

Ora, através dessa técnica de sujeição, um novo objeto vai-se compondo e lentamente substituindo o corpo mecânico - o corpo composto de sólidos e comandado por movimentos, cuja imagem tanto povoara os sonhos dos que buscavam a perfeição disciplinar. Esse novo objeto é o corpo natural, portador de forças e sede de algo durável; é o corpo suscetível de operações especificadas, que têm sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes. O corpo, tornando-se alvo de novos mecanismos do poder, oferece-se a novas formas de saber. Corpo do exercício mais que da física especulativa; corpo manipulado pela autoridade mais que atravessado pelos espíritos animais; corpo do treinamento útil e não da mecânica racional, mas no qual, por essa mesma razão, se anunciará um certo número de exigências de natureza e de limitações funcionais. [...] o comportamento e suas exigências orgânicas vão pouco a pouco substituir a simples física do movimento. O corpo, do qual se requer que seja dócil até em suas mínimas operações, opõe e mostra as condições de funcionamento próprias a um organismo. O poder disciplinar tem por correlato uma individualidade não só analítica e 'celular', mas também natural e 'orgânica'. (Foucault, 1987(4), p.140/1).

As disciplinas procedem também à organização das gêneses, aplicando técnicas de acumulação e capitalização do tempo: dividem a duração da atividade em segmentos sucessivos ou paralelos que devem ter cada qual seu termo próprio; dispõem essas sequências conforme um "esquema analítico", segundo um grau crescente de complexidade; marcam o final de cada segmento temporal pela realização de uma prova de conhecimentos e capacidades;

estabelecem séries de séries, fixando cada indivíduo numa série temporal conforme seu nível e/ou categoria. A colocação de atividades sucessivas em séries permite um investimento da duração pelo poder, viabiliza um controle detalhado e uma intervenção pontual a qualquer momento, impossibilitando a dispersão temporal e garantindo o lucro pelo controle direto sobre o tempo e sua utilização. O tempo disciplinar é um tempo serial, linear, acumulativo, evolutivo - as grandes "descobertas" do século XVIII: o progresso das sociedades, a gênese dos indivíduos e a própria historicidade evolutiva - são correlatas de novas técnicas de poder que envolvem novas formas de gestão do tempo. O "exercício", transformado em elemento de uma tecnologia política, é a técnica que articula o corpo às séries temporais, impondo-lhe tarefas repetitivas dispostas em escala gradativa, orientando todo o comportamento para um estado terminal onde a sujeição jamais se completa. Segundo ele: "Com as novas técnicas de sujeição, a 'dinâmica' das evoluções contínuas tende a substituir a 'dinástica' dos acontecimentos solenes." (Foucault, 1987(4), p.145).

Os procedimentos disciplinares realizam, ainda, a composição das forças: tendo em conta que as disciplinas não se restringem a práticas de ordenação dos espaços, de parcelamento dos corpos e de organização do tempo, é preciso considerar que elas compõem forças no sentido da constituição de aparelhos eficientes. O corpo é uma peça de uma máquina multissegmentar que deve se articular a outros; as várias séries cronológicas devem se combinar para formar um tempo composto e o tempo de uns deve se acoplar ao tempo de outros para a maximização das forças e dos resultados. Finalmente, esta composição calculada de forças exige uma sistemática definida de comando - o corpo deve ser inserido no "pequeno mundo dos sinais", onde uma ordem não precisa ser explicada nem entendida, basta que provoque o comportamento desejado. O sinal, em sua "brevidade maquinal", articula a técnica de comando e a moral da obediência.

Em resumo, pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, 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'. A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar. Nesse saber, os teóricos do século XVIII viam o fundamento geral de toda a prática militar, desde o controle e o exercício dos corpos individuais, até à utilização das forças específicas às multiplicidades mais complexas. Arquitetura, anatomia, mecânica, economia do corpo disciplinar; (Foucault, 1987(4), p.150).

Concluindo sua análise genealógica relativa à formação das disciplinas, considera Foucault que o poder disciplinar apoia-se na aplicação combinada de "três instrumentos simples": o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e o exame.

A vigilância hierárquica é correlativa de práticas ligadas à constituição de um dispositivo que domine pelo jogo do olhar. Ele observa que, paralelamente ao desenvolvimento de uma tecnologia ótica de fabricação de lentes, do surgimento de uma nova física e de uma nova cosmologia, emergem pequenas técnicas de vigilâncias "múltiplas e entrecruzadas" - olhares capazes de "ver sem serem vistos" - então, toda uma arte da luz/sombra x visível/não-visível passa a articular um saber sobre o homem, a partir da aplicação de técnicas de sujeição e utilização dos corpos. O século XVIII assiste à construção desses "observatórios da multiplicidade humana", que se inspiram na disposição arquitetural do acampamento militar: ele é o modelo material de um diagrama de poder que funciona pelo efeito de uma visibilidade geral. Forma-se, então, a problemática de uma arquitetura não mais voltada para o exterior, para ser vista, e sim para possibilitar um controle interior, para fazer visíveis os "internos", para tocar os indivíduos, atá-los ao poder, agir sobre seus comportamentos e transformá-los, expondo-os à constituição de um saber. Segundo ele: "O aparelho disciplinar

perfeito capacitaria um único olhar tudo ver permanentemente. Um ponto central seria ao mesmo tempo fonte de luz que iluminasse todas as coisas, e lugar de convergência para tudo que deve ser sabido: olho perfeito a que nada escapa e centro em direção ao qual todos os olhares convergem." (Foucault, 1987(4), p.156).

Melhor que o círculo, porém, a figura da pirâmide caracteriza o olhar disciplinar: esta disposição permite hierarquizar níveis e especializar "funções" de vigilância que cobrem horizontal e verticalmente toda a extensão do espaço, ou do domínio posto sob observação. "Vigiar" destaca-se como função social - forma-se toda uma tecnologia de vigilância que, articulada ao processo produtivo, torna-se um operador econômico decisivo, uma vez que se insere no aparelho de produção ao mesmo tempo que constitui uma engrenagem do poder disciplinar. A vigilância hierarquizada, "contínua e funcional", antes de ser outra "grande invenção" do século XVIII, liga-se a essas novas mecânicas de poder que se formam na época. Ela possibilita ao poder disciplinar extrapolar os muros das instituições, integrar-se num sistema e organizar-se como um poder "múltiplo, automático e anônimo", que funciona como uma máquina. Essa difusão generalizada da vigilância por todo o corpo social irá constituir, ao final do período clássico, aquilo que Foucault caracteriza como "panoptismo".

A sanção normalizadora é outro recurso imprescindível à prática disciplinar. Diz respeito ao fato de que no núcleo de todo sistema disciplinar repousa um "pequeno mecanismo penal" que, no entanto, não funciona pelo princípio jurídico da lei, mas possui suas próprias leis, suas "instâncias de julgamento", seus "delitos especificados". Diz respeito a um arranjo de "infra-penalidades" que cobre o vazio deixado pelas leis naqueles espaços e relações sociais que elas não conseguem atingir, prescrevendo sanções específicas. Disposição que põe em prática nas instituições uma micropenalidade do tempo, da atividade, do corpo, da maneira de ser, utilizando como punição, desde o castigo físico, até privações e pequenas humilhações. A penalidade disciplinar atinge a inobservância da regra, o distanciamento em relação a ela - é um mecanismo que funciona pelo jogo da norma e tem por objetivo reduzir e corrigir

os desvios. Esta correção é obtida pela aprendizagem repetida à exaustão: a aplicação de uma mecânica do castigo, onde "castigar é exercitar". A punição disciplinar movimenta um duplo sistema "gratificação-sanção" que é operante no processo de correção - este mecanismo bi-polar procede à qualificação dos comportamento segundo valores do bem e do mal e à quantificação dos desempenhos a partir de uma contabilidade penal. Esta classificação dos indivíduos atende a uma dupla finalidade: marcar os desvios, hierarquizar as capacidades e aptidões, ao mesmo tempo que castiga e recompensa. O poder disciplinar recompensa promovendo e pune rebaixando e degradando. Juntamente com a vigilância, a norma e a regulamentação, amplamente difundidas pela extensão do tecido social, constituem a prática predominante de poder ao final do século XVIII, quando as antigas marcas de status e privilégio são recobertas por uma distribuição de graus de normalidade.

Em suma, a arte de punir, no regime do poder disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto - que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a 'natureza' dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida 'valorizadora', a coação de uma conformidade a realizar, Enfim traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal (a 'classe vergonhosa' da Escola Militar). A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui. Em uma palavra, ela normaliza." (Foucault, 1987(4), p.163).

O terceiro instrumento fundamental ao poder disciplinar é o exame, que articula técnicas da hierarquia que vigia e da sanção que normaliza, efetivando a

composição de um controle normalizante com uma vigilância que possibilita classificar e punir. É uma prática que expõe os indivíduos a uma visibilidade na qual eles são diferenciados e sancionados. No exame cruzam-se o ritual de poder e a forma da experiência, a "demonstração de força" e o "estabelecimento da verdade" - ele manifesta "a sujeição dos que são percebidos como objetos" e a "objetivação dos que se sujeitam". Implica a superposição de relações de poder e de saber, ligando um tipo de formação de saber a uma forma de exercício de poder. Ele inverte a economia da visibilidade no exercício do poder: tradicionalmente é o poder que se manifesta e se faz visível; nas práticas disciplinares é o sujeito que deve ser visto, ele que é oferecido como "objeto" à observação por um poder sutil que opera pelo jogo do olhar. É a visibilidade permanente, ou antes seu efeito, que sustenta a sujeição do indivíduo disciplinar, e o exame é a técnica que os submete a um mecanismo de objetivação. É essa inversão de visibilidade que remete o exercício do poder às ramificações capilares da rede social.

O exame faz a individualidade entrar em um campo documentário cuja materialidade diz respeito a um arquivo com detalhes colhidos ao nível dos corpos e dos dias. Nessa acumulação documentária, forma-se todo um poder de escrita, envolvendo a montagem de "códigos da individualidade disciplinar". Este aparelho de escrita abre duas possibilidades correlatas: a constituição do indivíduo como objeto analisável e a composição de um sistema comparativo que permite a identificação dos desvios entre os indivíduos e sua distribuição conforme uma "população". Conforme Foucault, foram estas pequenas técnicas cotidianas de anotação e registro que possibilitaram a liberação epistemológica das ciências do indivíduo, cujo nascimento deve ser então buscado nessa trama das coerções sobre os corpos e os comportamentos. Sustentado nessa multiplicidade de técnicas documentárias, o exame constitui cada indivíduo como um "caso", que é, ao mesmo tempo, objeto para o conhecimento e entrada para o poder. O caso é este indivíduo mensurado e descrito em sua individualidade. É o indivíduo classificado e comparado aos outros. É, ainda, o indivíduo a ser corrigido, normalizado, o que diz da sua exclusão ou inserção na vida social. Sintetizando esta questão e concluindo a análise do tema:

Finalmente, o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de comparação ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. Com ele se ritualizam aquelas disciplinas que se pode caracterizar com uma palavra dizendo que são uma modalidade de poder para o qual a diferença individual é pertinente." (Foucault, 1987(4), p.171).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- EWALD, F. Anatomia e corpos políticos. In: _____.
Foucault a norma e o direito. Lisboa: Vega, 1993. 226p. p.19-58.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. 5ed. Petrópolis: Vozes, 1987(4).
IIIª Parte: Disciplina. p.125-172

- Vigilância x panoptismo em "Surveiller et punir"

Ainda na terceira parte de "Surveiller et punir", no capítulo dedicado à análise da formação de um panoptismo social ao longo do século XVIII, Foucault remete o surgimento dos procedimentos de vigilância às práticas de combate à lepra na Europa. Considera que, enquanto a lepra precisa ser marcada e suscita esquemas de exclusão, que no limite remetem à "grande internação" verificada ao final do século XVIII, a peste suscita esquemas disciplinares de análise, partição e quadriculamento, colocando em movimento uma vigilância constante do olhar. O controle da epidemia passa inicialmente por um policiamento espacial estrito: o fechamento da cidade, a proibição da circulação, o esquadrinhamento da cidade definindo "jurisdições" e fixando cada um em seu próprio lugar. Desenvolve-se, logo, toda uma prática de inspeção e anotação permanentes, tendendo a varrer e vigiar todo o espaço à exaustão, capturando todos os movimentos e registrando todos os acontecimentos - tal é o dispositivo montado para o controle da doença - assim, "a ordem responde à peste": pela aplicação de um poder analítico e vigilante. Vencida a peste, permanece acumulado todo um conjunto de práticas e saberes relativos ao controle fino do espaço e dos indivíduos. Tais legados articulados a fluxos outros, de proveniências diversas, como: acontecimentos militares, religiosos, arquitetônicos, econômicos, jurídico-políticos, científicos, tecnológicos - que acabam configurando uma nova economia de poder - possibilitam a proliferação, ao longo do século XVIII, de toda uma prática generalizada de vigilância, tornada possível pela especialização do olhar disciplinar.

O panóptico de Bentham é, no final do século XVIII, a figura arquitetônica perfeitamente adequada aos imperativos desta vigilância constante - segundo Foucault:

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 sala 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 da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas janelas, 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, 1987(4), p.177).

O panóptico não deve ser tomado como um "edifício onírico": ele é o diagrama material de um mecanismo perfeito de poder. É a garantia da ordem, uma vez que pulveriza uma multidão numa coleção de individualidades isoladas. Presta-se imediatamente à implantação dos corpos no espaço, mas é polivalente em suas aplicações: distribui indivíduos, organiza hierarquicamente, dispõe centros e canais de poder, define instrumentos e modos de intervenção institucional. No entanto, é quanto aos efeitos políticos produzidos que ele deve ser analisado. É, neste sentido, um "ovo de Colombo na ordem da política", pois, sempre que aplicado, possibilita o aperfeiçoamento e a intensificação do exercício do poder - é uma figura de tecnologia política que proporciona ganhos de larga extensão ao poder.

O efeito mais importante produzido pelo panóptico diz respeito à indução, naqueles que se encontram fisicamente expostos a ele, de um "estado consciente e permanente de visibilidade" que garante o funcionamento automático do poder, mesmo que a vigilância seja exercida de forma descontínua. Trata-se de um

aparelho arquitetural capaz de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce; "uma máquina que dissocia o par ver-ser visto"; um dispositivo que automatiza e desindividualiza o poder, tendendo ao incorpóreo. Nasce, desta forma, mecanicamente, uma sujeição concreta a partir de uma relação fictícia, onde a eficácia do poder passa para o lado de quem está submetido a um campo de visibilidade e vem a se tornar o princípio da sua própria sujeição.

Por todas essas implicações, vale como máquina de fazer experiências de modificação de comportamento, de treinamento e correção dos indivíduos. Pode funcionar como uma espécie de laboratório de poder, incorporando às suas práticas, procedimentos de saber. Não diz respeito, portanto, apenas a uma maquinaria de vigilância permanente, mas pode compor, também, um detalhado sistema de documentação individualizante, resultado da superposição de técnicas de registro a técnicas de observação. Como dispositivo, o panóptico intensifica, ao longo do século XVIII, seus efeitos de saber-poder. Desta forma, as disciplinas atravessam seu "limiar tecnológico": equivale a dizer que, compondo-se e regularizando-se, acabam atingindo um nível a partir do qual formação de saber e majoração de poder reforçam-se mutuamente num processo circular, que irá possibilitar a emergência de "disciplinas científicas". O hospital, a escola, a oficina transformam-se em aparelhos onde qualquer mecanismo de objetivação vale como instrumento de sujeição e qualquer incremento de poder possibilita novos conhecimentos. "Duplo processo, portanto: arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder; multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos." (Foucault, 1987(4), p.196/7). Foi assim que se formaram, segundo Foucault, no elemento disciplinar, a psiquiatria, a psicologia, a pedagogia, e a criminologia, saberes quase sempre alinhados em torno de um suposto humanismo.

O dispositivo panóptico deve ser considerado ainda quanto às suas possibilidades de modelo generalizável de funcionamento que tende a se difundir pelo corpo social, atravessando o cotidiano das pessoas de forma bastante ampla. Desta maneira, ele multiplica e faz crescer as forças sociais: é exatamente

por escapar às modalidades negativas e violentas, tradicionais no exercício da soberania e se exercer de modo contínuo nos alicerces da sociedade, atingindo as ramificações capilares do tecido social, que o esquema panóptico consegue a "majoração produtiva do poder". Em suas palavras:

O panoptismo é o princípio geral de uma nova 'anatomia política' cujo objeto e fim não são a relação de soberania mas as relações de disciplina.

Na famosa jaula transparente e circular, com sua torre alta, potente e sábia, será talvez o caso para Bentham de projetar uma instituição disciplinar perfeita; mas também importa mostrar como se pode 'destrancar' as disciplinas e fazê-las funcionar de maneira difusa, múltipla, polivalente no corpo social inteiro. Essas disciplinas que a era clássica elaborara em locais precisos e relativamente fechados - casernas, colégios, grandes oficinas - e cuja utilização global só fora imaginada na escala limitada e provisória de uma cidade em estado de peste, Bentham sonha fazer delas uma rede de dispositivos que estariam em toda parte e sempre alertas, percorrendo a sociedade sem lacuna nem interrupção. O arranjo panóptico dá a fórmula dessa generalização. Ele programa, ao nível de um mecanismo elementar e facilmente transferível, o funcionamento de base de uma sociedade toda atravessada e penetrada por mecanismos disciplinares. (Foucault, 1987(4), p.184).

Não se deve pensar, portanto, em substituição das disciplinas pelo panoptismo, mas em recobrimento e expansão - o panoptismo refere-se justamente ao efeito político extraído desta multiplicação da vigilância disciplinar por todo o corpo social.

Na passagem da "disciplina-bloco", instituição fechada, à "disciplina-mecanismo", difundida por toda extensão do corpo social, transcorre o processo de formação histórica das sociedades disciplinares durante o período clássico. Cada vez mais, a partir do século XVII, a "disciplina" desliga-se dos seus antigos empregos religiosos e militares, passando a funcionar como tecnologia de fabricação de indivíduos úteis, ligada a uma nova economia de poder e dos corpos. Ao longo do século XVIII as práticas disciplinares vão extrapolando os

muros do confinamento, desvinculam-se das formas de exclusão, saindo de uma região marginal para ocupar espaços mais centrais e se disseminar pela sociedade. A generalização disciplinar, porém, não diz tanto respeito à propliferação das instituições disciplinares verificada na época, quanto ao fato de que, ao mesmo em tempo que os aparelhos disciplinares se multiplicavam, seus mecanismos se desinstitucionalizavam e se infiltravam no tecido social, circulando em "estado livre". As disciplinas maciças desdobram-se, assim, em procedimentos flexíveis de controle amplamente aplicáveis às mais diversas situações da vida cotidiana, passando a ser adotadas como práticas sociais, como hábitos, como ética.

Já não se trata da "disciplina maquinal", uma mecânica de poder aplicada aos corpos dos indivíduos nos limites estritos dos aparelhos, mas de um poder-mecanismo, maquinaria de vigilância permanente, multiplicada em dispositivos que cobrem todo o corpo social. Um dispositivo é uma complexa máquina de poder, com autonomia, mobilidade e configuração histórica própria, que se apoia em relações de saber-poder e produz efeitos de subjetivação. Não remete, de forma alguma, a uma instância institucional, mas pode ser colonizado de modos específicos, conforme aparelhos específicos. Importa, no entanto, que funciona de maneira totalmente independente em relação às instituições, percorrendo estrategicamente todo o tecido social. Segundo Deleuze, no texto "Qu'est-ce q'un dispositif?", um dispositivo é um conjunto multilinear composto por linhas de visibilidade e enunciação; linhas de força; linhas de objetivação e subjetivação; também, por linhas de ruptura que possibilitam sua contínua transformação. Nos termos de Foucault, trata-se de um conjunto heterogêneo "[...] que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos." (Foucault, 1984(1), p.244). Trata-se, portanto, de um conjunto estratégico, móvel, articulado em práticas discursivas e não discursivas de poder, cuja formação história e surgimento atendem a uma urgência, em função de que se torna um instrumento de controle em relação a questões sociais cruciais como:

loucura, criminalidade, delinqüência, desvios e exclusões as mais diversas. É, centralmente, articulação e, correlacionando estrategicamente procedimentos de saber-poder a modos de objetivação-subjetivação, o dispositivo normaliza, individualizando os sujeitos.

O panoptismo é, então, correlato da sociedade disciplinar, já que as disciplinas se servem da vigilância hierárquica e é, ele mesmo, produto da proliferação da ação dos dispositivos disciplinares pelo tecido social. Portanto, esta - a sociedade disciplinar - não é simplesmente uma rede articulada através de instâncias institucionais e não-institucionais, nem tampouco limita-se à rede capilar tecida por relações produtivas de poder; também não se restringe à pura e simples superposição dessas formas e elementos. Mais que isso: caracteriza-se pelo movimento, pela orquestração de toda essa multiplicidade de práticas disciplinares - o jogo dos dispositivos - pela composição de um corpo social como corpo político disciplinar que se movimenta de forma combinada. O panoptismo é, também, mais que a multiplicação das práticas de vigilância por toda a extensão social: refere-se aos resultados da articulação e regularização de tais procedimentos na ação dos dispositivos. Muito além do recobrimento de práticas disciplinares por práticas de vigilância, diz respeito aos efeitos de poder obtidos da ocupação da sociedade disciplinar por dispositivos panópticos, constituindo um corpo político - ao mesmo tempo individual e coletivo - atravessado por uma visibilidade total que configura o império do olhar - o poder de vigiar.

Também merece destaque nesse movimento, o fenômeno de estatização dos mecanismos de disciplina, marcado pela organização de uma polícia centralizada. Se a polícia como instituição estrutura-se na forma de um aparelho de Estado e liga-se ao centro da soberania política, os mecanismos de poder que coloca em funcionamento são específicos e estendem-se a todo o corpo social. O poder policial deve cuidar dos detalhes do dia-a-dia, deve se exercer "sobre tudo" - a massa dos acontecimentos, dos comportamentos, das opiniões - todos os movimentos, enfim, tudo que acontece. Deve se valer, portanto, de um instrumento capaz de exercer uma vigilância permanente que faça tudo visível, tornando-se ela mesma, invisível - um "olhar sem rosto" que transforme o corpo

social em "campo de percepção", onde o objeto da observação, do registro e dos relatórios são, segundo ele: "[...] comportamentos, atitudes, virtualidades, suspeitas - uma tomada de contas permanente do comportamento dos indivíduos." (Foucault, 1987(4), p.188). A polícia do século XVIII acrescenta aos seus papéis de auxiliar da justiça e instrumento de controle político funções disciplinares. Posição complexa e estratégica, pois liga o poder soberano central às ramificações capilares da rede social, agindo onde as instituições disciplinares não podem agir e disciplinando espaços não disciplinares, estabelecendo vínculos entre eles - a polícia funciona, assim, como "disciplina intersticial e metadisciplina".

Finalizando, citaremos um trecho do original, onde Foucault coloca as relações entre as disciplinas, a difusão das práticas de vigilância e a formação da sociedade disciplinar:

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. E pode ficar a cargo seja de instituições 'especializadas' (as penitenciárias, ou as casas de correção do século XIX) seja de instituições que dela se servem como instrumento essencial para um fim determinado (as casas de educação, os hospitais), seja de instâncias preexistentes que nela encontram maneira de reforçar ou de reorganizar seus mecanismos internos de poder (um dia se precisará mostrar como as relações intrafamiliares, essencialmente na célula pais filhos, 'disciplinaram'-se, absorvendo desde a era clássica esquemas externos, escolares, militares, depois médicos, psiquiátricos, psicológicos, que fizeram da família o local de surgimento privilegiado para a questão disciplinar do normal e do anormal), seja de aparelhos que fizeram da disciplina seu princípio de funcionamento interior (disciplinação do aparelho administrativo a partir da época napoleônica), seja enfim de aparelhos estatais que têm por função não exclusiva mas principalmente fazer reinar a disciplina na escala de uma sociedade (a polícia).

Pode-se então falar, em suma, da formação de uma sociedade disciplinar nesse movimento que vai das disciplinas fechadas, espécie de 'quarentena' social, até o mecanismo indefinidamente generalizável do 'panoptismo'. Não que a modalidade disciplinar do poder tenha substituído todas as outras; mas porque ela se infiltrou no meio das outras, desqualificando-as, às vezes, mas servindo-lhes de intermediária, ligando-as entre si, prolongando-as, e principalmente permitindo conduzir os efeitos de poder até os elementos mais tênues e mais longínquos. Ela assegura uma distribuição infinitesimal das relações de poder. (Foucault, 1987(4), p.189/0)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, M. Sobre a História da sexualidade. In: _____.
Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1984(1). 293p. p.243-276.

_____. **Vigiar e Punir**. 5ed. Petrópolis: Vozes, 1987. Cap. III:
O panoptismo. p.173-199.

- A invenção da delinquência analisada em “Surveiller et punir”

Na quarta parte de “Surveiller et punir”, Michel Foucault apresenta um estudo relativo à formação e proliferação de dispositivos carcerários ao longo do século XIX, acontecimento ligado à expansão do panoptismo e das práticas de vigilância social verificáveis no século XVIII. Busca ali estabelecer relações entre o desenvolvimento das práticas carcerárias e a formação de um saber sobre o homem, criticando a suposição de uma humanização das penas quando da introdução de uma penalidade de detenção ao nível das práticas judiciárias. Considera que o saber produzido neste contexto nada tem de “humanista” - é, ao contrário, resultado do cruzamento de práticas de observações e registro com a aplicação cotidiana de uma violência calculada nas instituições penitenciárias. Denunciando a constituição correlativa da figura social do delinquente e da “categoria social” da delinquência, ele irá tecer a sua crítica à criminologia científica como disciplina que representa o triunfo de uma razão humanitária ao nível das práticas de punição social.

Situando historicamente, vamos reproduzir um trecho do original que faz ligações entre o nascimento das prisões e a “grande internação” verificável na segunda metade do século XVIII:

Ora, o próprio princípio do encarceramento extrapenal na realidade nunca foi abandonado. E se o aparelho do grande enclausuramento clássico foi em parte desmantelado (e só em parte), foi muito cedo reativado, reorganizado, desenvolvido em certos pontos. Mas, o que é ainda mais importante, é que foi homogeneizado por intermédio da prisão por um lado com os castigos legais, e por outro com os mecanismos disciplinares. As fronteiras que já eram pouco claras na era clássica entre o encarceramento, os castigos judiciários e as instituições de disciplina, tendem a desaparecer para constituir um grande continuum carcerário que difunde as técnicas penitenciárias até as disciplinas

mais inocentes, transmitem as normas disciplinares até a essência do sistema penal, e fazem pesar sobre a menor ilegalidade, sobre a mínima irregularidade, desvio ou anomalia, a ameaça da delinqüência. Uma rede carcerária sutil, graduada, com instituições compactas, mas também com procedimentos parcelados e difusos, encarregou-se do que cabia ao encarceramento arbitrário, maciço, mal integrado da era clássica. (Foucault, 1987(4), p.260).

Este continuum carcerário surge da gradação dos aparelhos disciplinares em seus níveis progressivos de controle distribuídos pela extensão da rede social, onde a prisão diz respeito não a um poder de modalidade diferente, mas sim a um grau suplementar na intensificação de um mecanismo que já vinha apertando sua malha de controle - ela se situa exatamente no ponto extremo do processo. Relativamente ao internamento clássico, o surgimento do dispositivo carcerário no limiar de nossa modernidade marca a passagem de um regime de controle centrado no enclausuramento indiscriminado, de exclusão, para uma política de encarceramento disciplinar, regulado, de detenção, que coloca em continuidade a vigilância e a punição.

O século XIX assiste, então, à formação de um arquipélago carcerário que irá, gradativamente, cobrir todo o corpo social. E Foucault nos fornece um mapeamento histórico desta proliferação da forma prisão, que acontece concomitantemente à diluição da sua visibilidade: surgem inicialmente "as seções agrícolas das casas centrais" (1824); "as colônias para crianças pobres, abandonadas e vadias" (por volta de 1840); "os refúgios, as caridades, as misericórdias destinadas às moças culpadas"; depois "as colônias penitenciárias previstas pela lei de 1850". Distanciando-se da penalidade propriamente dita, os "círculos carcerários" ampliam-se, diluindo a forma prisão até que desapareça por completo: "os orfanatos"; "os estabelecimentos para aprendizes"; e ainda mais longe, "as fábricas-conventos". Houve também dispositivos que não retomavam a prisão na sua forma compacta, mas aplicavam mecanismos carcerários: "patronatos"; "obras de moralização"; "cidades e alojamentos operários"; movimentos que se intensificaram até que todos os dispositivos disciplinares disseminados pela sociedade se encontrassem englobados por esta "grande

organização carcerária". É esta a paisagem social por ele desenhada para a época.

O arquipélago carcerário é um vasta rede de dispositivos que transporta as técnicas da instituição penal para todo o corpo social, permitindo, segundo ele, passar gradual e "naturalmente" da desordem à infração e, inversamente, da transgressão da lei ao desvio em relação a uma regra, uma média, uma norma. Em suas palavras: "A rede carcerária acopla, segundo múltiplas relações, as duas séries, longas e múltiplas, do punitivo e do anormal." (Foucault, 1987(4), p.262). Sem dúvida, efeito mais importante da rede carcerária, que se estende muito além da prisão legal, consiste em tornar natural e legítimo o poder de punir, fazendo funcionar de forma interligada os dois registros do castigo: um legal, da justiça, outro extralegal, normativo, das disciplinas - esta é a fórmula do encarceramento disciplinar.

Aponta Foucault, que a prisão é contemporânea de uma importante alteração na tecnologia de controle político: a passagem de um regime de punição a uma penalidade de detenção na virada do século XVIII para o XIX. A partir de então, as sociedades modernas passam a definir o poder de punir como função distribuída pelo corpo social, destacando a justiça como instância autônoma e fazendo da detenção a pena por excelência. Mas deve-se ter em conta que a prisão não é consequência da formação de um aparelho judiciário - é anterior às leis que a utilizam - nasce fora dele e é resultado do desenvolvimento de práticas disciplinares. Na verdade, a instituição judiciária é colonizada por mecanismos disciplinares. Essa colonização sobrepõe punição-detenção-correção, atendendo a imperativos jurídico-econômicos por um lado, e técnico-disciplinares, por outro - assim, o encarceramento penal alinha privação de liberdade e transformação técnica dos indivíduos.

A prisão é, conforme Foucault, a intensificação das disciplinas - a "disciplina pura" - que concentra o claustro, o regimento, o modelo da família, o modelo do exército, o modelo da oficina, o modelo da escola e o modelo judiciário. No cruzamento destes elementos, a instituição total: a possibilidade de controle total sobre a vida dos sujeitos materializada pelo encarceramento - controle

exaustivo de seus corpos, de suas necessidades, seus movimentos, seus ritmos, hábitos, condutas, pensamentos. Argumenta ele:

A prisão deve ser um aparelho disciplinar exaustivo. Em vários sentidos: deve tomar a seu cargo todos os aspectos do indivíduo, seu treinamento físico, sua aptidão para o trabalho, seu comportamento cotidiano, sua atitude moral, suas disposições; a prisão, muito mais que a escola, a oficina ou o exército, que implicam sempre numa certa especialização, é 'onidisciplina'. Além disso a prisão é sem exterior nem lacuna; não se interrompe, a não ser depois de terminada totalmente sua tarefa; sua ação sobre o indivíduo deve ser ininterrupta: disciplina incessante. Enfim, ela dá um poder quase total sobre os detentos; tem seus mecanismos internos de repressão e de castigo: disciplina despótica. Leva à mais forte intensidade todos os processos que encontramos nos outros dispositivos de disciplina. Ela tem que ser a maquinaria mais potente para impor uma nova forma ao indivíduo pervertido; seu modo de ação é a coação de uma educação total: [...]

Esse 'reformatório' integral prescreve uma recodificação da existência bem diferente da pura privação jurídica de liberdade e bem diferente também da simples mecânica de representações com que sonhavam os reformadores na época da Ideologia." (Foucault, 1987(4), p.211).

Nessa concentração disciplinar, portanto, a intensificação do adestramento corporal: a possibilidade de uma "ortopedia da individualidade" fundamentada na observação e registro exaustivos, visando operar a correção dos comportamentos dos indivíduos. Além da modelagem e da fabricação do corpo, o adestramento dá acesso a um conhecimento do indivíduo ao mesmo tempo que induz comportamentos: dupla tarefa desta tecnologia disciplinar: "uma alma a conhecer e uma sujeição a manter". Segundo Foucault, toda essa "humanização" propalada pelo discurso moderno, muito distante daquilo que possam afirmar os vários "humanismos" e "humanistas", tem suas raízes na prisão: na formação deste "projeto penitenciário" que busca sustentação numa "humanidade" e em conhecimentos "científicos", mas que se refere de fato a um conjunto de técnicas que se formam e se difundem segundo normas gerais, constituindo uma prática

que normaliza à força o comportamento dos indisciplinados e perigosos à ordem social. Ao seu tempo, a própria prática normalizadora é ela mesma normalizada, resultado de elaboração técnica e reflexão racional - sofre, portanto, a aplicação de seus próprios métodos - e torna-se "disciplina", faz escola. Ele pontua então, a emergência da psicologia científica: a entrada em cena destes "profissionais da normalização", "técnicos da indisciplinada" - os psicólogos - num momento em que os controles de normalidade estavam fortemente encampados pela medicina e pela psiquiatria, que lhes conferiam validação "científica", e apoiados num aparelho judiciário que lhes fornecia sustentação legal.

A detenção, portanto, é mais que simples exclusão à medida que é preenchida por práticas disciplinares que formam o "penitenciário", entendido como conjunto de práticas e saberes relativos à execução da pena. Este é resultado da acumulação de pequenas vigilâncias, minuciosas observações e registros sistemáticos que permitem o "acompanhamento" da "vida penal" tomada como ordem institucional, mas também como controle que objetiva a vida de cada detento. Liga-se à necessidade de fazer da prisão um local de produção de um saber que regule a prática carcerária, problematizando a manutenção da ordem ao nível dos indivíduos, da vigilância e direção exaustiva das suas condutas e as suas vidas: da administração das suas penas. Conforme Foucault, organiza-se desta forma, todo um saber individualizante que toma por referência não tanto o crime cometido, mas a virtualidade de perigos contida num indivíduo, que se revela na observação cotidiana do seu comportamento.

Logo o penitenciário irá ganhar autonomia - desenvolve-se toda uma contabilidade de modulação da pena que resulta em incremento de poder para a instância prisional, que então, entra em choque com o judiciário. Neste jogo - argumenta ele - o aparelho penitenciário efetua uma curiosa substituição:

[...] das mãos da justiça ele recebe um condenado; mas aquilo sobre que ele deve ser aplicado, não é a infração, é claro, nem mesmo exatamente o infrator, mas um objeto um pouco diferente, e definido por variáveis que pelo menos no início não foram levadas em conta na sentença, pois só eram pertinentes para uma

tecnologia corretiva. Esse outro personagem, que o aparelho penitenciário coloca no lugar do infrator condenado, é o *delinqüente*.

O delinqüente distingue-se do infrator pelo fato de não ser tanto seu ato quanto sua vida o que mais o caracteriza. A operação penitenciária, para ser verdadeira reeducação, deve totalizar a existência do delinqüente, tornar a prisão uma espécie de teatro artificial e coercitivo onde é preciso refazê-la totalmente. O castigo legal refere-se a um ato; a técnica punitiva a uma vida; cabe-lhe por conseguinte reconstituir o ínfimo e o pior na forma do saber; cabe-lhe modificar seus efeitos ou preencher suas lacunas, através de uma prática coercitiva. Conhecimento da biografia, e técnica da existência retreinada. (Foucault, 1987(4), p.223).

Ao panóptico - laboratório de poder -, o penitenciário anexa, portanto, a "biografia" - campo de experiências - artefatos de saber-poder que possibilitam diferentes formas de visibilidade, envolvendo diferentes estratégias individualizantes: uma lhes atravessa continuamente o corpo e a alma, a outra permite entradas, ajustes finos nas suas história e nas suas vidas.

Desta forma, a pena é individualizada não a partir do indivíduo-infrator, "sujeito jurídico de seu ato", mas do indivíduo punido, o detento, transformado em delinqüente. A entrada do elemento biográfico na história da penalidade faz, segundo ele, existir o "criminoso" antes mesmo do crime e, a partir de então, uma causalidade psicológica passa a acompanhar a determinação da responsabilidade jurídica e a confundir-lhe os efeitos. À medida que a biografia do criminoso entra em consideração na análise das circunstâncias do crime, confundem-se as fronteiras do discurso penal e do discurso psiquiátrico - deste cruzamento surge a noção de "indivíduo perigoso". O delinqüente distingue-se do infrator, ainda, por estar ligado ao seu delito através de ligações complexas: é que a prática penal se exerce não sobre uma relação de autoria da infração, e sim, sobre a afinidade entre o criminoso e seu crime. A figura do delinqüente é, deste modo, manifestação particular de um efeito produzido de criminalidade, revestido de todo um aparato de cientificidade que lhe confere suporte de legitimidade, que se reparte e distribui segundo classes bem definidas.

Com o jogo das diferenciações e das interligações disciplinares, a prática carcerária, ao mesmo tempo, adentra a docilidade, fabrica a delinquência e organiza "carreiras disciplinares" - todo um trabalho de elaboração que se opera sob o aspecto de exclusões e rejeições. O delinqüente não existe fora da lei, ao contrário, está desde o início incluído nela e também no centro destes mecanismos que fazem passar da disciplina à lei, do desvio à infração. A delinquência, portanto, não é um fator inerente a uma suposta "natureza humana", mas diz respeito a uma construção -

A criminalidade não nasce nas margens e por efeito de exílios sucessivos, mas graças a inserções cada vez mais rigorosas, debaixo de vigilâncias cada vez mais insistentes, por uma acumulação de coerções disciplinares. Em resumo, o arquipélago carcerário realiza, nas profundezas do corpo social, a formação da delinquência a partir das ilegalidades sutis, o ressarcimento destas por aquela e a implantação de uma criminalidade especificada. (Foucault, 1987(4), p.264).

Tais procedimentos revelam todo um trabalho de constituição de uma nova objetividade que liga o criminoso a uma tipologia ao mesmo tempo "natural" e desviante. A delinquência torna-se "desvio patológico da espécie humana", sendo individualizada mais em função de normas que de leis. Forma-se progressivamente um conhecimento "positivo" dos delinqüentes e suas espécies, distinto do conhecimento médico, porém articulado com ele, particularmente com a psiquiatria, que aciona o dispositivo "loucura" para desfazer o caráter delituoso do ato. Estão colocadas as condições de possibilidade para uma "criminologia científica". A respeito dessas questões, argumenta Foucault:

O correlativo da justiça penal é o próprio infrator, mas o do aparelho penitenciário é outra pessoa; é o delinqüente, unidade biográfica, núcleo de 'periculosidade', representante de um tipo de anomalia. E se é verdade que a detenção privativa de liberdade que o direito definira a prisão acrescentou o 'suplemento' do penitenciário, este por sua vez introduziu um personagem a mais, que se meteu entre aquele que a lei condena e aquela que executa essa lei.

Onde desapareceu o corpo marcado, recortado, queimado, aniquilado do supliciado, apareceu o corpo do prisioneiro, acompanhado pela individualidade do 'delinqüente', pela pequena alma do criminoso, que o próprio aparelho do castigo fabricou como ponto de aplicação do poder de punir e como objeto do que ainda hoje se chama a ciência penitenciária. Dizem que a prisão fabrica delinqüentes; é verdade que ela leva de novo, quase fatalmente, diante dos tribunais aqueles que lhe foram confiados. Mas ela os fabrica no outro sentido de que ela introduziu no jogo da lei e da infração, do juiz e do infrator, do condenado e do carrasco, a realidade incorpórea da delinqüência que os liga uns aos outros e, há um século e meio, os pega todos na mesma armadilha. (Foucault, 1987(4), p.225/6).

Segundo ele, na moderna economia de poder a problemática da penalidade encontra-se ligada a uma política de gestão das ilegalidades, caracterizada como esforço calculado que não se limita a reprimir, mas refere-se a diferenciá-las e dispô-las conforme uma estratégia global. A passagem do século XVIII ao XIX é marcada pela ameaça de um nova forma de ilegalismo popular voltada contra os novos códigos e regulamentos. Entrecruzam-se fluxos diversos: conflitos sociais, lutas operárias, lutas contra os proprietários, contra os empregadores; lutas contra regimes políticos; oposições ao movimento de industrialização; e efeitos da crise econômica. Foucault observa que estas resistências se desenvolvem segundo novas dimensões - da sua inserção numa perspectiva política ampla; da sua articulação na forma de lutas sociais; da comunicação entre as diferentes formas de infração. Tais processos não formam um movimento homogêneo, mas seus cruzamentos são marcantes o suficiente para possibilitar a formação do grande medo de uma plebe "criminoso e sedicioso", potencialmente perigosa à ordem social. A lei e a justiça não hesitam em tomar posição nessa luta contra o "crime". A cadeia, como local de aplicação da penalidade de detenção, participa isolando, recortando, organizando e fazendo visível uma forma específica de ilegalidade que é a delinqüência. Extrapolando os muros, a delinqüência é efeito da penalidade que permite diferenciar e controlar as ilegalidades em geral. Reforçam-se, desta forma, duas instâncias que trabalham em níveis distintos, porém solidários de controle - a instância jurídica que trabalha no registro da

oposição entre legalidade e prática ilegal, e a instância disciplinar que opera a oposição estratégica entre as ilegalidades e a delinquência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. 5ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
IVª Parte: Prisão. p.207-270.

**- O nascimento de um bio-poder no Ocidente,
analisado em "La volonté de savoir"**

Esta temática relativa à emergência de um bio-poder na modernidade deve ser entendida tendo em conta as diferentes economias de poder referidas nos textos genealógicos.

No contexto histórico do surgimento das monarquias européias - tal como apresentado nas análises quanto à formação das práticas punitivas em "Surveiller et punir" - predomina uma economia de poder centrada no direito de morte e no princípio do confisco, caracterizada por Foucault como uma "simbólica do sangue". Trata-se de um poder que se faz socialmente visível, mostrando-se de forma "espetacular" e destrutiva - manifestando a "vingança do rei" - funcionando em nome da soberania, através da aplicação da lei. A forma de subjetividade correlata deste modo de exercício de poder corresponde à figura do "sujeito de direito", citada em "Histoire de la folie...". Podemos sintetizar enfatizando que a simbólica do sangue, como direito de "causar a morte ou deixar viver", põe em movimento estes elementos da visibilidade x morte x soberania x lei x sujeito de direito.

"Surveiller et punir", no entanto, marca, ainda, a passagem desta economia a uma outra, voltada para o controle da vida, centrada no exercício das disciplinas. Este modo de exercício de poder que emerge no século XVII e irá se desenvolver ao longo do século XVIII é produtivo - "positivo", em seus termos - animando os corpos e investindo a vida. Este poder que se exerce produtivamente sobre a vida, caracterizado como poder disciplinar, funciona menos pela aplicação da lei, mais pelo princípio da norma:

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior 'adestrar'; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las;

procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficientes. 'Adestra' as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais - pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. A disciplina 'fabrica' indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais magestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado. E são eles justamente que vão pouco a pouco invadir essas formas maiores, modificar-lhes os mecanismos e impor-lhes seus processos. (Foucault, 1987(4), p. 153).

Observa-se, portanto, neste momento, uma inversão das linhas de visibilidade dos dispositivos: oculta-se o poder, entrando em evidência os corpos dos indivíduos. O poder de causar a morte ou deixar viver está sendo substituído por um poder de "causar a vida ou devolver à morte" - a partir de então, o poder de morte será exercido somente no limite, como complemento de um poder que majora a vida. Desaparecem as sociedades de soberania, centradas nas relações de aliança, e emergem as sociedades disciplinares, centradas no controle minucioso do corpo e, posteriormente, das populações.

Na última parte de "La volonté de savoir" - intitulada: "Direito de morte e poder sobre a vida" - a questão é colocada da seguinte maneira:

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois polos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação

de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos - tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma bio-política da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação - durante a época clássica desta grande tecnologia de duas faces - anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida - caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo.

A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas - escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um 'bio-poder'. (Foucault, 1988, p.131/2).

Existe, então, - é importante notar - um desnível entre a formação de uma anátomo-política dos corpos e uma bio-política das populações, que não é apenas temporal, mas diz respeito ainda ao nível de desenvolvimento e à difusão do bio-poder pela extensão do corpo social. A disciplinarização dos corpos trata da implementação do exercício de um poder sobre a vida, já o controle das populações diz respeito mais propriamente a uma disseminação generalizada de práticas de bio-poder. Este desnível corresponde àquilo que é caracterizado na

segunda parte de "Surveiller et punir" como passagem da "disciplina bloco" - centrada na produção dos corpos - à "disciplina mecanismo" - marcada pelo panoptismo e pela ação dos dispositivos - um movimento que transcorre entre o início do século XVII e o final do XVIII.

O nascimento do bio-poder diz respeito à entrada dos fenômenos próprios à vida humana na ordem do saber e do poder - refere-se à colocação da vida como objeto político. O termo "bio-política" é empregado em "La volonté de savoir" para designar "[...] o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana." (Foucault, 1988, p.134). Um pouco mais abaixo, na mesma página, argumenta Foucault que, diferentemente do "animal político" de Aristóteles, o homem moderno é um animal em cuja política sua vida é posta em questão.

Daí, segundo ele, a importância assumida pelo sexo como foco de disputa política nas sociedades ocidentais modernas: por estar diretamente ligado aos mecanismos de reprodução, encontra-se na articulação entre os dois eixos em torno dos quais desenvolveu-se a tecnologia da vida. Por um lado, faz parte da disciplina do corpo, por outro, liga-se a possibilidades de regulação das populações. Uma política do sexo trabalha simultaneamente no registro das "vigilâncias infinitesimais" e "controles constantes" sobre os corpos dos indivíduos, como também, ao nível das intervenções maciças visando atingir o corpo social, permitindo acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie.

Esta modalidade de poder foi, ainda, segundo ele, um elemento fundamental ao desenvolvimento do capitalismo emergente. Foi justamente esta aplicação de técnicas solidárias de capacitação e docilização dos corpos que serviu de suporte ao suprimento de mão-de-obra, possibilitando a inserção controlada dos corpos no aparelho produtivo. Foi ainda, juntamente com o fortalecimento do poder do Estado, componente indispensável à expansão das relações capitalistas de produção, tendo em conta sua ampla difusão não

somente nas instituições, mas em todo o corpo social, ao nível dos processos econômicos, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia.

Outra questão imediatamente ligada ao desenvolvimento do bio-poder refere-se à crescente importância assumida pelo funcionamento da norma ao nível das relações cotidianas, em detrimento do sistema jurídico da lei. Um poder encarregado de gerir a vida deve, segundo ele, operar ações contínuas de regulação e correção. Tais ações demandam avaliar, qualificar, hierarquizar e distribuir os indivíduos em torno da norma - uma sociedade normalizadora é correlativa de uma tecnologia de poder centrada na vida. Contrariamente ao funcionamento do direito, que supostamente visa à igualdade dos sujeitos, a norma marca as diferenças, age pelo princípio da individualização - ela diferencia os indivíduos. A figura de subjetividade correlativa do poder normativo é, portanto, este indivíduo avaliado, diferenciado, normalizado e identificado em relação a outros.

Gostaríamos de finalizar esta leitura referente ao nascimento do bio-poder, destacando um trecho do original onde Foucault trata da centralidade da problemática da sexualidade para as sociedades modernas, posta em relação com as diferentes economias de poder:

Por muito tempo, o sangue constituiu um elemento importante nos mecanismos do poder, em suas manifestações e rituais. Para uma sociedade onde predominam os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação em ordens e castas, o valor das linhagens, para uma sociedade em que a fome, as epidemias e as violências tornam a morte iminente, o sangue constitui um dos valores essenciais; seu preço se deve, ao mesmo tempo, a seu papel instrumental (poder derramar o sangue), a seu funcionamento na ordem dos signos (ter um certo sangue, ser do mesmo sangue, dispor-se a arriscar seu próprio sangue), a sua precariedade (fácil de derramar, sujeito à extinção, demasiadamente pronto a se misturar, suscetível de se corromper rapidamente). Sociedade de sangue - ia dizer de 'sangüinidade': honra da guerra e medo das fomes, triunfos da morte, soberano com gládio, verdugo e suplícios, o poder falar

através do sangue; este é uma realidade com função simbólica. Quanto a nós, estamos em uma sociedade do 'sexo', ou melhor, 'de sexualidade': os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneração, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. O que determina sua importância não é tanto sua raridade ou precariedade quanto sua insistência, sua presença insidiosa, o fato de ser, em toda parte, provocada e temida. O poder a esboça, suscita-a e dela se serve como um sentido proliferante de que sempre é preciso retomar o controle para que não escape; ela é um *efeito com valor de sentido*. Não pretendo dizer que uma substituição do sangue pelo sexo resume, por si só, as transformações que marcam o limiar de nossa modernidade. O que tento exprimir não é a alma de duas civilizações ou o princípio organizador de duas formas culturais; busco as razões pelas quais a sexualidade, longe de ter sido reprimida na sociedade contemporânea está, ao contrário, sendo permanentemente suscitada. Foram os novos procedimentos do poder, elaborados durante a época clássica e postos em ação no século XIX, que fizeram passar nossas sociedades de uma *simbólica do sangue* para uma *analítica da sexualidade*. Não é difícil ver que, se há algo que se encontra do lado da lei, da morte da transgressão, do simbólico e da soberania é o sangue; a sexualidade, quanto a ela, encontra-se do lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações. (Foucault, 1988, p.138/9).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1987(4).
Cap.II: Os recursos para o bom adestramento. p.153-172.

História da sexualidade I: A vontade de saber. 7ed.
Rio de Janeiro: Graal, 1988. Parte V: Direito de morte e poder sobre a vida.
p.125-149.

- A formação de uma governamentalidade nas sociedades ocidentais

A problemática do desenvolvimento de técnicas de governo no Ocidente foi analisada por M. Foucault no curso apresentado ao Collège de France durante o ano letivo de 1977/1978: "Sécurité, territoire et population".

Na aula de 1^o de fevereiro de 1978 - posteriormente publicada em italiano com o título: "La governamentalità"¹ - irá abordar o tema em relação à emergência do problema das populações no século XVIII. Ele inicia, apontando que, entre o século XVI e o final do XVIII, pode-se observar na literatura política o surgimento de tratados, não mais apresentados como conselhos a um príncipe quanto à manutenção de seu poder sobre um território - e que ainda não se afiguram a uma "ciência política" - mas são esboçados como uma "arte de governar".

Considera, a seguir, que o problema das práticas de governo emerge no século XVI, assumindo formas bastante diversificadas até o final do século XVII: refere-se ao governo de si, evidenciado pelo retorno ao estoicismo observado no período; governo das almas e das condutas, preocupação central das pastorais católicas e protestantes; governo das crianças, temática da pedagogia que se desenvolve à época. Liga-se, ainda à questão do governo dos Estados pelos príncipes: como se governar, como ser governado, o que fazer para ser o melhor governante. Toda essa problemática situa-se, segundo ele, na confluência de dois fluxos: de um processo de instauração dos grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais, que substituem a estrutura feudal; e dos movimentos da Reforma e Contra-reforma, questionando os modos de direção espiritual para a salvação da alma. Concentração estatal e dissidência religiosa: dois movimentos muito diversos, porém articulados entre si, que levantam aquilo que

¹ Está sendo aqui utilizada a tradução de Roberto Machado para a língua portuguesa, publicada em "Microfísica do poder" (op.cit.). O texto original é resultado de uma transcrição da aula ministrada por Foucault no Collège de France em 1^o de fevereiro de 1978, realizada por Pasquale Pasquino e publicada em língua italiana pela revista Aut-Aut n^{os} 167-168, Set-Dez, 1978. Existe ainda uma versão em francês - "La gouvernamentalité" - disponível em "Dits et écrits" (op.cit.).

Foucault denomina "problemática geral do governo em geral". Entram em jogo, portanto, neste momento, esses temas relativos ao governo de si, governo das almas, governo das condutas, governo das populações, recolocando a questão da relação entre o governo dos outros e o governo de si mesmo.

Comparativamente à problemática da soberania - imediatamente apoiada na aplicação da lei - o problema do governo não diz respeito a impor uma lei aos homens, e sim, a dispor as coisas. Faz-se necessário dispor as coisas para atingir seus fins específicos, o que implica "utilizar mais táticas do que leis", ou no máximo, "utilizar as leis como táticas". Isso não quer dizer que a soberania deixou de exercer um papel a partir do momento que esta arte de governo se articula como ciência política, mas importa notar a mudança de foco nas reflexões e nas práticas políticas. O problema da soberania, ao contrário do que se possa pensar, torna-se mais agudo que antes: é a partir da existência das artes de governo que se coloca a questão política - central - referente a que forma jurídica e institucional, que fundamento de direito poderia ser dado à soberania que caracteriza um Estado.

Também não se trata, segundo ele, de afirmar que as disciplinas, amplamente difundidas nas instituições durante o século XVII e início do XVIII, estão "superadas", ao contrário, as técnicas disciplinares são solidárias às técnicas de governo e nunca foram tão valorizadas como a partir do momento em que emerge a preocupação política concernente a gerir as populações. Porque gerir uma população não significa simplesmente governá-la ao nível da "massa coletiva dos seus fenômenos globais", mas também, geri-la em profundidade, ao nível das minúcias, dos detalhes - diz respeito, ainda, portanto, à formulação de políticas de individualização. Esta "gestão", como as disciplinas, é centralmente positiva - mesmo que envolva algum nível de repressão, esta será sempre consequência de sua função "produtiva", que visa sempre efeitos úteis e positivos em termos de saber, poder e produção das subjetividades. A problemática do governo torna mais aguda não só a questão da soberania, mas também, aquela referente ao desenvolvimento das disciplinas como suporte para alcançar seus objetivos de melhoria de vida da população. Tais implicações históricas são colocadas da seguinte maneira: "Devemos compreender as coisas

não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais.” (Foucault, 1984(1), p.291).

O que ele quer evidenciar é o movimento histórico registrado na passagem à modernidade, que embrica governo x economia x população, inaugurando uma nova problemática política. Conforme seus estudos, é justamente a "perspectiva da população" - a materialidade própria dos fenômenos da população - que desloca o modelo da família do lugar central que ocupava em relação às problemáticas do governo e da economia. Nesse momento, a economia abandona definitivamente o modelo da família para centrar-se na população, fato que cria as condições para o surgimento do econômico como nível de realidade e da economia política como campo de saber e como positividade. Desaparece assim a família como modelo de governo, inserindo-se, porém, como elemento, como segmento e instrumento fundamental no interior da população, fato que virá a se consolidar em meados do século XVIII. A passagem seguinte sintetiza esta questão:

A constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber sobre todos os processos referentes à população em sentido lato, daquilo que chamamos precisamente de 'economia'. A economia política pode se constituir a partir do momento em que, entre os diversos elementos da riqueza, apareceu um novo objeto, a população. Apreendendo a rede de relações contínuas e múltiplas entre a população, o território, a riqueza, etc., se constituirá uma ciência, que se chamará economia política, e ao mesmo tempo um tipo de intervenção característico do governo: a intervenção no campo da economia e da população. Em suma, a passagem de uma arte de governo para uma ciência política, de um regime dominado pela estrutura da soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo, ocorre no século XVIII em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política. (Foucault, 1984(1), p.290).

A população será, a partir de então, o objetivo final do governo, que não diz respeito simplesmente a exercer o poder ou governar, mas "melhorar a sorte dessa população": aumentar sua riqueza, sua saúde, sua vida. E as "campanhas" são os instrumentos através dos quais atingem-se tais fins, possibilitando uma intervenção direta sobre as populações, que envolve indução de atitudes e modificação de comportamentos. Tais campanhas são correlativas da aplicação de técnicas que agem ainda indiretamente sobre elas, melhorando seus "índices", suas "taxas", seus "fluxos". Uma população pode ser tratada, então, ao mesmo tempo, como sujeito de necessidades e como objeto passível de intervenções - o "interesse individual", enquanto singularidade de cada indivíduo integrante de uma população, e o "interesse geral", tomado como interesse da população, são alvos e instrumentos fundamentais do governo das populações. O problema que se apresenta agora a esta tecnologia de governo em formação, diz respeito a como racionalizar o exercício do biopoder através de biopolíticas² capazes de regular as populações.

Ao final de sua explanação, Foucault irá apontar três grandes economias de poder que se sucedem no Ocidente: primeiro, o Estado de justiça nascido numa territorialidade feudal, que corresponde a uma sociedade da lei; depois, o Estado administrativo fundado numa territorialidade de fronteiras, que corresponde a uma sociedade de regulamentos e disciplina; finalmente, o Estado de governo, definido pela massa da população, que se utiliza para geri-la da instrumentalização do saber econômico e corresponde a uma sociedade controlada por dispositivos de segurança. Segundo ele, os Estados governamentalizados contemporâneos não se caracterizam pelo exercício coercivo de um poder monolítico centralizado, mas por práticas capturadas do

² Em seu curso no Collège de France em 1978-1979 - "Naissance de la biopolitique" - Foucault trabalha o conceito de "biopolítica" como: maneira através da qual passa-se a racionalizar, a partir do século XVIII, os problemas colocados à prática governamental, tomados desde então, como fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos numa população. No original - "[...] 'bio-politique': j'entendais par là la manière dont on a essayé, depuis le XVIIIe siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population: santé, hygiène, natalité, longévité, races [...]" (Foucault, 1989(3), p.109).

poder pastoral, de técnicas diplomático-militares e de polícia, transformadas em técnicas de governo que atingem tanto as populações como os indivíduos, enquanto corpos passíveis de intervenção reguladora e objetos para saberes; enquanto objetos social e historicamente construídos por saberes e poderes. A modernidade é a era da governamentalidade - o Estado só é o que é hoje graças a sua governamentalidade - e foi a sua governamentalização que permitiu a sobrevivência da forma Estado até os dias de hoje. Tomemos este trecho ao final da aula, que coloca muito bem esta questão :

Sabemos que fascínio exerce hoje o amor pelo Estado ou o horror do Estado; como se está fixado no nascimento do Estado, em sua história, seus avanços, seu poder, seus abusos, etc. Esta supervalorização do problema do Estado tem uma forma imediata, efetiva e trágica: o lirismo do monstro frio frente aos indivíduos; a outra forma é a análise que consiste em reduzir o Estado a um determinado número de funções, como por exemplo ao desenvolvimento das forças produtivas, à reprodução das relações de produção, concepção do Estado que o torna absolutamente essencial como alvo de ataque e como posição privilegiada a ser ocupada. Mas o Estado - hoje provavelmente não mais do que no decurso de sua história - não teve esta unidade, esta individualidade, esta funcionalidade rigorosa e direi até esta importância. Afinal de contas, o Estado não é mais do que uma realidade compósita e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se acredita. O que é importante para nossa modernidade, para nossa atualidade, não é tanto a estatização da sociedade mas o que chamaria de governamentalização do Estado. (Foucault, 1984(1), p.292).

No transcorrer do curso no Collège de France 1977/1978, a governamentalidade política será caracterizada como: “[...] a maneira através da qual a conduta de um conjunto de indivíduos encontra-se implicada, de forma cada vez mais marcada, no exercício do poder soberano.”³. Depois, no texto já citado, publicado por Dreyfus & Rabinow: “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”,

³ No original: “...la formation d’une ‘gouvernementalité’ politique: c’est-à-dire la manière dont la conduite d’un ensemble d’individus s’est trouvée impliquée, de façon de plus en plus marquée, dans l’exercice du pouvoir souverain.” (Foucault, 1989(3), p.101).

ele mesmo irá destacar que a problemática política contemporânea - como questão fundamental que se coloca ao tempo presente, implicando um "ethos" e com extensões de ordem ontológica - remete à recusa aos modos de individualização e subjetivação impostos pelo Estado.

No ano seguinte, Foucault retoma esta questão da formação de uma governamentalidade nas conferências ministradas em Vermont em 10 e 16 de outubro de 1979⁴. Ali, ele trabalha uma temática referente às formas históricas de racionalização do poder político no Ocidente, remetendo a questão do governo a práticas pastorais de poder aplicadas nas comunidades cristãs, o que estabelece novas ligações e possibilita outra perspectiva para o problema.

Coloca de início sua intenção de analisar as transformações verificáveis em termos das relações de poder, de uma perspectiva diferente da tradicional - não se trata de uma reflexão relativa ao surgimento e fortalecimento do Estado e das instituições, mas sim de um estudo referente ao desenvolvimento de técnicas de poder orientadas para os indivíduos, destinadas a governá-los de maneira contínua e permanente. Deste modo, passa, na primeira conferência, à análise do exercício do poder pastoral sob o cristianismo, colocado como um poder centralmente individualizante. E na segunda conferência irá tratar da captura destas técnicas pastorais pelos Estados emergentes ao final do período medieval, bem como dos agenciamentos ao mesmo tempo individualizantes e totalizantes por estes procedidos sob condições modernas.

Entrando propriamente na questão, afirma ele, que o pastorado não é tema privilegiado na literatura política grega nem romana, no entanto, encontra-se presente nas temáticas do Rei-pastor e do pastor de homens, comuns nas

⁴ Estas duas conferências foram originalmente publicadas sob o título: "Omnes et Singulatim: Towards a criticism of 'Political Reason'", em "The Tanner lectures on human values", University of Utah Press, 1981, v.2.; no entanto, o título sob o qual foram apresentadas foi: "Each and every one: a criticism of political rationality". O texto encontra-se também disponível em língua inglesa, no livro editado por Martin, Gutman & Hutton: "Technologies of the self". (op.cit.). Está sendo aqui utilizada a versão em língua espanhola publicada por Miguel Morey, no livro: "Tecnologías dei yo" (op.cit.).

sociedades orientais antigas do Egito, Assíria e Judéia. Também nestas sociedades Deus é o pastor que leva suas ovelhas ao alimento, e fôram os hebreus que expandiram a questão pastoral em torno do monoteísmo e da concentração do poder político: somente Deus é pastor de seu rebanho e Yahvé é o único pastor de seu povo. A ligação entre deus e o rei passa pelo fato de desempenharem, em continuidade, o mesmo papel: cabe ao rei-pastor cuidar das criaturas do grande pastor divino; o rebanho que vigiam é o mesmo. É fato que a metáfora política do pastor encontra-se presente em alguns textos políticos gregos - Platão é citado quase como excessão: "Critias", "A República", as "Leis", e "O Político". Porém, nos três primeiros não se constitui em tema central, e no último, onde ocupa lugar de destaque, a figura do pastor assemelha-se à de um chefe político, o que remete a uma problemática política. Esta implica uma relação entre o um e o múltiplo no marco da cidade e dos cidadãos, enquanto o problema pastoral concerne à vida dos indivíduos.

Em contraste com o pensamento político grego, ele destaca algumas características do poder pastoral antigo que vieram depois a se tornar muito importantes tanto no pensamento cristão como na prática política institucional:

- . O pastor exerce seu poder mais sobre um rebanho do que sobre um território - não é a terra, mas a relação entre o deus-pastor e seu rebanho que é fundamental;
- . O pastor reúne e guia seu rebanho - este se forma pela presença e ação do pastor que agrupa indivíduos dispersos. Basta que desapareça o pastor para que o rebanho se desmembre;
- . O principal papel do pastor diz respeito a garantir a salvação de seu rebanho, mas não se refere a uma salvação em massa, e sim de forma individualizada - trata-se de um poder constante e individualmente bondoso que coloca metas para o rebanho;
- . O poder pastoral é exercido como um "dever" - uma bondade próxima da abnegação - "o pastor vela o sono de suas ovelhas". A questão da vigília é central: além de trabalhar pela sobrevivência e segurança dos subordinados, vigia a todos, sem perder ninguém de vista - deve conhecer o rebanho em seu

conjunto e nos detalhes, percebendo, assim, as necessidades particulares de cada um. Trata-se de um poder que supõe uma atenção individual a cada membro do rebanho.

São esses temas, portanto, ligados às metáforas do deus-pastor e do povo-rebanho, característicos dos textos hebraicos, que, retomados e transformados pelo cristianismo, ganham importância durante a Idade Média e no período moderno.

De todas las sociedades de la historia, las nuestras - quiero decir, las que aparecieron al final de la Antigüedad en la vertiente occidental del continente europeo - han sido quizá las más agresivas y las más conquistadoras; han sido capaces de la violencia más exacerbada contra ellas mismas, así como contra otras. Inventaron un gran número de formas políticas distintas. En varias ocasiones modificaron en profundidad sus estructuras jurídicas. No hay que olvidar que fueron las únicas en desarrollar una extraña tecnología de poder cuyo objeto era la inmensa mayoría de los hombres agrupados en un rebaño con un puñado de pastores. De esta manera, establecían entre los hombres una serie de relaciones complejas, continuas y paradójicas.

Sin duda se trata de algo singular en el curso de la historia. El desarrollo de la 'tecnología pastoral' en la gestión de los hombres trastornó profundamente las estructuras de la sociedad antigua. (Morey, 1990, p.103/4).

Pode-se falar, então, de um "recobrimento" cristão em relação à problemática do pastorado hebreu, como se deve estar atento para a apropriação destes saberes e procedimentos políticos introduzidos pelo cristianismo por parte dos poderes políticos emergentes na passagem à modernidade.

O traço distintivo do tratamento cristão em relação à abordagem antiga do tema, diz respeito ao desenvolvimento do pastorado como tecnologia de poder e como prática política que concerne muito particularmente à vida dos indivíduos. Destacam-se algumas modificações importantes:

. Em relação à responsabilidade - no cristianismo não é suficiente que o pastor se responsabilize pelo conjunto do rebanho e por cada um de seus membros; ele deve dar conta não apenas de cada uma das ovelhas, mas de todas as suas ações, de tudo que lhes acontece. O pastor é também responsável pelos méritos e pecados de cada membro do rebanho, o que reforça os laços morais que os ligam - pastor e ovelha - não se restringindo à vida dos indivíduos, mas estendendo-se aos mínimos detalhes de seus atos.

. Em relação à obediência - no pastorado hebreu, pela divindade inerente ao pastor, o rebanho o segue e se submete à sua vontade e à sua lei; no cristianismo, a relação entre o pastor e suas ovelhas é individualizada, implicando numa submissão pessoal: constitui um laço de dependência individual e completa. A obediência é uma virtude cristã - não é como para os gregos, um meio para atingir fins, mas um fim em si mesma - refere-se a um estado permanente no qual as ovelhas devem se submeter totalmente à vontade de seus pastores.

. O pastorado cristão implica uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma das ovelhas que as individualiza. Ele deve conhecer as necessidades pessoais de cada membro do rebanho e, mais que isso, deve saber o que faz cada um, o que lhes acontece, o que se passa em suas almas, seus pecados, seus segredos. Nesta prática de individualização o cristianismo se vale de dois instrumentos básicos utilizados de forma articulada: o exame e a direção de consciência. O exame de consciência não diz respeito ao cultivo de uma consciência de si mesmo, mas à total abertura e revelação da alma ao seu diretor; e a direção de consciência refere-se a um laço permanente com um diretor, onde ser guiado constitui um estado. Foucault assinala a emergência de um fenômeno muito singular à civilização greco-romana dos séculos I e II da era cristã: a formação de um estreito vínculo entre a obediência total, o conhecimento de si mesmo e a confissão a outra pessoa, que irá se reproduzir como um elemento característico da cultura ocidental, respeitadas as diferenças e transformações históricas, ao longo do cristianismo medieval e mesmo da modernidade.

. Todas essas técnicas cristãs de obediência, de exame e direção de consciência, têm como objetivo alcançar uma renúncia ao mundo e a si mesmo - uma renúncia que funciona como uma morte diária, uma "mortificação" neste mundo, que possibilita o renascimento e a vida no outro mundo. Esta mortificação constitui uma modalidade de relação consigo mesmo - refere-se a uma ética - e faz parte da identidade cristã.

Assim conclui Michel Foucault esta primeira conferência:

Podemos decir que el pastorado cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos - el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño - en eso que llamamos los Estados modernos. (Morey, 1990, p.116/7).

É justamente nessa organização tão característica à modernidade que se cruzam as técnicas políticas com as práticas pastorais, restando um problema central para as sociedades contemporâneas: das relações entre o poder político que atua no cerne do Estado, "enquanto marco jurídico da unidade", e o poder pastoral, que se ocupa permanentemente de todos e de cada um.

É esta, portanto, a temática da sua segunda conferência, quando o autor faz indicações fragmentárias, no seu entender, de algo que se encontra a meio caminho entre o Estado como organização política e seus mecanismos, ou seja, o tipo de racionalidade implicada no exercício de poder do Estado. Não se trata de uma racionalidade no geral, mas de um tipo específico de racionalidade produzido pelo Estado - uma racionalidade reflexiva, "consciente de sua singularidade", que recusa práticas espontâneas.

Observa que as primeiras preocupações surgidas relativamente a esta questão encontram-se formuladas principalmente em dois corpos de doutrinas:

da razão de Estado e a teoria da polícia. A doutrina da razão de Estado tentava definir as diferenças verificáveis ao nível dos princípios e métodos empregados pelo governo estatal em relação, por exemplo, às maneiras através das quais Deus governava o mundo, o pai a sua família, ou o superior a sua comunidade. Já a teoria de polícia empenhava-se em definir a natureza dos objetos da atividade racional do Estado, os objetivos que este persegue, e a forma geral dos instrumentos que emprega.

Ocupando-se de tais problemas, Foucault coloca-se num campo de análises históricas que não é propriamente o da instituição do Estado e sim, aquele referente às suas condições de emergência. Argumenta que, contrariamente ao que se possa pensar, "os dez séculos de Europa cristã, católica e romana" não foram a época do pastorado triunfante. Isso se deve a motivos de natureza econômica: porque o pastorado é uma experiência tipicamente urbana, em contraste com a economia rural feudal; de natureza cultural: porque a prática pastoral remete a técnicas elaboradas que requerem certa sofisticação cultural na sua aplicação; e de natureza sócio-política: porque o feudalismo tece uma rede de relações entre os homens muito diferente daquela tecida pelo pastorado. Porém, se o pastorado não se constituiu como poder político efetivo no "governo dos homens" durante o período medieval, importa que se traduziu em objeto de preocupação permanente e lutas constantes, dentro e fora da Igreja, garantindo um "governo das almas" que entra em crise a partir dos séculos XV e XVI. O que também não significa que o poder pastoral tenha saído de cena ao final da Idade Média - houve sim, re-arranjo estratégico, histórico, de forças, práticas e discursos que compreende inclusive a junção das suas fórmulas e procedimentos aos corpos políticos dos emergentes Estados modernos.

A razão de Estado é apontada como uma destas formas intermediárias entre o Estado e seus mecanismos. Trata de uma "arte" ou, de uma técnica conforme certas regras que não são as dos costumes e da tradição, mas implicam em um conhecimento racional inerente ao poder do Estado - é a

racionalidade específica dessa arte de governar Estados não segundo leis divinas, naturais ou humanas, mas, em consonância com a sua potência. Busca definir os princípios racionais para uma prática de governo, tendo em conta o que é o Estado e quais são suas exigências.

A doutrina da razão de Estado opõe-se à tradição política de Maquiavel, voltada a definir aquilo que sustenta ou reforça a ligação entre o príncipe e o Estado, levantando a questão da existência e da natureza mesma do Estado. Não diz respeito a instrumentalizar o poder que um príncipe exerce sobre seu domínio, mas busca reforçar o próprio Estado - é este um dos traços mais característicos dos conceitos formulados ao longo dos séculos XVI e XVII, segundo Foucault:

El gobierno racional se resume, por decirlo de alguna manera, en lo siguiente: teniendo en cuenta la naturaleza del Estado, éste puede vencer a sus enemigos durante un período de tiempo indeterminado. Y solamente es capaz de hacerlo si aumenta su propia potencia. Y si sus enemigos también lo hacen. El estado cuya única preocupación fuera el mantenerse acabaría, sin duda, por caer en el desastre. Esta idea es de la mayor importancia y se halla ligada a una nueva perspectiva histórica. En definitiva, supone que los Estados son realidades que deben, necesariamente, resistir durante un período histórico de una duración indefinida, en una área geográfica en litigio. (Morey, 1990, 125/6).

Esta problemática - tão vital - referente ao aumento da potência do Estado consoante ele mesmo, pressupõe a constituição de um saber concreto a respeito da força, da capacidade e do próprio aumento da potência do Estado, bem como da força e capacidade dos outros Estados. Um saber preciso que ajuste o poderio estatal - este saber é a estatística ou aritmética política, o conhecimento relativo às forças e potências dos diferentes Estados.

A "polícia" é outra destas formas intermediárias. Para abordar a temática, Foucault recorre ao trabalho de Turquet de Mayenne, datado de 1611: "La science et le gouvernement de Luis XIV" - uma das primeiras "utopias programadas para um Estado dotado de polícia", comuns ao período contemporâneo das grandes

discussões relativas à doutrina da razão de Estado e à organização administrativa das monarquias. Deve-se considerar que aquilo que se entendia por polícia no séculos XVI e XVII é muito diferente do que se entende hoje - não se entendia por polícia uma instituição ou mecanismo funcionando no seio do Estado, e sim, uma técnica de governo própria aos Estados - ainda - domínios, técnicas e objetivos que requerem a intervenção do Estado.

No texto de Turquet, polícia diz respeito a uma administração que dirige o Estado juntamente com a justiça, o exército e a fazenda - na verdade, o âmbito da polícia envolve a justiça, as finanças e o exército. Ela estende seus domínios sobre tudo, mas de forma muito particular - busca administrar os homens e as coisas a partir das suas relações: a sua coexistência em um território, suas relações de propriedade, o que produzem, o que trocam no mercado - vigia o homem enquanto "ativo, vivo e produtivo". Toma o homem por objeto, controlando as atividades humanas. Por um lado, tem a ver com a organização - "a ornamentação, a forma e o esplendor de uma cidade" - não apenas quanto à estética e perfeição de um Estado, mas quanto à sua potência e seu vigor. Por outro, deve desenvolver as relações de trabalho e o comércio entre os homens, bem como, a cooperação e a assistência mútua, assegurando a comunicação entre eles, em sentido bastante amplo. Aponta Foucault que, enquanto intervenção racional que exerce um poder político sobre os homens, a polícia proporciona-lhes um pouco mais de vida, proporcionando ao mesmo tempo ao Estado, um pouco mais de força. Isso se consegue através do controle da "comunicação", ou, das atividades desenvolvidas em comum pelos homens: "o trabalho, a produção, as trocas, as comodidades".

O autor recorre, também, ao "Compendium" de Delamare, do início do século XVIII, onde o historiador faz uma compilação dos regulamentos de polícia de um reino. São levantados, ali, onze domínios sobre os quais deve a polícia intervir: 1) a religião; 2) a moralidade; 3) a saúde; 4) os abastecimentos; 5) as estradas, os edifícios públicos, os canais e portos; 6) a segurança pública; 7) as artes liberais: "as artes e as ciências"; 8) o comércio; 9) as fábricas; 10) a

servidão e os lavradores; 11) os pobres. Ela deve velar por tudo que diz respeito à "felicidade" dos homens, por tudo que regula a "sociedade" estabelecida entre eles - deve voltar-se para aquilo que está vivo. Ocupa-se da preservação e da qualidade moral da vida, das comodidades e dos prazeres da vida - a própria vida é objeto da polícia: "o indispensável, o útil e o supérfluo" - seu papel é garantir que as pessoas sobrevivam, vivam e façam algo mais que viver. Considera Foucault, que de modo geral predomina essa classificação nos tratados referentes à polícia, e argumenta que enquanto o poder real tradicionalmente firmou-se contra o feudalismo graças ao apoio de uma força armada, do desenvolvimento de um sistema judicial e do estabelecimento de um sistema fiscal, a "polícia" designa um novo domínio no qual o poder político e administrativo centralizados podem intervir.

Nessa mesma conferência, o autor analisa ainda os manuais alemães, utilizados pouco mais tarde no ensino da ciência da administração em várias universidades, fato que ganhou grande importância na Europa ocidental, difundindo a doutrina da "Polizeiwissenschaft". O "Liber de politia", de Huhenthal; O "Compêndio para polícia", de Wilebrant são rapidamente comentados, porém, o texto "Elementos de polícia", de Von Justi merece destaque. O objetivo da polícia é definido ali como sendo "a vida em sociedade de indivíduos vivos". Justi inicia suas análises pela questão do território - os "bens rurais do Estado" - considerado sob dois aspectos: da forma como se encontra povoado (relação cidade x campo); e como são seus habitantes ("número, crescimento geográfico, saúde, morte, migração"). A seguir trata dos "bens e dos efeitos": as mercadorias, os produtos manufaturados e sua circulação, e por fim, volta-se para a conduta dos indivíduos: "sua moralidade, suas capacidades profissionais, sua honradez e seu respeito à lei".

Considera Foucault que o trabalho de Von Justi apresenta um desenvolvimento bem mais elaborado que o de Delamare - por quatro motivos:

Primeiro, Justi coloca em termos mais claros o paradoxo central da polícia no que diz respeito ao fato de ser ela que permite ao Estado aumentar seu poder

e exercer sua força com toda sua amplitude, ao mesmo tempo que deve manter felizes os indivíduos, entendendo por felicidade, a sobrevivência, a vida e uma melhoria de vida. Encontra-se plenamente definida em seu texto a finalidade da moderna arte de governar ou da racionalidade estatal: "desenvolver estes elementos constitutivos da vida dos indivíduos de tal modo que seu desenvolvimento reforce a potência do Estado".

Depois, Justi estabelece uma distinção entre duas tarefas da polícia: a "Polizzei" e a "Politik". Em suas palavras: "Die Politik es fundamentalmente una tarefa negativa. Consiste para el Estado en luchar contra los enemigos tanto del interior como dei exterior. La Polizzei, por el contrario, es una tarea positiva: consiste en favorecer, a la vez, la vida de los ciudadanos y la potencia del Estado." (Morey, 1990, p.136).

O mais importante, no entanto, diz respeito a que Justi insiste muito mais que Delamare numa noção que irá desenvolver-se sempre mais ao longo do século XVIII: a idéia de população. População definida como grupo de indivíduos vivos, com características que são comuns a todos indivíduos de uma mesma espécie que vivem juntos: suas taxas de natalidade e mortalidade, epidemias a que estão sujeitos, super-população e distribuição geográfica. O termo "vida" era empregado para caracterizar o objetivo da polícia, porém Delamare não desenvolveu a questão; já, durante o século XVIII, cada vez mais, especialmente na Alemanha, é a população que se define como objeto de polícia - população tomada como conjunto de indivíduos que vivem num determinado território.

Finalmente, Justi não se situa no terreno da utopia, nem limita-se a escrever um compêndio de regulamentos sistematicamente classificados, como Delamare. Ele pretende elaborar uma Polizeiwissenschaft como prisma através do qual pode-se observar o Estado - "seu território, riquezas, população, cidades". Aproxima a estatística da arte de governar, colocando essa Polizeiwissenschaft ao mesmo tempo como arte de governar e método para análise de uma população que vive em uma área geográfica. Deve-se considerar, portanto, que o desenvolvimento dessa problemática da polícia não se restringe a um plano das idéias e das teorias: além da sua difusão como matéria no ensino da ciência da administração - a Polizeiwissenschaft alemã - há que se ter em

conta também sua difusão, ao longo dos séculos XVII e XVIII, em políticas bem concretas como o cameralismo e o mercantilismo.

Finalizando essa IIª conferência de Vermont, Foucault coloca os "postulados básicos" que orientaram sua linha de pesquisa que trata da análise histórica daquilo que ele define como "arte de governar":

O poder não é aqui tomado como substância, mas como um tipo particular de relação entre indivíduos - relações específicas que não devem ser remetidas às trocas, à produção ou à comunicação, ainda que estejam ligadas a elas. O que marca o poder é o fato de alguns homens poderem determinar mais ou menos a conduta de outros, porém nunca de forma exaustiva ou coercitiva. Acrescenta ele, que um homem acorrentado encontra-se submetido à força que se exerce sobre ele, mas não ao poder - este subentende submissão de liberdade; só então, o indivíduo em sua liberdade estará submetido ao governo - não há poder sem recusa ou rebelião potenciais.

Quanto às relações entre os homens, há inúmeros fatores que determinam o poder - sua racionalidade difere da racionalização própria aos processos econômicos e às técnicas de produção e comunicação. O governo dos homens pelos homens - seja sobre grupos diversos, seja dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças, de uma classe sobre a outra, ou de uma burocracia sobre uma população - supõe uma forma específica de racionalidade e não uma "violência instrumental".

Logo, a resistência ao poder não deve se satisfazer em denunciar a violência ou criticar uma instituição, mas colocar em questão a forma de racionalidade que o sustenta - o governo dos homens pelos homens deve ser problematizado da perspectiva da racionalidade posta em jogo nas relações de poder entre os indivíduos. Assim conclui ele sua argumentação:

Durante siglos, el Estado ha sido una de las formas de gobierno humano más notables, una de las más terribles también.

Resulta muy significativo que la crítica política haya reprochado al Estado el hecho de ser, simultáneamente, un factor de individualización y un principio

totalitário. Basta con observar la racionalidad del Estado en cuanto surge, y comprobar cuál fue su primer proyecto de policía para comprender cómo, desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es igual de dudoso que oponerle la comunidad y sus exigencias.

La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Primero se enraizó en la idea de un poder pastoral, y después en la razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables. La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política. (Morey, 1990, p.140).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, M. A governamentalidade. In: _____. **Microfísica do poder**. 4ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. 295p. p.277-293.

_____. Omnes et singulatim: Hacia un crítica de la "Razón Política". In: MOREY, M. **Tecnologías del Yo**, y otros textos afines. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1990. 150p. p.95-140.

- Genealogia da sociedade x genealogia dos indivíduos

Fica claro, portanto, que as pesquisas genealógicas de M. Foucault traçam uma genealogia de nossas sociedades, que é, ao mesmo tempo, uma genealogia dos indivíduos. Uma genealogia das sociedades modernas implica numa análise da formação das sociedades ocidentais através de diferentes economias de poder, correlativas de regimes de saber diversos, envolvendo diferentes formas de subjetividade. Não se trata, no entanto, de uma história de algum tipo de progresso, da descrição de um processo de racionalização crescente, nem mesmo da trajetória de formas de dominação, sejam elas econômicas ou políticas. Trata-se, centralmente, de iluminar os relevos e as diferenças, de mostrar os confrontos, as lutas e os afrontamentos sociais, de voltar a atenção para o jogo das proveniências e das emergências: para a formação, a interrupção, as alterações de rumo dos fluxos históricos. Quando se toma a sociedade como corpo social, como superfície de inscrição dos acontecimentos, deve-se estar atento às diversas formas de marcação dos corpos políticos - da sociedade e dos indivíduos - ao longo da história. Marcar os corpos implica em delimitar seus contornos, seus limites, suas fronteiras e suas margens, também suas capacidades, sua potência, sua utilidade, e sua "identidade": sua individualidade serial.

Em seu livro: "O Anti-Édipo", Deleuze e Guattari tratam esta questão em termos de colonização e territorialização dos corpos políticos. A problemática da colonização remete ao jogo de domínio e submissão às regras de uma economia de poder. Tomada a sociabilidade em seus afrontamentos, pode-se observar que um determinado quadro de dominação política e econômica, uma "formação social", um período histórico, remetem a um modo de territorialização social relativo à colonização, marcação e codificação do corpo social no todo e dos corpos individuais em particular, conforme determinada economia de poder. Uma territorialização corresponde a um equação instável de forças históricas e uma

alteração significativa nessa configuração implica em re-territorialização dos espaços sociais. Re-territorialização implica numa re-codificação: não simplesmente, como continuidade ou ruptura, como superposição ou superação, mas como recobrimento histórico - neste sentido, pode-se afirmar que um modo de territorialização não exatamente sucede, não exatamente supera ou suprime outro modo, mas recobre aquele que lhe é anterior. Este recobrimento não funciona pelo princípio da linearidade: não pressupõe acumulações genéricas nem exclusões recíprocas, mas se dá conforme o movimento singular das forças históricas nos afrontamentos sociais - algumas coisas se conservam, outras se alteram radicalmente; umas são parcialmente modificadas, outras são invertidas; umas são suprimidas, outras são introduzidas, re-arranjadas, retomadas - enfim, o efeito de conjunto é resultado da articulação das táticas postas em jogo pelas forças sociais envolvidas.

A genealogia das sociedades modernas toma por referência a análise de sucessivas re-territorializações que constituem corpos políticos bastantes distintos entre si, correlativos de diferentes economias de poder, correspondentes a momentos históricos diversos. Não constitui uma "filosofia da história" - é descontínua e assistemática - não forma um corpo teórico unitário; não constitui um "todo"; não encadeia fases; não propõe sucessões; não propõe superações, sejam progressivas ou por ruptura; não remete a teleologias, quaisquer que sejam. Tomando por referência sua própria declaração quando da apresentação da temática da governamentalidade em seu curso no Collège de France, nota-se que as pesquisas genealógicas cobrem três distintas economias de poder que se sucedem não por adição progressiva nem por mera superação, mas por recobrimento, o que envolve toda uma recodificação das relações sociais e das relações de saber, além da remarcação dos corpos políticos. As análises genealógicas colocam em evidência justamente os pontos não-lineares de passagem de uma economia a outra e a luta pela apropriação das regras, pela marcação dos corpos, pela atribuição de valor aos valores, pela interpretação do sentido histórico de cada época.

Sintetizando: a primeira economia de poder apontada por Foucault corresponde ao final do período medieval e é contemporânea da emergência das monarquias e dos grandes códigos legais na Europa. Caracteriza-se pela prática da violência, pelo exercício de um poder de morte do soberano sobre seus súditos - a simbólica do sangue - centra-se no princípio da soberania, diz respeito às sociedades de aliança e tem como correlativa a figura do sujeito de direito. Esta será recoberta pela economia do poder disciplinar, correspondente ao período clássico europeu - séculos XVII e XVIII - caracterizada por um poder que funciona como infra-direito que se exerce sobre a vida através de controles positivos e produtivos, desenhando paisagens sociais, modos de vida, investindo e fabricando corpos políticos, constituindo subjetividades individualizadas e normalizadas. Na virada do século XVIII para o XIX altera-se mais uma vez o quadro histórico - emergem os Estados governamentalizados contemporâneos, centrados na problemática das populações. Forma-se toda uma tecnologia de governo apoiada em práticas disciplinares e de vigilância, sustentada em dispositivos que funcionam como exercício de poder ao mesmo tempo totalizante e individualizante. Forma-se, correlativamente, uma governamentalidade política, implicando sempre mais a conduta dos indivíduos - a nível individual e coletivo - no exercício do poder soberano.

A genealogia dos indivíduos centra-se, como a de nossas sociedades, na análise das relações corpo x poder, ocupando-se dos investimentos disciplinares de sujeição, colonização e marcação dos corpos dos indivíduos. Tomado o corpo como artefato de poder - corpo político individual/ segmentar - sua colonização diz respeito à sua deformação produtiva, à sua submissão a imperativos de ordem econômica, e sua marcação refere-se a efeitos da ordem da subjetividade: sua classificação em relação à partilha normal x anormal, o investimento por "graus de normalidade", a definição de uma identidade social que possibilite sua identificação policial.

As pesquisas genealógicas apontam várias figuras de sujeito - nenhuma delas delineando um sujeito universal - ao contrário, problematizando subjetividades localizadas, periféricas, marginais, encerradas na forma

“indivíduo”. Tal forma - emergente na modernidade - encontra-se referida à polaridade individual x coletivo, sendo sempre definida em relação ao conjunto de indivíduos dispostos em torno de uma média, de uma norma, de maneira tal que procedimentos de normalização e individualização implicam-se reciprocamente em termos da constituição das subjetividades. Deste modo, trata-se de um sujeito excluído nas análises relativas à formação da loucura; do corpo disciplinarizado e de um sujeito disciplinar, nas análises relativas à formação das disciplinas e do panoptismo; de um estatuto da delinqüência e do delinqüente, nas análises quanto ao nascimento das prisões; de um sujeito de governo, nas análises relativas à formação de um bio-poder e das práticas de gestão das populações. As pesquisas genealógicas referem-se, ainda, a um sujeito de direito - objeto da aplicação da lei - correlativo da economia do poder de morte, e existe em “La volonté de savoir” um indivíduo que é sujeito de uma sexualidade construída sob condições modernas.

Encontra-se, também, nestes estudos - correlativamente a estas duas genealogias, das sociedades e dos indivíduos - uma série de histórias genealógicas relativas à formação de saberes sobre o homem na passagem à modernidade. Estes saberes tornam-se possíveis a partir da acumulação de informações e formação de documentação (classificações, “dossiers”, etc) relativa aos indivíduos, resultado de exaustiva prática de registro de dados, exercida solidariamente à aplicação dos procedimentos produtivos de poder em toda a extensão da rede social. São genealogias críticas em relação a verdades reconhecidas em alguns campos de conhecimento sobre o homem - particularmente no discurso humanista, no discurso sobre a loucura e no discurso sobre a sexualidade - buscando descrever os efeitos regionalizados de saber obtidos a partir do exercício de minuciosas técnicas de poder sobre os corpos. Tratam-se de saberes que são mais que meros conhecimentos teóricos - formam tecnologias ligadas a “vontades de saber” que circulam numa sociedade num período histórico e que são capturadas, apropriadas, conduzidas, governadas, no jogo dos afrontamentos sociais.

Deste modo, "Histoire de la folie..." mapeia as condições de possibilidade para a emergência de um discurso relativo à loucura, deslocando suas análises do contexto dos médicos, problematizando a formação de uma sensibilidade e uma percepção social do louco, em um período anterior à formação da medicina científica. O estudo mostra-nos que a psiquiatria não resulta do desenvolvimento das práticas médicas, nem representa o domínio e o triunfo da razão terapêutica sobre a loucura, mas é resultado da medicalização de um saber que se forma solidariamente às práticas sociais de marcação e exclusão do louco. Equivale a dizer que a psiquiatria - o conhecimento científico da loucura - trata de revestir de cientificidade, portanto, investir de poder, uma percepção social da loucura que lhe é anterior.

"Surveiller et punir" aponta uma série de saberes que se desenvolvem a partir do exercício das práticas disciplinares e panópticas ao longo dos séculos XVII e XVIII, tomando o corpo como campo de experiências de várias ordens, e tratando da formação dos corpos políticos - a anátomo-política do corpo e todo um conjunto de minúsculas técnicas que a sustentam: técnicas de decomposição e recomposição dos movimentos e gestos; toda uma tecnologia de observação e registro formada no exercício da vigilância; procedimentos relativos à avaliação e classificação dos indivíduos; enfim, todo um saber sobre a "norma". O livro mostra-nos, ainda, durante o século XIX, a formação de um saber sobre a "delinqüência" - a criminologia científica - ligado a um saber "menor", o "penitenciário", que se desenvolve dentro das prisões; emergem também, neste momento, a "biografia" e o "caso" como objetos de estudo.

Foucault adverte-nos, entretanto, que estes saberes não tratam de uma "humanização" ao nível do conhecimento e das práticas sociais - na verdade eles se formam solidariamente a um exercício calculado de violência sobre o corpo e são posteriormente, ao longo do século XIX, revestidos de humanismo, apropriados por um discurso humanista que então se desenvolve. O que a pesquisa genealógica encontra na raiz do ideário e do discurso humanista moderno, portanto, não são preceitos de liberdade e autonomia, mas elementos de sujeição. Daí a desconcertante conclusão de que não apenas o discurso, mas o próprio Homem do humanismo em sua suposta "humanidade" são efeitos de

práticas de sujeição. Esta é a matriz dos conhecimentos que Dreyfus & Rabinow irão designar como “ciências sociais objetivantes”¹ - aquelas que tratam da objetivação do homem nas práticas sociais: a história - ciência relativa às “origens”; a psicologia - ciência da “norma”; a sociologia - ciência da “regra”.

“La volonté de savoir” e o texto: “La gouvernementalité” tratam dos saberes ligados ao outro grande braço do bio-poder: a bio-política das populações. Apontam toda uma diversidade de saberes e técnicas relativos à condução e policiamento das condutas dos indivíduos, bem como, relativamente à regulação e controle das populações, que se formam a partir do século XVIII. Este é o momento em que emergem como objetos para os saberes, problemas como: a natalidade, a procriação, as necessidades, a saúde, a morte e a conduta dos indivíduos, tomados como conjunto de seres vivos. Merece destaque neste contexto o nascimento das ciências políticas, da economia política e da estatística - “a ciência do Estado” - como tecnologias estratégicas, comprometidas com o equacionamento dos problemas políticos das populações. Existe, ainda, em “La volonté de savoir” uma crítica à psicanálise, saber emergente na modernidade como “Scientia sexualis”, que se apropria e agencia toda uma discursividade relativa ao sexo, e que prolifera no Ocidente desde o século XVII, criando e submetendo a critérios de regularização científica o campo problemático da “sexualidade”. Esta é a matriz das “ciências sociais subjetivantes”² - segundo os mesmos autores anteriormente citados - que captura técnicas cristãs de confissão e de exame de consciência, tornando possível uma diversidade de hermenêuticas interpretativas, das quais são exemplo as psicanálises de Freud e Lacan.

Estas três genealogias - da sociedade, dos indivíduos, e dos saberes relativos ao homem - são indissociáveis entre si. Metodologicamente, cada uma delas desdobra em suas análises um dos componentes deste eixo central às reflexões foucauldianas - que passa pelas (co)relações entre verdade x poder x

¹ Esta questão está colocada ao final do VIIº capítulo do livro: “Michel Foucault: Un parcours philosophique”, “Les sciences sociales objectivantes”, p.232-241, (op.cit.).

² Questão colocada ao final do VIIIº capítulo do livro citado na nota anterior - título: “Les sciences sociales subjectivantes”, p.256-263.

subjetividade - lançando diferentes olhares, de diferentes perspectivas, para toda uma multiplicidade de elementos envolvidos num movimento histórico. Trata-se de averiguar as emergências, as múltiplas proveniências, os afrontamentos, os acontecimentos, enfim, ligados a um fluxo histórico, buscando estabelecer correlações em termos daqueles três campos da "experiência humana historicamente concreta", conforme Foucault, implicados entre si: das relações de saber, das práticas normativas, dos efeitos em termos de produção de subjetividade e de modos de relação consigo mesmo.

E do que tratam estas genealogias? Centralmente, da problemática da subjetividade, ou da constituição dos sujeitos em práticas solidárias de saber-poder - práticas de normalização - que produzem efeitos de individualização. Está, portanto, colocada a questão ontológica - não referida à liberdade e autonomia do ser, mas ao contrário, relativa a modos de sujeição e objetivação dos sujeitos em práticas sociais de individualização. E são "ontologias do presente" - mais uma vez - porque ligam-se criticamente a questões que se apresentam hoje, para serem resolvidas a nível do conhecimento e também da prática, indissociavelmente, exigindo a definição de uma postura e de um "ethos".

O que se coloca em questão nestas genealogias - que valem como ontologias históricas de nós mesmos - é, então, a objetivação dos indivíduos, ou, os modos de objetivação dos sujeitos enquanto indivíduos, ligados a procedimentos de normalização e individualização. Referem-se, portanto, a formas de subjetividade totalmente atravessadas por fluxos sociais, constituídas em relações de exterioridade e objetivadas em práticas sociais³. Subjetividades

³ Deve-se notar que esta problemática da objetivação - posta em jogo com a questão da subjetivação - configura um elemento central nas ontologias foucauldianas. A rigor, as análises genealógicas descrevem modos de objetivação que operam solidariamente em três níveis: da sociedade, dos indivíduos e do conhecimento. Equivale a dizer que se pode ler nas genealogias histórias correlativa dos modos de objetivação dos corpos políticos - dos indivíduos e da sociedade - e dos corpos de conhecimento. A objetivação da sociedade diz respeito à constituição de paisagens sociais: formas cotidianas e habituais de vida, produção e consumo, correlativas de formas de poder e dominação sustentadas por relações de saber. A objetivação dos indivíduos refere-se à constituição de subjetividades assujeitadas à forma indivíduo, envolvendo a produção de corpos dóceis e úteis por procedimentos meticulosos de saber-poder. A objetivação dos corpos de conhecimento diz respeito à formação de saberes e "disciplinas científicas", envolvendo toda uma política de produção de sujeitos, objetos e verdades. As genealogias foucauldianas, tomadas como ontologias, partem da perspectiva de que são historicamente objetivados, em fluxos

que são efeito do jogo tático e estratégico de práticas de saber e poder em termos de objetivação do corpo e da "alma" dos indivíduos - exatamente por isto, não remetem a ontologias do ser. Entretanto, se genericamente referidos, os processos de objetivação remetem a modos concretos - formas de constituição dos sujeitos colocados como objetos por/para procedimentos de saber e poder - deve-se lembrar que o termo diz respeito, ainda, indissociavelmente, a uma perspectiva de análise de tais modos de sujeição e assujeitamento. Desta forma, pode-se afirmar que as histórias genealógicas voltam-se para uma análise de modos concretos de objetivação dos indivíduos em práticas sociais, tomando por perspectiva a colocação destes sujeitos como objetos para o exercício do poder e para relações de saber.

Tendo em conta que os modos de objetivação tratados nos estudos genealógicos passam pelo exercício de técnicas de exclusão, normalização e individualização, buscamos em outros textos mais elementos a respeito das relações entre estas práticas.

As análises relativas às formas de exclusão deixam claro que aquilo que caracteriza tal prática é a demarcação de regiões de isolamento social - o muro do hospital, da prisão, mas também "os limites", "as margens" da sociedade - os procedimentos de exclusão acabam, assim, por constituir o "Outro" da cultura: aquele que é identificado como diferente do restante, que se distancia da medida comum. No entanto, mostra-nos também Foucault, que o ato de exclusão não é meramente negativo ou repressivo - deve-se notar que a reclusão é preenchida por práticas disciplinares: é preciso mais que isolar, importa corrigir, re-adaptar, re-ajustar, re-integrar, curar. Equivale a dizer que a exclusão é recoberta por práticas de normalização que operam a "recuperação" a partir da produção de indivíduos supostamente aptos ao convívio social, portanto, antes de conflitarem entre si, exclusão e normalização referem-se a duas formas de exercício de poder que se articulam. Enquanto as práticas de separação e exclusão exportam

diversos, mas a um mesmo e único tempo, as paisagens sociais ou modos de vida, as formas de subjetividade ou modos de ser, e as configurações de saber ou modos de pensar, que se

os sujeitos para as fronteiras da sociedade, criando os habitantes das margens - a figura do "Outro" - a normalização visa à "inclusão" na forma "indivíduo", investe na construção deste corpo/sujeito - "normopata" - que vive, trabalha, relaciona-se e comporta-se adequadamente. Um procedimento delimita as fronteiras, as bordas, o outro procura cobrir e marcar todo o corpo social - no cruzamento destas práticas a identificação do "anormal" como aquele que habita as margens, portanto, que se distancia do centro quando submetido a procedimentos de distribuição populacional, ou afasta-se da média, quando submetido a um tratamento estatístico. De qualquer forma, o objeto visado por estas práticas de saber e poder é o corpo - enquanto artefato anátomo-político e enquanto população, ou como corpo segmentar/individual referido ao corpo/população.

A respeito destas relações entre exclusão e normalização social localizamos uma importante passagem em "Surveiller et punir" que trata do cruzamento destas práticas:

Esquemas diferentes, portanto, mas não incompatíveis. Lentamente, vemo-los se aproximarem; e é próprio do século XIX ter aplicado ao espaço de exclusão de que o leproso era o habitante simbólico (e os mendigos, os vagabundos, os loucos, os violentos formavam a população real) a técnica de poder própria do 'quadriculamento' disciplinar. Tratar os 'leprosos' como 'pestilentos', projetar recortes finos da disciplina sobre o espaço confuso do internamento, trabalhá-los com os métodos de repartição analítica do poder, individualizar os excluídos, mas utilizar processos de individualização para marcar exclusões - isso é o que foi regularmente realizado pelo poder disciplinar desde o começo do século XIX: o asilo psiquiátrico, a penitenciária, a casa de correção, o estabelecimento de educação vigiada, e por um lado os hospitais, de um modo geral todas as instâncias de controle individual funcional num duplo modo: o da divisão binária e da marcação (louco-não louco; perigoso-inofensivo; normal-anormal); e o da determinação coercitiva, da repartição diferencial (quem é ele; onde deve estar; como caracterizá-lo, como reconhecê-lo; como exercer sobre ele, de maneira individual, uma vigilância constante, etc.) De um lado,

sustentam entre si dentro de uma mesma economia de poder.

'pestilizam-se' os leprosos, impõe-se aos excluídos a tática das disciplinas individualizantes; e, de outro lado, a universalidade dos controles disciplinares permite marcar quem é 'leproso' e fazer funcionar contra ele os mecanismos dualistas da exclusão. A divisão constante do normal e do anormal, a que todo indivíduo é submetido, leva até nós, e aplicando-os a objetos totalmente diversos, a marcação binária e o exílio dos leprosos; a existência de todo um conjunto de técnicas e instituições que assumem como tarefa medir, controlar e corrigir os anormais, faz funcionar os dispositivos disciplinares que o medo da peste chamava. Todos os mecanismos de poder que, ainda em nossos dias, são dispostos em torno do anormal, para marcá-lo como para modificá-lo, compõem essas duas formas de que longinquamente derivam. (Foucault, 1987(4), p.176)

Em seu curso no Collège de France em 1974/1975 - "Les anormaux" - encontramos algumas indicações genealógicas relativas à problemática da normalização. Ali, Foucault inicia, considerando que "a grande família indefinida e confusa dos anormais", que assombra as sociedades ocidentais ao final do século XIX, forma-se correlativamente à difusão de instituições de controle e à multiplicação dos mecanismos de vigilância e distribuição verificadas ao longo do século, sendo rapidamente recoberta pela categoria da "degenerescência". Tal grupo - que se define pela qualificação e comparação entre seus elementos - forma-se, conforme seus estudos, a partir de três componentes cuja constituição não é sincrônica:

. Da velha noção jurídica de "monstro humano", cujo quadro de referência é a lei - porém, não tomada simplesmente como "leis da sociedade", mas também como "leis da natureza". Figura meio-homem, meio-besta, surge num domínio jurídico-biológico combinando "o impossível e o interdito", possibilitando a emergência da noção de "indivíduo perigoso" no início do século XIX;

. Da noção de "indivíduo a corrigir", mais recente que a do monstro, correlativa do desenvolvimento das técnicas de correção - leia-se: técnicas de "ortopedia da individualidade". A figura do "incorrigível" é contemporânea da emergência e difusão das disciplinas durante os séculos XVII e XVIII, e refere-se mais a uma "normatividade" que à aplicação das leis. O procedimento negativo da "interdição", como medida judicial que desqualifica o indivíduo como sujeito de

direito, é recolocado em termos de práticas positivas de correção que objetivam a re-adaptação e uma nova "inclusão" do desviante na ordem social. Esta tecnologia de correção busca reconstituir não o sujeito jurídico do pacto social, e sim o sujeito disciplinado, obediente, indivíduo sujeito a hábitos, regras, ordens, ou, a um poder que o atravessa e funciona automaticamente em seu corpo e na sua "psique". O internamento surge como forma intermediária entre o procedimento de interdição e as práticas de correção - funciona fora das leis, ao mesmo tempo que se justifica pela necessidade de corrigir;

. Do "onanista", figura completamente nova no século XVIII, que aparece em correlação com as novas relações sexualidade x organização familiar; com a nova posição da criança no grupo parental; com as novas preocupações relativas ao corpo e a saúde; com o surgimento do corpo sexual da criança. Ganha importância à medida que a problemática da sexualidade infantil irá recobrir estas outras formas de anormalidade, constituindo-se, no século atual, como explicação para todas as anomalias.

Esta passagem sintetiza e situa as colocações anteriores:

O indivíduo 'anormal' que, desde o fim do século XIX, tanto instituições, discursos e saberes toma em conta, deriva ao mesmo tempo da exceção jurídico-natural do monstro, da multidão de incorrigíveis presos nos aparelhos de recuperação, e do universal segredo das sexualidades infantis. Em verdade, as três figuras do monstro, do incorrigível e do onanista não vão exatamente se confundir. Cada um será inscrito em sistemas autônomos de referência científica: o monstro numa teratologia e numa embriologia que encontraram em Geoffroy Saint-Hilaire sua primeira grande coerência científica.; o incorrigível numa psicofisiologia das sensações, da motricidade e das atitudes; o onanista numa teoria da sexualidade que se elabora lentamente a partir da *Psychopatia sexualis* de Kaan.⁴

⁴ No original:

"L'individu 'anormal' que, depuis la fin du XIX^e siècle, tant d'institutions, de discours et de savoirs prennent en compte, dérive à la fois de l'exception juridique-naturelle du monstre, de la multitude des incorrigibles pris dans les appareils de redressement, et de l'universel secret des sexualités enfantines. A vrai dire, les trois figures du monstre, de l'incorrigible et de l'onaniste ne vont pas exactement se confondre. Chacune s'inscrira dans des systèmes autonomes de

A normalização é, portanto, resultado do desenvolvimento de procedimentos disciplinares - liga-se a um mecanismo de sanção inerente às disciplinas e trata da qualificação dos desvios individuais em relação à média, definida como norma. É um instrumento central na "correção" dos indivíduos socialmente desviantes, uma vez que realiza todo um trabalho sobre eles: diferencia e individualiza, ao mesmo tempo que homogeniza e exclui, operando a partilha normal x anormal. A penalidade disciplinar opõe-se termo a termo a uma penalidade judiciária: enquanto esta última toma por referência um corpo de textos e leis, especifica atos, delimita o permitido x proibido, caracterizando-se pela condenação, a penalidade da norma volta-se para fenômenos observáveis, diferencia indivíduos, hierarquiza e homogeniza capacidades, não se reduzindo ao funcionamento tradicional da lei. Além de funcionar como um "infra-direito" que penetra onde a lei não alcança, o poder disciplinar funciona, ainda, como um "contra-direito", introduzindo "assimetrias insuperáveis" e excluindo reciprocidades. Enquanto os sistemas jurídicos qualificam sujeitos de direito conforme leis universais, o poder disciplinar individualiza, classifica e hierarquiza, distribuindo os sujeitos em torno de uma média, de uma norma, fazendo funcionar suas assimetrias que atuam como uma suspensão do direito. A disciplina cria um laço "privado" entre indivíduos que gera uma relação de natureza bastante diversa da obrigação contratual onde prevalece a dissimetria de direitos e poderes entre os envolvidos. Por mais regular e institucional que possa parecer, atua sempre como um contra-direito.

Este trecho de "Surveiller et punir" coloca muito bem esta questão da relação entre a norma e o direito, apontando as implicações em termos das diferentes economias de poder envolvidas:

référence scientifique: le monstre dans une tératologie et une embryologie qui ont trouvé avec Geoffroy Saint-Hilaire leur première grande cohérence scientifique; l'incorrigible dans une psychophysiology des sensations, de la motricité et des aptitudes; l'onaniste dans une théorie de la sexualité qui s'élabore lentement à partir de la *Psychopathia Sexualis* de Kaan." (Foucault, 1989(3), p. 79).

Aparece, através das disciplinas, o poder da Norma. Nova lei da sociedade moderna? Digamos antes que desde o século XVIII ele veio unir-se a outros poderes obrigando-os a novas delimitações; o da Lei, o da Palavra, o da Tradição. O Normal se estabelece como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma educação estandarizada e com a criação de escolas normais; estabelece-se no esforço para organizar um corpo médico e um quadro hospitalar da nação capazes de fazer funcionar normas gerais de saúde; estabelece-se na regularização dos processos e dos produtos industriais. Tal como a vigilância e junto com ela, a regulamentação é um dos grandes instrumentos de poder no fim da era clássica. As marcas que significavam status, privilégios, filiações, tendem a ser substituídas ou pelo menos acrescidas de um conjunto de graus de normalidade, que são sinais de filiação a um corpo social homogêneo, mas que têm em si mesmos um papel de classificação, de hierarquização e de distribuição de lugares. Em certo sentido o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especificidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais. (Foucault, 1987(4), p.164).

Assim, o exercício de poder centrado na problemática da soberania - que se apoia na aplicação da lei - é recoberto por uma prática política positiva e individualizante. O jogo da norma ganha importância no contexto histórico de formação do biopoder, em detrimento do sistema jurídico da lei, que entra em decadência como forma predominante de controle social. A norma, no entanto, não exatamente se opõe à lei; e sim ao "jurídico", como modo de exercício de poder característico da idéia de soberania. O biopoder, como forma produtiva de poder, é centralmente normativo. Em seu texto: "Foucault e a norma", Ewald considera que o autor inscreve a norma entre as "artes de julgar" - aponta que aquilo que marca as relações entre a norma e o poder não é o uso da força, mas uma lógica e uma economia: ao mesmo tempo aquilo que faz com que a vida passe à condição de objeto de poder e a modalidade de poder que se ocupa

dela. A norma é a matriz que transforma o poder negativo em positivo - o exercício da coerção em práticas de produção - possibilitando a generalização disciplinar; através dela a sociedade disciplinar se comunica consigo mesma, uma vez que ela torna interdisciplinares as instituições disciplinares, homogeneizando o espaço social. Segundo ele, a partir do momento em que as disciplinas tornam-se normativas, as instituições adquirem um caráter isomorfo.

Em Foucault, não há norma que não seja social, como não existe norma isolada - esta só adquire sentido em relação a outra norma e estas não se relacionam segundo um esquema hierárquico, mas definem redes particulares que se comunicam lateralmente. Ela busca integrar tudo que a excede, opera sem exclusão - por inclusão - assim, o anormal encontra-se incluído na norma e a partilha normal x anormal formula-se em termos de limiares e limites. Designa uma regra de juízo que possibilita a ordenação das multiplicidades, igualizando, à medida que estabelece classes de equivalência, do mesmo modo que desigualiza, levando cada indivíduo a reconhecer-se diferente dos outros.

A normalização refere-se, portanto, a uma valorização que obedece a uma lógica de individualização. A individualização normativa se faz sem referência a uma "natureza" ou "essência" dos sujeitos - trata-se de uma individualização sem substância, relação sem suporte, de ordem puramente comparativa, onde somente os desvios e disparidades são levados em conta. A norma é o artifício que individualiza, ao mesmo tempo que torna comparável - princípio de comunicação entre individualidades comparáveis - medida comum que se institui na pura referência, sem nenhuma exterioridade, de um grupo em relação a si próprio e permite relacionar indivíduos entre si e estes relativamente a uma população que os engloba. A norma é ainda da ordem da visibilidade - remete a uma "objetividade de superfície", articulando observação e registro, tornando visíveis os desvios e as diferenças. O olhar normativo não busca penetrar as interioridades e o que perde em profundidade ganha em exterioridade. Para ele, um fato não envia a uma causa e sim, a outro fato - deste modo, vai-se indefinidamente do visível ao invisível. Como medida comum, trata-se,

centralmente, de um instrumento político que se institui como ordem: ordem normativa, que caracteriza as relações e a vida social moderna.

Conforme apontado em "Surveiller et punir", as disciplinas marcam o momento de uma troca do eixo político da individualização. No regime feudal a individualização é "ascendente", concentrando-se nas regiões superiores do exercício de poder; no regime disciplinar ela é "descendente", à medida que o sujeito comum torna-se alvo de práticas de individualização cada vez mais dirigidas à base da estrutura social. Inverte-se todo o jogo de luz e sombra: na prática disciplinar importa que os sujeitos sejam vistos, enquanto o poder se faz invisível. Os procedimentos disciplinares - particularmente as técnicas de exame - abaixam o limiar da "individualidade descritível", articulando esta descrição a métodos de controle e dominação. A partir do período clássico, a individualização se dá mais por fiscalizações e observações, que por cerimônias ou relatos comemorativos; mais por medidas comparativas ligadas a normas, que por genealogias que tomam os ancestrais como referências; mais por desvios, que por atos extraordinários. Relativamente a estas práticas de individualização e ao próprio estatuto de indivíduo nas modernas sociedade ocidentais, destacamos o trecho seguinte:

Muitas vezes se afirma que o modelo de uma sociedade que teria indivíduos como elementos constituintes é tomado às formas jurídicas abstratas do contrato e da troca. A sociedade comercial se teria representado como uma associação contratual de sujeitos jurídicos isolados. Talvez. A teoria política dos séculos XVII e XVIII parece com efeito obedecer a esse esquema. Mas não se deve esquecer que existiu na mesma época uma técnica para constituir efetivamente os indivíduos como elementos correlatos de um poder e de um saber. O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação 'ideológica' da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama 'disciplina'. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele 'exclui', 'reprime', 'recalcá', 'censura', 'abstrai', 'mascara', 'esconde'. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o

conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção. (Foucault, 1987(4), p.172).

A individualização em "Surveiller et punir" é dada como possível pelo cruzamento dos três instrumentos básicos do poder disciplinar: a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame. Como prática disciplinar, implica superposição de técnicas de saber e de poder e é da ordem dos efeitos - opera ao nível da produção de subjetividade: do corpo e da "alma" dos sujeitos. Portanto, mais importante que referir os indivíduos a formas jurídicas do contrato e da troca, deve-se pensar em práticas de produção de indivíduos sujeitos, ou de sujeitos incluídos na forma indivíduo, ou ainda de sujeitos assujeitados como indivíduos. Percebe-se, deste modo, que exclusão, normalização e individualização dizem respeito a procedimentos solidários de objetivação dos sujeitos em nossas sociedades, imediatamente referidos a práticas produtivas de governo da vida dos indivíduos e das populações.

O Estado virá posteriormente cruzar tais práticas objetivantes com práticas subjetivantes capturadas do pastorado - é assim que este se torna um poder "irresistível", ao mesmo tempo totalizador e individualizante. Também em função desta apropriação de técnicas pastorais, o Estado virá promover modernamente o recobrimento das práticas de individualização por procedimentos de identificação: aí o "indivíduo" ganha uma "identidade social". Em seu texto: "As dobras ou o lado de dentro do pensamento", Deleuze confirma a estratégia foucauldiana de resistência política aos modos modernos de assujeitamento:

A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose. (Deleuze, 1988, p.113).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. 511p.

_____. As dobras ou o lado de dentro do pensamento. In: _____.
Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1988. 142p. p.101-130

DREYFUS, H. ; RABINOW, P. **Michel Foucault: Un parcours philosophique**. Paris: Gallimard, 1984.

EWALD, F. Foucault e a norma. In: _____. **Foucault, a norma e o direito**. Lisboa: Vega, 1993. 226p. p.77-125.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. 5ed. Petrópolis: Vozes, 1987(4). Cap.II: Os recursos para o bom adestramento. p.153-172

_____. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. 7 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 152p.

_____. **História da Loucura**. 2ed. São Paulo: Perspectiva, 1989(1).

_____. Les anormaux. In: _____. **Resumés des Cours**. Paris: Julliard, 1989(3), 73-84.

IIIº CAPÍTULO DA HISTÓRIA CRÍTICA DAS SUBJETIVIDADES

TRAJETÓRIAS DA CONSTITUIÇÃO DOS SUJEITOS MORAIS.

(Problematização das relações subjetividade x verdade)

- Práticas de si e ética da estética da existência

Além de constituir o primeiro capítulo da sua genealogia da ética, "L'Usage des plaisirs" pode também ser tomado como primeiro capítulo de uma história dos modos de subjetivação no Ocidente. Pesquisando a problematização moral da atividade sexual entre os gregos, o estudo parte da noção então corrente de "chrèsis aphrodision" - uso dos prazeres - para caracterizar os modos de subjetivação correlativos da experiência ética na Antiguidade: a prática dos "aphrodisia", postos como substância ética; o uso - "chrèsis" - ligado aos modos de sujeição; a "enkrateia", referente às formas de domínio e elaboração de si enquanto sujeito moral; e a "sophrosune" - temperança, sabedoria - ligada à teleologia moral. Trata-se, evidentemente, de uma experiência bastante distante da nossa - moderna - centrada na problematização da sexualidade, dos desejos e seus desvios.

Esta forma de problematização moral envolve uma relação agonística consigo mesmo - uma relação de força - no sentido da busca de um domínio e do governo de si. É correlativa de uma cultura das "práticas de si", voltada à elaboração de si, à realização de um trabalho sobre si mesmo, descrita por Foucault como "estética da existência". Este exercício de elaboração de si mesmo envolve uma estilização da conduta que implica em fazer da própria vida uma obra de arte.

Este trabalho ético que se realiza sobre si mesmo na antiguidade é por ele analisado em relação a quatro eixos de experiência - das relações com o corpo, das relações com a esposa, das relações com os rapazes e das relações com a verdade - ligados a três campos considerados fundamentais na vida social antiga: da Dietética, da Econômica e da Erótica. A Dietética diz respeito às relações com o próprio corpo - o governo do corpo - o regime alimentar, a saúde; a Econômica refere-se ao governo da casa, da esposa, dos filhos, dos escravos; a Erótica diz respeito à relação de amor com os rapazes.

A ética da estética da existência coloca em jogo o governo de si em relação ao governo da casa, considerando que a prática do bom governo da casa é decorrência direta do exercício do bom governo sobre si mesmo. O "bom governo" é, já entre os gregos, o governo econômico - sobre a casa e sobre si mesmo. É importante notar também, que entre eles, as relações com as esposas estão situadas no campo da Econômica, do governo da casa, e as relações com os rapazes situam-se no campo da Erótica. Isto quer dizer que na sociedade grega antiga, a relação entre homem e mulher não é exatamente uma relação erótica, está centrada na procriação - o amor se dá entre dois homens: um mais velho, no papel de mestre e um rapaz, o aprendiz, envolvendo condições de acesso à verdade.

Entrando propriamente na descrição dos modos de subjetivação, Foucault irá pesquisar no 1º capítulo de "L'usage des plaisirs", a que práticas estão relacionadas na cultura antiga, as noções de: "aphrodisia", "chrèsis", "enkrateia" e "sophrosune".

A noção de aphrodisia está ligada a procedimentos de determinação da substância ética. Comparativamente à nossa cultura, segundo ele, não se encontra entre os gregos e também entre os latinos, uma noção semelhante à de "carne" ou "sexualidade", tal como surgem com o cristianismo e na modernidade - em suas palavras: "[...] uma noção que se refira a uma entidade única e que permita agrupar, como sendo da mesma natureza, derivando de uma mesma origem ou fazendo intervir o mesmo tipo de causalidade, fenômenos diversos e

aparentemente afastados uns dos outros: comportamentos, como também sensações, imagens, desejos, instintos e paixões." (Foucault, 1990, p.35).

Os gregos dispõem de todo um vocabulário para nomear práticas específicas referentes a gestos e atos que consideramos "sexuais", como também usam termos mais vagos referindo-se àquilo que denominamos genericamente "relações sexuais", porém não se encontra uma categoria que reúna todos estes atos e práticas em um só conceito. Ele destaca que os gregos empregam com frequência um adjetivo substantivado - *ta aphrodisia* - que os latinos traduzem aproximadamente por "*venerea*", sem equivalente em francês, mas pode ser associado a: "*choses*", "*plaisirs de l'amour*", "*rappports sexuels*", "*actes de la chair*", "*voluptés*". E as dificuldades estão ligadas, ainda, à diferença entre os "conjuntos nocionais" - "Nossa idéia de 'sexualidade' não apenas cobre um campo muito mais amplo, como visa também uma realidade de outro tipo; e possui, em nossa moral e em nosso saber, funções inteiramente diversas. Em troca, não dispomos, de nossa parte, de uma noção que opere um recorte e que reúna um conjunto análogo ao dos *aphrodisia*." (Foucault, 1990, p.36).

Verifica que não há entre eles preocupação maior em delimitar precisamente aquilo que se entende por *aphrodisia* - referem-se genericamente aos atos e obras de afrodite: "*erga Aphrodités*" - são os atos gestos e contatos que proporcionam algum tipo de prazer. Não há nada próximo de uma lista exaustiva relacionando atos possíveis, nenhum quadro de prescrições definindo "o legítimo", "o permitido", ou "o normal", nenhuma preocupação com a manifestação de uma potência subversiva à identidade individual sob uma capa de inocência - "nem classificação, nem decifração" - não há nada como um "desejo" cuja essência seja sexual. Importa menos a forma que a dinâmica dos atos de prazer, definida pelo movimento que liga os *aphrodisia* entre si, pelo prazer que lhes é associado e pelo desejo que suscitam.

Essa dinâmica refere-se propriamente à atração entre o prazer e a força do desejo, constituindo uma unidade sólida com o ato dos *aphrodisia*, formando um conjunto indissociável - desejo x ato x prazer. É justamente este vínculo que marca a forma de atividade desse "núcleo": a realização de um ato está

associada a um prazer e esse prazer suscita o desejo - a "epithumia" - movimento dirigido "por natureza" àquilo que dá prazer. Já a ética da carne e a concepção de sexualidade promovem uma dissociação desse conjunto, marcada por uma certa elisão ou desvalorização moral do prazer e por uma problematização sempre mais intensa do desejo. Em suas palavras:

O que na ordem da conduta sexual parece, assim, constituir para os gregos objeto da reflexão moral não é, portanto, exatamente o próprio ato (visto sob as suas diferentes modalidades), nem o desejo (considerado segundo sua origem ou direção), nem mesmo o prazer (avaliado segundo os diferentes objetos ou práticas que podem provocá-lo); é sobretudo a dinâmica que une os três de maneira circular (o desejo que leva ao ato, o ato que é ligado ao prazer, e o prazer que suscita o desejo). A questão ética colocada não é: quais desejos? quais atos? quais prazeres? Mas: com que força se é levado 'pelos prazeres e pelos desejos?' A ontologia a que se refere essa ética do comportamento sexual não é, pelo menos em sua forma geral, uma ontologia da falta e do desejo; não é a de uma natureza fixando a norma dos atos; mas sim a de uma força que liga entre si atos, prazeres e desejos. É essa relação dinâmica que constitui o que se poderia chamar o grão da experiência ética dos aphrodisia. (Foucault, 1990, p. 42).

Essa dinâmica é por eles avaliada conforme duas grandes variáveis: uma quantitativa, que traduz o grau de atividade na frequência dos atos; outra qualitativa, que diz respeito à "polaridade" ou papel exercido na relação sexual. Uma coloca a intensidade da prática sexual em termos de moderação ou incontinência, onde a imoralidade é sempre da ordem do exagero; a outra refere-se à "função ativa" ou "passiva" desempenhada no ato, valendo como valores de posição entre sujeito e objeto da relação, onde a inversão de polaridade é um problema moral. A imoralidade na prática dos aphrodisia é definida para um homem (lembrando que esta é uma ética masculina) em termos de excesso e passividade. E temos aqui mais uma diferença significativa ao nível das éticas: enquanto a experiência da carne é considerada comum a homens e mulheres, e a sexualidade é marcada pela divisão masculino x feminino, os aphrodisia

envolvem dois atores exercendo cada um o seu papel - "atores ativos e atores passivos no cenário dos prazeres".

Segundo Foucault, a atividade sexual é objeto de cuidado moral não porque o ato sexual seja um mal em si mesmo - entre os gregos a prática sexual é percebida como algo natural e a preocupação moral não existe em detrimento dessa naturalidade e sim, como consequência da maneira pela qual a natureza a dispõe. Quanto ao prazer ao qual está associada, este possui um caráter inferior porque é comum aos animais e aos homens, porque se mistura à privação e ao sofrimento, porque depende do corpo e suas necessidades e, também, porque busca devolver o organismo ao seu estado anterior à necessidade. No entanto, mesmo sendo um prazer condicionado, inferior, é dotado de extrema vivacidade. Em suas palavras:

É justamente essa vivacidade natural do prazer, com a atração que ele exerce sobre o desejo, que leva a atividade sexual a transbordar dos limites fixados pela natureza quando ela fez do prazer dos *aphrodisia* um prazer inferior, subordinado e condicionado. Por causa dessa vivacidade se é levado a inverter a hierarquia, a colocar esses apetites e sua satisfação em primeiro lugar, a lhes dar poder absoluto sobre a alma. Também por causa dele se é levado a continuar além da satisfação das necessidades, e a buscar o prazer mesmo após a restauração do corpo. Tendência à revolta e à sublevação, eis a virtualidade 'estasiástica' do apetite sexual; tendência à superação, ao excesso, eis a virtude 'hiperbólica'. A natureza colocou no ser humano essa força necessária e temível sempre pronta a ir além do objetivo que lhe foi fixado. Vemos porque, nessas condições, a atividade sexual exige discriminação moral, a qual já vimos que era muito mais dinâmica do que morfológica. Se é preciso, como diz Platão, impor-lhe os mais fortes freios - o temor, a lei e o discurso verdadeiro - se é preciso, segundo Aristóteles, que a faculdade de desejar obedeça à razão como a criança aos mandamentos de seu mestre, se o próprio Aristipo queria que, sem deixar de 'servir-se' dos prazeres, se velasse a não se deixar levar por eles, a razão não é que a atividade sexual seja um mal; também não é porque ela arriscaria a desviar-se em relação a um modelo canônico; mas sim porque ela depende de uma força, de um *energeia* que é por si mesma levada ao excesso.

Na doutrina cristã da carne, a força excessiva do prazer encontra seu princípio na queda e na falta que marca desde então a natureza humana. Para o pensamento grego clássico essa força é por natureza virtualmente excessiva e a questão moral consistirá em saber de que maneira enfrentar essa força, de que maneira dominá-la e garantir a economia conveniente dessa mesma força." (Foucault, 1990, p. 48).

Como a prática sexual está ligada a um jogo de forças estabelecidas pela natureza e suscetível de abuso, encontra-se próxima da questão do alimento e da problemática moral a ele relacionada. Ele chama a atenção para a recorrência do tema dos três apetites fundamentais no pensamento grego da época, relativos à bebida, à comida e à geração, considerando que seria interessante seguir o fio da história das relações entre moral alimentar x moral sexual, verificar o descolamento e a diferenciação entre o jogo das prescrições alimentares e da moral sexual. Segundo ele, existe na cultura antiga muita semelhança na problematização moral do alimento, da bebida e da atividade sexual, colocados como forças naturais que tendem ao excesso e que levantam a questão de como se deve servir dessa dinâmica dos atos, desejos e prazeres.

A moralidade dos aphrodisia, portanto, aponta para o uso conveniente dessa dinâmica, o que diz respeito a modos de sujeição ética. A expressão "chresis aphrodision" - uso dos prazeres - refere-se à atividade sexual em geral, mas refere-se ainda à maneira pela qual o sujeito dirige sua prática sexual, como se conduz, os regimes aos quais se submete, as condições e importância dessa prática em sua vida. Distante de assemelhar-se a um código prescritivo para desejos e condutas, levanta a questão do cálculo e da prudência no controle dos seus atos e na condução da sua vida sexual.

São identificadas, nessa reflexão moral, três estratégias relativas ao uso moderado dos prazeres: uma relativa à necessidade colocada pela natureza; outra de ordem temporal, relativa à oportunidade; e outra, ainda, que diz respeito ao status do sujeito envolvido.

. A estratégia da necessidade: o uso dos aphrodisia regulado pela necessidade tende não à anulação do prazer, mas à sustentação do prazer pela necessidade que o desejo suscita. Ela possibilita o equilíbrio da dinâmica prazer x desejo, fixando um limite interno que é a sua própria satisfação. É a estratégia que afasta a intemperança, cuja marca é ser uma conduta sem referência à necessidade. Assim, sustentada nos limites do corpo, a temperança não quer dizer obediência a um sistema de leis ou código de condutas, nem tampouco vale como princípio de anulação do prazer, mas diz respeito a uma arte na prática dos prazeres capaz de se limitar a si própria, pelo uso conveniente daqueles que estão apoiados na necessidade.

. O "kairos", ou a estratégia do momento oportuno: segundo Foucault, este é um dos mais importantes e delicados objetivos da arte de fazer uso dos prazeres - o problema relativo ao "quando convém" sempre ocupou um lugar central na cultura grega, tanto na moral, como na ciência e na técnica. A prudência consiste em conduzir-se conforme uma "política do momento" nos diversos domínios - no uso dos prazeres, a moral é uma "arte do momento", relativa ao aproveitamento das oportunidades. O momento é definido segundo algumas escalas: existe a escala da vida como um todo, onde se destaca a preocupação com o melhor momento para uma descendência sadia; existe a escala do ano com suas estações, oportunizando os regimes dietéticos, correlacionando a atividade sexual com as mudanças de equilíbrio no clima; existe, ainda a escala do dia, recomendando por razões dietéticas, religiosas e relativas à decência, o momento mais favorável ao corpo para a prática dos aphrodisia - ou seja: a noite.

. A moderação dos aphrodisia conforme o status daquele que os usa, característica contrastante em relação à moral cristã, que configura um sistema global de prescrições totalizantes tendendo a uma "universalidade modulada". Na Antiguidade a moral sexual fazia parte do modo de vida dos sujeitos, determinado pelo status social e pelas finalidades por ele escolhidas. Era princípio geralmente aceito que, quanto maior evidência social, quanto mais autoridade se exercesse sobre outros, mais tornava-se importante fazer da vida uma "obra resplandecente". A temperança era uma qualidade atribuída ou atribuível não a

todos, mas como privilégio, particularmente àqueles que ocupavam posições de responsabilidade na cidade.

Esta passagem sintetiza o modo de sujeição moral entre os gregos antigos:

Estamos bem longe de uma forma de austeridade que tenda a sujeitar todos os indivíduos da mesma forma, os mais orgulhosos como os mais humildes, sob uma lei universal, da qual apenas a aplicação poderia ser modulada pela instauração de uma casuística. Ao contrário, tudo aqui é questão de ajustamento, de circunstância, de posição pessoal. As poucas grandes leis comuns - da cidade, da religião ou da natureza - permanecem presentes, mas como se elas desenhasssem ao longe um círculo bem largo no interior do qual o pensamento prático deve definir o que convém fazer. E para isso ela não tem necessidade de algo como um texto que faça a lei, mas de uma *techne* ou de uma 'prática', de um *savoir-faire* que, levando em conta os princípios gerais, guie a ação no seu próprio momento, de acordo com o contexto e em função de seus próprios fins. Portanto, não é universalizando a regra de sua ação que, nessa forma de 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, 1990, p.58/9).

Numa análise da "ascética" como forma de elaboração de si enquanto sujeito moral, Foucault chama a atenção para o equívoco cometido nas descrições históricas tradicionais, relativo a opor uma interioridade da moral cristã a uma suposta exterioridade da moral pagã. Argumenta ele, que aquilo que habitualmente se considera "interioridade cristã" diz respeito a modos específicos de relação consigo mesmo, envolvendo procedimentos de atenção, suspeita, confissão, decifração, combate espiritual e renúncia aos desejos e prazeres; a "exterioridade pagã" por seu lado, implica também um trabalho sobre si, que é, porém, realizado de forma bastante diversa. A passagem do paganismo ao cristianismo, segundo ele, não deve ser referida a uma interiorização progressiva

"da regra", "do ato" e "da falta", mas a significativas alterações nos modos de relação consigo mesmo, correlativas de modificações ao nível das práticas e das técnicas que apoiam essas relações éticas.

O termo utilizado na Grécia Clássica para designar esta atitude conveniente ao bom uso dos prazeres é "enkrateia", palavra quase sempre associada ao termo "Sophrosune", porém, enquanto a sophrosune - temperança - representa um estado bastante geral de império e ordem sobre certos prazeres e desejos, enkrateia designa uma forma ativa de domínio sobre si que possibilita resistir, lutar e garantir esse império sobre desejos e prazeres. Caracterizada pelo esforço na dinâmica de uma dominação de si por si, a enkrateia é condição da sophrosune, consistindo na forma de domínio exercido sobre si que garante a temperança no uso dos aphrodisia. À sophrosune se opõe a intemperança - "akolasia" - ligada à escolha deliberada dos "maus princípios", implicando a obtenção do prazer através de condutas inadequadas - não há cura para o intemperante. Já enkrateia e seu oposto akrasia colocam-se no eixo da luta e da resistência, implicando tensão e comedimento - para que a atitude de enkrateia domine a dinâmica dos desejos e prazeres há necessidade de combate. A akrasia não é uma escolha deliberada dos "maus princípios", mas diz respeito a uma dificuldade em "se conter": falta força à vontade de se impor aos prazeres e desejos. O sujeito "continente", diferentemente do "temperante", experimenta prazeres "não conformes à razão", porém não se deixa levar por eles, e seu triunfo será tão maior quanto mais forte for o desejo:

Esse exercício de dominação implica uma relação agonística - é essa postura de enfrentamento constante em relação aos prazeres que possibilita ao sujeito conduzir-se moralmente. A dinâmica dos aphrodisia envolve um jogo de forças naturais que tendem à revolta e ao excesso - o seu "bom uso" implica moderação, posta como luta, resistência e dominação. É necessário combater, como adversários, os "apetites inferiores" (aqueles compartilhados com os animais) não pela sua "inferioridade natural", mas pelo fato de que não dominados podem predominar sobre toda a conduta do sujeito - o risco do

intemperante é a escravidão aos seus próprios desejos. Um combate, portanto, que é uma luta agonística consigo, onde os adversários a enfrentar são partes de si mesmo.

E nessa batalha os resultados são expressos em termos de vitória - a mais bela das vitórias: aquela que se consegue sobre si - que privilegia não a extirpação e expulsão dos desejos, mas a instauração de uma condição estável de dominação sobre si mesmo, onde não desaparece a vivacidade dos desejos e prazeres, mantendo o sujeito um domínio suficiente para não ceder à violência de seus próprios apetites. Aspecto em total desacordo com a ética cristã, uma vez que atesta a "presença sustentada", imoral, do desejo.

Considera Foucault que a estabilidade desse domínio sobre si mesmo depende da elaboração de uma relação de si para consigo que seja do tipo "dominação-obediência", "comando-submissão", "domínio-docilidade", em contraste com a espiritualidade cristã sustentada numa relação do tipo "elucidação-renúncia" e "decifração-purificação". Trata-se daquilo que é caracterizado como estrutura "heautocrática" do sujeito na prática dos aphrodisia. Observa ainda, que essa forma heautocrática é desenvolvida no pensamento grego segundo vários modelos, porém geralmente associada a dois grandes esquemas: o da vida doméstica referente à organização, manutenção e administração da casa, onde a temperança, ou governo de si é a medida do governo que exerce sobre os outros; e o da vida cívica que põe em questão a relação entre desejo x povo inferior que se agita e a administração política da cidade - remete à recorrência do tema indivíduo x cidade na filosofia grega.

Essa luta demanda ainda exercícios - a "Askesis" - relativos à preparação que possibilita sustentar o confronto com os prazeres e desejos. Foucault aponta também a formação de toda uma tradição relativa ao tema da askesis no pensamento grego: Platão, retomando Sócrates, associa a premência do exercício à necessidade de ocupar-se de si mesmo - a "Epimeleia heautou": "aplicação consigo" - condição prévia para que se possa ocupar-se com os outros e conduzi-los, que implica conhecimento e aplicação efetiva a si, exercício e transformação de si.

A doutrina e prática dos cínicos atribui igual importância à askesis como necessidade de exercícios permanentes - Diógenes considerava central o exercício simultâneo de corpo e alma, pois um é impotente sem o outro. Esse duplo exercício permite enfrentar sem sofrimento as privações e reduzir permanentemente os prazeres à satisfação elementar das necessidades - um movimento que é ao mesmo tempo "redução à natureza", "vitória sobre si" e "economia natural de uma vida de verdadeiras satisfações". Entre os gregos, askesis refere-se, de forma geral, ao exercício da continência.

E a importância do exercício não será menor na tradição filosófica posterior, segundo ele: multiplicam-se as formas, os procedimentos, os objetivos - "meditação", "provas de consciência", "exame de consciência" - torna-se matéria prática no ensino e na vida em geral, vindo a se constituir num instrumento essencial à direção das almas. Não se encontra, no entanto, nos textos clássicos, um detalhamento mais preciso quanto às formas concretas que deve tomar essa askesis moral, constatação que o autor relaciona a duas razões: uma, porque o exercício se refere à prática daquilo para que é preciso preparar-se - não há especificidade na relação entre o exercício e seus objetivos - pela preparação cria-se o hábito de conduta que se deve manter a partir de então; outra, porque o domínio de si e o domínio dos outros têm a mesma forma - o governo de si mesmo, a gestão da própria casa e a participação no governo político da cidade dizem respeito a uma mesma prática, referem-se a uma mesma atitude, uma mesma enkrateia, logo, o mesmo exercício capacita virtude e poder.

Outro grande conjunto de modos de subjetivação observáveis na cultura grega antiga diz respeito, conforme Foucault, a uma teleologia moral que, entre eles, passa por um exercício de liberdade, indissociável do desenvolvimento de relações com a verdade por parte do sujeito. Recorramos ao original:

A sophrosune, o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres é caracterizada como uma liberdade. Embora seja tão importante governar desejos e prazeres, e apesar do uso que se faz deles constituir um alvo moral de tal preço, não é para conservar

ou reencontrar uma inocência de origem; não é, em geral - salvo, evidentemente, na tradição pitagórica - para conservar uma pureza; é para ser livre e poder permanecê-lo. Poder-se-ia ver nisso, se ainda fosse necessário, a prova de que a liberdade, no pensamento grego, não é simplesmente refletida como a independência de toda a cidade, ao passo que os cidadãos seriam por si mesmos elementos sem individualidade nem interioridade. A liberdade que convém instaurar e preservar é evidentemente aquela dos cidadãos no seu conjunto, mas é também, para cada um, uma certa forma de relação do indivíduo para consigo. É claro que a constituição da cidade, o caráter das leis, as formas da educação, a maneira pela qual os chefes se conduzem são fatores importantes para o comportamento dos cidadãos; mas, em troca, a liberdade dos indivíduos, entendida como o domínio que eles são capazes de exercer sobre si mesmos é indispensável a todo o Estado. (Foucault, 1990, p. 73/4).

Essa liberdade individual, portanto, não deve ser tomada como a independência de um livre arbítrio - seu oposto não é um "determinismo natural", nem a "vontade de uma onipotência", e sim uma escravidão de si para consigo. O perigo dos aphrodisia não se refere à marca de um pecado original, mas à servidão moral. Essa liberdade, porém, é mais que não-servidão, mais que uma libertação do indivíduo em relação a formas exteriores e/ou interiores de coerção - é "poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros". Daí, segundo ele, as duas conhecidas figuras contrapostas pela exemplificação moral grega: a do tirano, incapaz de dominar suas próprias paixões, por isso, inclinado ao abuso de poder e à violência; e a do chefe temperante, capaz de exercer um estrito controle sobre si, no poder que exerce sobre os outros - "um domínio de si que modera seu domínio sobre outrem".

Aponta Foucault, que aquilo que é afirmado nessa concepção de domínio como liberdade ativa é o caráter viril da temperança - esta passagem trata desta questão:

Assim como na casa cabe ao homem comandar, assim como na cidade não é aos escravos, às crianças nem às mulheres que compete exercer o poder, mas

aos homens e somente a eles, do mesmo modo cada um deve por em obra sobre si mesmo suas qualidades de homem. O domínio de si é uma maneira de ser homem em relação a si próprio, isto é, comandar o que deve ser comandado, obrigar à obediência o que não é capaz de se dirigir por si só, impor os princípios da razão ao que desses princípios é desprovido; em suma, é uma maneira de ser ativo em relação ao que, por natureza, é passivo e que deve permanecer-lo. Nessa moral de homens feita para os homens, a elaboração de si como sujeito moral consiste em instaurar de si para consigo uma estrutura de virilidade: é sendo homem em relação a si que se poderá controlar e dominar a atividade de homem que se exerce face aos outros na prática sexual. Na justa agonística consigo mesmo e na luta para dominar os desejos, é necessário encaminhar-se para o ponto em que a relação consigo torna-se isomorfa à relação de dominação, de hierarquia e de autoridade que, na condição de homem, e de homem livre, pretende-se estabelecer com os subordinados; sob essa condição de 'virilidade ética' é que se poderá, segundo um modelo de 'virilidade social', estabelecer a medida que convém ao exercício da 'virilidade sexual'. No uso desses prazeres de macho é necessário ser viril consigo como se é masculino no papel social. A temperança é, no sentido pleno, uma virtude de homem. (Foucault, 1990, p. 77).

O que, no entanto, não quer dizer que as mulheres não devam tender à temperança, ou que não sejam capazes de um domínio sobre si mesmas, e sim que nas sociedades gregas clássicas a virtude da *sophrosune* é sempre referida à virilidade. Lembrando que na moral dos *aphrodisia*, diferentemente da moral moderna da sexualidade, a cesura se dá entre ativo x passivo e não entre masculino x feminino, é moral ao homem manter-se ativo no combate à dinâmica dos prazeres e desejos. Isso quer dizer que o homem intemperante, aquele da *akrasia* e da *akolasia*, incapaz de exercer uma virilidade em relação a si que lhe permita ser mais forte que si mesmo, é um homem feminino em relação a si próprio, mais que em relação aos outros. Argumenta Foucault, que na cultura grega é a polaridade ativo x passivo que marca tanto o domínio dos comportamentos sexuais como o das atitudes morais, assim, é possível ao homem preferir os amores masculinos sem suspeita de feminilidade, desde que seja ativo na relação sexual e no domínio de si. Por igual motivo, se um homem

não é senhor dos seus desejos e prazeres, independentemente das suas preferências sexuais, é considerado um homem "feminino". "O que constitui, para os gregos, a negatividade ética por excelência, não é, evidentemente, amar os dois sexos; também não o é preferir seu próprio ao outro; é ser passivo em relação aos prazeres." (Foucault, 1990, p.79).

Essa liberdade-poder, característica do homem temperante, não deve ser concebida fora de uma relação com a verdade, segundo ele, visto que dominar os próprios prazeres implica submetê-los ao "logos". E essa relação prática prazeres x logos é representada na filosofia grega clássica sob três formas principais, na sua opinião: uma estrutural, requer que o logos seja posto numa posição de soberania em relação ao ser humano, para que possa submeter os desejos e regular a conduta; outra instrumental, funciona como "razão prática" em relação ao uso dos prazeres, em termos de uma adaptação às necessidades a às circunstâncias; e a última, liga-se à questão do reconhecimento ontológico de si por si, que diz respeito à necessidade de um conhecimento de si mesmo a fim de praticar a virtude e dominar os desejos. Essa relação com a verdade, constitutiva do sujeito temperante, não remete, portanto, a uma hermenêutica do desejo e a uma decifração de si mesmo, como na moral cristã, mas abre-se para uma estética da existência e para uma estilização da conduta.

Os trechos que se seguem, extraídos do final do 1º capítulo de "L'usage des plaisirs", permitem-nos caracterizar e sintetizar a experiência ética da estética da existência na Antiguidade:

Eis o que é apenas um esboço de caráter preliminar; alguns traços gerais que caracterizam a maneira pela qual se refletiu, no pensamento grego clássico, a prática sexual, e pela qual ela foi constituída como campo moral. Os elementos desse campo - a 'substância ética' - eram formados por aphrodisia, isto é, atos determinados pela natureza, associados por ela a um prazer intenso, e aos quais ela conduz através de uma força sempre suscetível de excesso e de revolta. O princípio segundo o qual devia-se regrar essa atividade, o 'modo de sujeição', não era definido por uma legislação universal, determinando os atos permitidos e

os proibidos; mas ao contrário, por um *savoir-faire*, uma arte que prescrevia as modalidades de um uso em função de variáveis diversas (necessidade, momento, status). O trabalho que o indivíduo devia exercer sobre si, a ascese necessária, tinha a forma de um combate a ser sustentado, de uma vitória a ser conquistada estabelecendo-se uma dominação de si sobre si, segundo o modelo de um poder doméstico ou político. Enfim, o modo de ser ao qual se acedia por meio desse domínio de si caracterizava-se como uma liberdade ativa, indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade. (Foucault, 1990, p.84).

Esquemáticamente, pode-se dizer que a reflexão moral da Antiguidade a propósito dos prazeres não se orienta para uma codificação dos atos, nem para uma hermenêutica do sujeito, mas para uma estilização da atitude e uma estética da existência. Estilização, visto que a rarefação da atividade sexual se apresenta como uma espécie de exigência aberta: pode-se constatá-lo facilmente: nem os médicos, ao darem conselhos de regime, nem os moralistas, ao pedirem aos maridos para respeitar suas esposas, nem aqueles que dão conselhos sobre a boa conduta no amor pelos rapazes, dirão exatamente o que é preciso ou não fazer na ordem dos atos ou práticas sexuais. E a razão disso não está, sem dúvida, no pudor ou na reserva dos autores, mas no fato de que o problema não é esse: a temperança sexual é um exercício da liberdade que toma forma no domínio de si; e esse domínio se manifesta na maneira pela qual o sujeito se mantém e se contém no exercício de sua atividade viril, na maneira pela qual ele se relaciona consigo mesmo na relação que tem com os outros. Essa atitude, muito mais do que os atos que se cometem ou os desejos que se escondem, dão base aos julgamentos de valor. Valor moral que é também um valor estético, e valor de verdade, visto que, ao manter-se na satisfação das verdadeiras necessidades, ao respeitar a verdadeira hierarquia do ser humano, e não esquecendo jamais o que se é verdadeiramente, é que se poderá dar à sua própria conduta a forma que assegura o renome e merece a memória. (Foucault, 1990, p.85).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS::

FOUCAULT, M. História da sexualidade II: O Uso dos Prazeres. 6 ed.
Rio de Janeiro: Graal, 1990. Cap.I: A problematização moral dos
prazeres. p.31-86.

- A ética do cuidado de si

No IIIº volume de "Histoire de la sexualité: Le souci de soi" - contrariando ao que habitualmente se conclui nos estudos relativos à problemática moral - observa Foucault um reforçamento dos temas de austeridade nos textos filosóficos e médicos dos dois séculos anteriores à nossa era, o que implica em maior inquietação quanto aos prazeres sexuais no que se refere aos efeitos dos seus abusos para o corpo e a alma. Aponta ele, também, uma valorização do casamento e das obrigações conjugais na cultura greco-romana, que acontece paralelamente a uma desvalorização quanto às significações espirituais atribuídas ao amor pelos rapazes. Verifica-se no período, em sua opinião, uma problematização mais intensa da atividade sexual, maior insistência na questão dos prazeres quanto à relação que se deve ter com os prazeres sexuais e o uso que deles deve ser feito.

E mesmo nas pesquisas que levam em conta esta acentuação de austeridade nota-se a atribuição de duas grandes causas para tal fenômeno: uma ligada a esforços coercitivos de moralização conduzidos pelo poder político - explicação insuficiente, uma vez que estes não atingem uma regularidade e uma efetividade global, e também não constituem uma legislação restritiva ou código prescritivo dos comportamentos sexuais em termos de interdições e sanções. Também, da mesma forma, não se trata de um suposto "individualismo" emergente que abriria mais espaço para aspectos privados da existência e para um maior interesse por si mesmo. Não individualismo crescente, mas, "cultura de si": valorização e intensificação das relações de si para consigo; não interdição e proibição, mas, em suas palavras:

[...] a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é

preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância que se deve respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu status, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando seu uso ao casamento ou à procriação. Em resumo - e em primeiríssima aproximação -, essa majoração da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos. (Foucault, 1989(2), p.46/7).

O que marca essa "cultura de si", segundo ele, é o fato de que a arte da existência - a "techne tou biou" - que lhe corresponde, é dominada pelo princípio do cuidado de si que "fundamenta sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática".

Na verdade, essa temática da "heautou epimeleisthai" - o aplicar-se a si e ocupar-se de si mesmo - é um antigo problema para a cultura grega, aponta Foucault: está presente em Xenofonte e Plutarco, assumindo outro sentido em Sócrates. Como "epimeleia heautou" ou "cura sui" é encontrada entre os platônicos e epicuristas, ganhando grande elaboração na doutrina de Epicteto, na qual configura a marca distintiva entre homens e animais, constituindo-se num privilégio-dever de tornar-nos a nós próprios como objetos de nossa aplicação, o que nos assegura a liberdade. Em suas palavras:

Ora, é esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no cerne dessa 'arte da existência' que ela pretende ser. É esse tema que, extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira 'cultura de si'. Por essa expressão é preciso entender que o princípio geral do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e

ensinadas; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber.

Nesse lento desenvolvimento da arte de viver sob o signo do cuidado de si, os dois primeiros séculos da época imperial podem ser considerados como o ápice de uma curva: uma espécie de idade de ouro na cultura de si, sendo subentendido, evidentemente, que esse fenômeno só concerne aos grupos sociais, bem limitados em número, que eram portadores de cultura e para os quais uma *techne tou biou* podia ter um sentido e uma realidade. (Foucault, 1989(2), p.50).

Argumenta ele que essa aplicação a si mesmo não implica simplesmente uma atitude geral: o termo "epimeleia" não se refere genericamente a uma preocupação, e sim a todo um conjunto de ocupações, todo um trabalho sobre si mesmo. Um trabalho que demanda tempo e organização do tempo: são escolhidos os melhores momentos do dia para recolhimentos, exames de fatos transcorridos, memorizações de princípios úteis. Esse tempo é preenchido também com exercícios e atividades práticas diversas: os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excessos, a satisfação regrada das necessidades; as meditações, leituras e anotações relativas a livros e conversas às quais se deve voltar para rememorar; as conversas com amigos, confidentes ou guias, quase sempre ligadas a correspondências onde se expõe a própria "alma", pede-se e recebe-se conselhos.

Desenvolve-se, assim, toda uma atividade de palavra e de escrita relativa a esse cultivo de si - a escrita de si¹ - que correlaciona o trabalho consigo mesmo e a comunicação com outrem. E este é um dos aspectos mais importantes desse cuidado consigo, segundo Foucault - ele não se forma como um exercício de solidão, mas como autêntica prática social. Uma prática que muitas vezes se apoia em estruturas mais ou menos institucionalizadas: é o caso das comunidades neopitagóricas e de grupos epicuristas, onde prevalecia uma hierarquia na qual cabia aos mais avançados dirigir os outros, tanto coletiva

¹ Existe um texto de M. Foucault intitulado: "L'écriture de soi", publicado originalmente pela revista *Corps Écrit*, n.5 - "L'auto-portrait", Fev 1983, que trata especificamente desta questão. O texto encontra-se disponível, ainda - em francês - em "Dits et Écrits", v. IV, item 329, (op.cit.) e também em versão portuguesa, em "O que é um autor?" (op.cit.).

quanto individualmente; também em Roma, nos meios aristocráticos, havia a figura do consultor privado que servia como conselheiro político ou de vida a uma família ou a um grupo. É, no entanto, uma prática que não se limita às relações "profissionais" de ensino ou da direção de almas, difundindo-se também ao nível das relações habituais de parentesco, amizade ou obrigação. Nessa cultura de si, quando se solicita a alguém que se acredite ter a capacidade de aconselhar e dirigir, faz-se no exercício de um direito, assim como quem ajuda realiza-o como dever. "O cuidado de si aparece, portanto, intrinsecamente ligado a um 'serviço de alma' que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas." (Foucault, 1989(2), p.59).

Ainda no IIº capítulo de "Le souci de soi", considera ele que na cultura grega antiga o cuidado de si já se encontrava intimamente relacionado com o saber e a prática médica, notando que no mundo romano esta ligação se fortalece ainda mais. A filosofia e a medicina dos dois primeiros séculos de nossa era trabalham um mesmo conjunto de noções cujo elemento central é o conceito de "patos", aplicável tanto à doença física como à paixão, "à perturbação do corpo como ao movimento involuntário da alma", referindo-se a um estado de passividade que perturba o equilíbrio do corpo e é capaz de tomar conta da alma. Em torno deste conceito construiu-se, segundo ele, todo um esquema de análise para os males do corpo e da alma, que serve de guia comum para a medicina do corpo e para a "terapêutica da alma".

Esta passagem trata exatamente desta questão:

Na cultura de si, o aumento do cuidado médico foi claramente traduzido por uma certa forma, ao mesmo tempo particular e intensa, de atenção com o corpo. Essa atenção é bem diferente daquilo que foi a valorização do exercício físico numa época em que a ginástica, o treinamento esportivo e militar faziam parte integrante da formação de um homem livre. Aliás, ela possui em si mesma algo de paradoxal já que se inscreve, pelo menos em parte, no interior de uma moral que afirma que a morte, a doença, ou mesmo o sofrimento físico não constituem verdadeiros males, e que é melhor aplicar-se à própria alma do que consagrar seus próprios cuidados a manter o corpo. É que o ponto no qual se

presta atenção nessas práticas de si é aquele em que os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares: lá onde os maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma. A inquietação dirige-se, sobretudo, ao ponto de passagem das agitações e das perturbações, tendo em conta o fato de que convém corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio sobre si própria. É a esse ponto de contato, enquanto ponto de fraqueza do indivíduo, que se dirige a atenção que se concede aos males, mal-estares e sofrimentos físicos. O corpo com o qual o adulto tem que se ocupar quando cuida dele mesmo, não é mais o corpo jovem que se tratava de formar pela ginástica; é um corpo frágil, ameaçado, minado de pequenas misérias e que, em troca, ameaça a alma menos por suas exigências demasiado vigorosas do que por suas próprias fraquezas. (Foucault, 1989(2), p.61/2).

As práticas de si correlativas dessa aproximação entre medicina e moral implicam que o sujeito se constitua não simplesmente como indivíduo imperfeito, ignorante, passível de correção e instrução, mas como sujeito que sofre de certos males e, por isso, deve cuidar-se por si mesmo ou por alguém que tenha capacidade para tanto. A instauração dessa relação de si para consigo enquanto doente é particularmente importante como manutenção de um estado de vigilância no que se refere às doenças da alma, que não se manifestam a partir de sofrimentos perceptíveis, passando muitas vezes despercebidas, podendo ainda ser tomadas por virtude.

Lembra-nos Foucault, que a medicina ocupava importante lugar no mundo romano: era amplamente reconhecida como prática de interesse público e também como forma elevada de cultura - daí sua proximidade com a filosofia e a retórica. Não dizia meramente respeito a uma tecnologia de intervenção sobre as doenças, mas sob forma de um "corpus" de saber e regras era um elemento decisivo na elaboração de maneiras de viver, de modos de relação consigo mesmo, com o próprio corpo, com os alimentos, o sono, a vigília, enfim, na grande maioria das atividades dos indivíduos. Considerando que uma existência

racional não pode desenrolar-se sem uma “prática de saúde” = techne = “armadura” da vida cotidiana, a medicina propõe, sob a forma dos regimes, uma estrutura voluntária e refletida de conduta. Tal “techne” é correlativa de uma certa forma de percepção médica do mundo, do espaço e das circunstâncias sob as quais se vive, onde os elementos do meio são percebidos como capazes de produzir efeitos positivos ou negativos para a saúde. Observa-se nesta cultura (médica) de si uma intensa e detalhada problematização do meio, atravessada por uma valorização diferencial a partir de suas influências, e uma constante preocupação com a fragilização do corpo em relação àquilo que o circunda.

Segundo ele, a partir de Galeno, assiste-se a toda uma patologização do ato sexual, estando este imediatamente associado às formas convulsivas e epiléticas e, ainda, ao dispêndio de energia. A atividade sexual encontra-se submetida a agentes e desenvolvimentos patológicos, implicada em princípios e efeitos terapêuticos, constituindo objeto ambivalente de atenção, consideradas suas decorrências negativas mas também positivas para a saúde. Daí os cuidados com a abstinência sexual, com a frequência dos atos, os horários mais oportunos para praticá-los, a idade dos parceiros e seus temperamentos individuais, tendo em conta os problemas de uma descendência sadia e da formulação ética de um regime equilibrado dos prazeres para si mesmo.

Assim resume Foucault as transformações verificáveis ao nível da dietética entre as culturas grega e romana:

De um modo geral, todos esses temas da dietética permanecem extraordinariamente contínuos desde a época clássica; os princípios gerais, como vemos, mantiveram-se os mesmos; no máximo, eles foram desenvolvidos, detalhados e aprimorados; eles propõem um ajuste da vida mais estrito e solicitam da parte daqueles que querem observá-los uma atenção ao corpo mais constantemente vigilante. As evocações de sua vida cotidiana, que são encontradas nas cartas de Sêneca ou na correspondência entre Marco Aurélio e Frontão, testemunham esse modo de atenção a si e ao próprio corpo. Intensificação, muito mais do que mudança radical; aumento da inquietação e não desqualificação do corpo; modificação de graduação nos elementos aos

quais a atenção é dirigida, e não outro modo de perceber-se enquanto indivíduo físico.

É nesse quadro global, tão fortemente marcado pela solicitude para com o corpo, a saúde, o meio e as circunstâncias, que a medicina coloca a questão dos prazeres sexuais: de sua natureza e de seu mecanismo, de seu valor positivo e negativo para o organismo, do regime a que convém submetê-lo. (Foucault, 1989(2), p.109)

Nessa prática ao mesmo tempo pessoal e social desenvolveu-se toda uma arte do conhecimento de si, com receitas e fórmulas específicas de exame e de exercícios: são apontados os procedimentos de "provação" e os "exercícios de abstinência", que objetivavam uma renúncia a tudo que era supérfluo; e, paralelamente a estas provas práticas, a necessidade do exame de consciência e de um trabalho do pensamento sobre ele mesmo, no sentido de filtrar e controlar as representações. Tal exercício não busca a origem profunda de uma idéia, nem a decifração de um sentido oculto à representação, mas sim aferir a relação entre si mesmo e aquilo que é representado, visando só aceitar na relação consigo aquilo que dependa da "escolha livre e razoável do sujeito".

Conforme Foucault, o objetivo de todas essas práticas de si - consideradas suas particularidades - atende ao princípio de uma conversão a si: o "epistrophe eis heauton". Essa conversão a si refere-se inicialmente a uma modificação da atividade do sujeito que implica um deslocamento do olhar, que deve desviar-se de toda "curiosidade ociosa" do cotidiano, dos outros e da própria natureza, para ocupar-se de si mesmo, da formação de uma relação a si mesmo. Trata de um movimento, uma trajetória, na qual, evitando todas as dependências e sujeições, acaba-se voltando-se para si mesmo como um porto seguro. E essa relação consigo, que é resultado dessa conversão e objetivo de todas as práticas de si, diz respeito ainda a uma "ética do domínio" que não tem a forma agonística de uma vitória sobre forças difíceis de serem dominadas, mas remete ao modelo jurídico da posse: "pertencer a si", "ser seu". Através dessa forma, que é centralmente política, a relação consigo é definida como relação concreta que permite gozar de si como de uma coisa que se mantém ao mesmo tempo sob

poder e à vista. E a experiência de si que se forma, então, não é a de uma força simplesmente dominada ou de uma soberania exercida sobre forças prestes a se rebelar, e sim a de um prazer que se tem consigo mesmo: de alguém que, por ter acesso a si mesmo, torna-se objeto de prazer para si próprio.

Foucault aponta no capítulo III de "Le souci de soi" que, correlativamente ao desenvolvimento desta cultura de si, podem-se observar transformações na vida social cotidiana, particularmente no que se refere às práticas matrimoniais e às regras do jogo político. As relações entre esta ética dos prazeres e as práticas sociais que lhe são contemporâneas não atendem a um princípio segundo o qual a cultura de si seria uma consequência necessária das transformações sociais - elas não são de ordem ideológica - mas constituem, segundo ele, uma resposta original sob a forma de uma nova estilística da existência.

Considera ele que, tanto no mundo grego como no greco-romano, o casamento era um ato privado que dizia respeito à família, não exigindo a intervenção dos poderes públicos. Tratava-se, na Grécia, de uma transação privada ligada à manutenção do "oikos"; em Roma, originalmente, existia como situação de fato, implicando "efeitos de direito" sem, no entanto, constituir ato jurídico. Progressivamente, no mundo antigo, o casamento ultrapassa o quadro da família, inserindo-se na esfera pública e transformando-se em instituição cívica, pelo recurso às cerimônias religiosas que funcionam como intermediárias entre ato privado e instituição pública - é este o panorama que se apresenta nos séculos II e I antes de nossa era.

No mundo romano, apesar das transformações serem no geral do mesmo tipo, acabam por tomar diferentes caminhos: ali, o domínio da autoridade pública sobre a instituição matrimonial instala-se, pouco a pouco, a partir da implantação de um conjunto de medidas legislativas, efetivando a transferência para o poder público daquelas sanções que cabiam antes à família. O casamento estava, nestes contextos culturais, preso a imperativos de ordem econômico-política e sua progressiva publicização coincide com a formação de um tipo de vínculo centrado no estabelecimento de fortes relações pessoais, que implicam na ajuda

mútua, no apoio moral e numa vida compartilhada pelos cônjuges. Cada vez mais, torna-se uma união livremente desejada e consentida entre parceiros, cuja desigualdade tende a se atenuar. O trecho seguinte sintetiza esta questão:

Múltiplos serão, portanto, os paradoxos na evolução dessa prática matrimonial. Ela busca suas cauções do lado da autoridade pública; e torna-se algo cada vez mais importante na vida privada. Libera-se dos objetivos econômicos e sociais que a valorizavam; e ao mesmo tempo se generaliza. Passa a ser para os esposos cada vez mais coercitiva e, ao mesmo tempo, suscita atitudes cada vez mais favoráveis como se, quanto mais exigia mais ela atraísse. O casamento passaria a ser mais geral enquanto prática, mais público enquanto instituição, mais privado enquanto modo de existência, mais forte para ligar os cônjuges e, portanto, mais eficaz para isolar o casal no campo das outras relações sociais. [...] E por casamento não se deve entender somente a instituição útil para a família ou para a cidade, nem a atividade doméstica que se desenrola no quadro e segundo as regras de uma boa casa, mas sim o 'estado' de casamento como forma de vida, existência compartilhada, vínculo pessoal e posição respectiva dos parceiros nessa relação. (Foucault, 1989(2), p.84).

Tal panorama remete, evidentemente, ao problema referente às maneiras a partir das quais o homem ocidental deverá constituir-se enquanto sujeito moral na relação de conjugalidade.

No que diz respeito ao jogo político, é fato conhecido o declínio das cidades-Estado a partir do século III a.C., como é bastante explorada esta "passagem" das formas de vida política grega antiga ao formato imperial romano. Argumenta Foucault que, freqüentemente, liga-se tal declínio deste modo de vida política característico da antiguidade a um recuo geral da vida política e uma decadência das classes tradicionalmente dominantes, cujas conseqüências seriam um retraimento para si, implicando uma valorização da existência pessoal e da vida privada - típicas do mundo romano - explicação que ele rejeita. Também não se trata de uma redução ou anulação da atividade política pelos

efeitos de um imperialismo centralizado, mas sim da organização de um espaço muito mais complexo, porque mais vasto e descontínuo que o fechado espaço das cidades-Estado. Segundo ele:

É um espaço onde os focos de poder são múltiplos, onde as atividades, as tensões, os conflitos são numerosos, onde eles se desenvolvem de acordo com várias dimensões, e onde os equilíbrios são obtidos por meio de transações variadas. De todo modo, é um fato que as monarquias helenísticas buscaram muito menos suprimir, frear ou até mesmo reorganizar inteiramente os poderes locais, do que se apoiar sobre eles e servir-se deles como intermediários e ponto de articulação para o recolhimento de tributos regulares, para a percepção de impostos extraordinários e para o fornecimento daquilo que era necessário aos exércitos. Do mesmo modo é um fato que o imperialismo romano, de uma maneira bastante geral, orientou-se para soluções desse tipo e não para o exercício de uma administração direta; a política de municipalização constituiu uma linha bem constante cujo efeito era o de estimular a vida política das cidades no quadro mais amplo do império. (Foucault, 1989(2), p.90).

O domínio que se organiza, então, após este conhecido declínio dos modos de vida política na antiguidade é composto por este espaço mais flexível e diferenciado, paradoxalmente coberto por um poder autoritário e burocrático.

No seu entender, portanto, o fenômeno mais importante e determinante nesta acentuação de austeridade observável na reflexão moral no limiar de nossa era não diz respeito a uma suposta decadência das classes tradicionalmente dominantes, e sim a transformações verificáveis ao nível do exercício de poder. Evidencia-se de início um problema de recrutamento: é necessário ampliar o número de administradores para governar um domínio ao mesmo tempo mais extenso e mais complexo. Ocorrem mudanças, ainda, em termos dos papéis e lugares por eles ocupados no jogo político. O Império Romano necessitará de toda uma "aristocracia gerencial" para "administrar o mundo", nas figuras dos "oficiais no exército", procuradores financeiros e governadores de província". Em suas palavras:

E se quisermos compreender o interesse, nessas elites, pela ética pessoal, pela moral do comportamento cotidiano, pela vida privada e pelos prazeres, não é tanto de decadência, de frustração e de retiro enfadonho que se deve falar; é preciso, ao contrário, ver aí a procura de uma nova maneira de refletir a relação que convém ter com o próprio status, com as próprias funções, as próprias atividades e obrigações. Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o status, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito de suas próprias ações se torna mais problemática. (Foucault, 1989(2), p.91).

Acrescenta Foucault que a importância assumida por esta atenção e este retorno a si no mundo helenístico e no mundo romano é frequentemente entendida como alternativa que se colocava à atividade cívica e às responsabilidades políticas. ~~Ele nos chama a atenção para o fato de que não se deve opor esta cultura de si a uma vida ativa - não é de uma escolha entre participação ou abstenção que se trata - mas esta cultura de si busca definir o princípio de uma relação consigo que lhe permitirá fixar as formas e as condições nas quais uma ação política, o exercício de uma função, são possíveis, aceitáveis ou necessários.~~ Se as transformações políticas observáveis no mundo helenístico e romano puderam induzir condutas de retraimento, é mais significativo e fundamental que elas provocaram sobretudo uma problematização da atividade política.

Tal problematização passa inicialmente, segundo ele, por uma relativização que se dá em dois níveis: por um lado, mesmo que devido à sua origem alguém esteja destinado a exercer cargos públicos, já não é totalmente natural aceitá-los - a política é ao mesmo tempo uma vida e uma prática, mas deve-se dedicar a ela a partir de uma escolha livre e voluntária; por outro lado, o exercício do poder encontra-se relativizado à medida que se forma uma rede onde aquele que ocupa postos é a um só tempo governante e governado.

Depois, entram em questão as relações entre atividade política e ator moral. É tema recorrente no pensamento político grego que uma das principais condições para o bom governo de uma cidade é o exercício da virtude por parte de seus governantes.

A virtude do governante continua a ser importante no pensamento político imperial, porém por motivos diferentes: é que na difícil arte de governar, o governante deverá se guiar por sua razão pessoal e, sabendo se conduzir bem, ele saberá conduzir convenientemente aos outros - a racionalidade do governo dos outros é a mesma racionalidade do governo de si mesmo. Portanto, o problema da relação entre o governo de si e o governo dos outros torna-se agudo no mundo romano. Outro problema que se coloca para a reflexão política à época, diz respeito às relações entre atividade política e destino pessoal - existe uma preocupação constante com a precariedade da fortuna inerente ao exercício do poder - deve-se ter clareza de que numa rede os poderes competem e se limitam reciprocamente. Deve-se, em última instância, estar preparado para os reveses do poder.

Esta passagem, ao final do IIIº capítulo de "Le souci de soi", trata das diferenças verificáveis ao nível das relações entre a prática matrimonial e o jogo político na cultura grega e na cultura romana:

Pode-se ver, através dessas mudanças na prática matrimonial ou no jogo político, de que maneira foram transformadas as condições nas quais se afirmava a ética tradicional do domínio de si. Esta implicava um vínculo estreito entre a superioridade que se exerce sobre si próprio, aquela que se exerce no contexto da casa, e, enfim, a que se exerce no campo de uma sociedade agonística; e era a prática da superioridade sobre si que garantia o uso moderado e racional que se podia e devia fazer das outras duas.

Ora, a partir daí encontramos-nos num mundo onde essas relações não podem mais funcionar do mesmo modo: a relação de superioridade exercida na casa e sobre a esposa deve compor-se com algumas formas de reciprocidade e de igualdade; quanto ao jogo agonístico, pelo qual se procura manifestar e assegurar a própria superioridade sobre os outros, ele deve integrar-se num

campo de relações de poder muito mais vasto e complexo. De modo que o princípio da superioridade sobre si como núcleo ético essencial, a forma geral do 'heautocratismo' deve se reestruturar. Não que ela desapareça, mas deve dar lugar a um certo equilíbrio entre desigualdade e reciprocidade na vida matrimonial; e, na vida social, cívica e política, ela deve fazer funcionar uma certa dissociação entre poder sobre si e poder sobre os outros. A importância dada ao problema de 'si mesmo', o desenvolvimento da cultura de si no decorrer do período helenístico e o apogeu que ela conheceu no início do Império manifestam esse esforço de reelaboração de ética do domínio de si. A reflexão sobre o uso dos prazeres que estava tão diretamente ligada à estreita correlação entre os três domínios (sobre si, sobre a casa e sobre os outros) será modificada no decorrer dessa reelaboração. Aumento das coerções públicas e das proibições? Retraimento individualista que acompanha a valorização da vida privada? Deve-se, antes de mais nada, pensar numa crise do sujeito, ou melhor, da subjetivação: numa dificuldade na maneira pela qual o indivíduo pode se constituir enquanto sujeito moral de suas condutas, e nos esforços para encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se a regras e finalizar sua existência. (Foucault, 1989(2), p.101).

No campo da Erótica são também apontadas algumas transformações centrais à mesma época. Na erótica grega a relação com a mulher encontra-se ligada à questão da procriação e da sobrevivência da espécie, ganhando valoração negativa - havia apenas um amor autêntico e verdadeiro: o amor pelos rapazes. Gradativamente, no entanto, a virtude atribuída ao amor entre dois homens irá se apagando, emergindo uma erótica que se organiza em torno da reciprocidade e simetria de relação entre homem e mulher, que atribui alto valor à virgindade e se concretiza numa união total centrada em um ideal de conjugalidade.

Ao final da sua análise do texto de Plutarco - "Diálogo sobre o amor" - levada a efeito no capítulo VI de "Le souci de soi", Foucault assinala muito bem esta passagem genealógica de uma erótica a outra:

Em suma, o texto de Plutarco testemunha de uma erótica que, sobre certos pontos essenciais, é diferente daquela que a civilização grega conhecera

e desenvolvera. Não inteiramente diferente, já que, como o mostra a grande passagem central consagrada ao louvor de Eros, são ainda e sempre as noções tradicionais que desempenham um papel essencial. Mas essa erótica platonizante é utilizada por Plutarco para produzir efeitos diferentes daqueles aos quais ela estava habitualmente associada. Ela serviu por muito tempo para marcar a existência de dois amores distintos e opostos (um, baixo, vulgar, orientado para os *aphrodisia*; o outro, elevado, espiritual, orientado para o cuidado das almas), mas também para restabelecer entre eles uma espécie de unidade, já que somente o segundo era considerado como verdadeiro, sendo o outro somente a sua sombra terrestre e simulacro. Plutarco instaura essas mesmas noções platônicas numa erótica que visa constituir um único Eros suscetível de dar conta dos amores femininos e masculinos, e de integrar nele os *aphrodisia*; mas, em nome de uma tal unidade, essa erótica exclui finalmente o amor pelos rapazes, por falta de *charis*. A partir da erótica dualista atravessada pela questão do verdadeiro e do simulacro, e destinada a fundamentar essencialmente o amor pelos rapazes, mas à custa da elisão dos *aphrodisia*, vemos constituir-se em Plutarco uma nova estilística do amor: ela é monista, na medida em que inclui os *aphrodisia*, mas faz dessa inclusão um critério que lhe possibilita reter apenas o amor conjugal, e excluir as relações com os rapazes, por causa da falta que as marca: elas não podem mais ter lugar nessa grande, única e integrativa cadeia onde o amor se vivifica na reciprocidade do prazer. (Foucault, 1989(2), p.208)

Assim, o mundo romano assiste ao declínio do valor da relação amorosa com os rapazes, ao mesmo tempo que vê formar-se um novo tipo de relação conjugal fundada na reciprocidade entre homem e mulher, indicando o nascimento de uma nova erótica no limiar de nossa era cristã. Uma erótica na qual o núcleo amor x virgindade x casamento concretiza um ideal de conjugalidade, marcada por uma exigência de abstinência ligada à manutenção de um estado de integridade virginal como estilo de vida, muito mais que ao exercício de dominação política, ativa e viril sobre a dinâmica dos prazeres e desejos; e que por fim, supõe a recompensa relativa à pureza desta relação na forma de um casamento espiritual entre cônjuges heterossexuais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade III: O cuidado de si.**
Rio de Janeiro: Graal, 1989(2). 246p.

- A formação de uma tecnologia-de-si na passagem ao cristianismo

A série de seminários ministrados por Foucault na Universidade de Vermont, no outono de 1982¹, percorre as trajetórias da formação de uma tecnologia de si no Ocidente, focalizando o período da passagem do paganismo ao cristianismo primitivo, transcorrido entre os primeiros séculos a.C. e a formação da espiritualidade cristã dos séculos IV e V do final do alto Império Romano. As pesquisas aqui apresentadas referem-se a um período quase coincidente com aquele pesquisado em "Le souci de soi" - entre os séculos II a.C. a II dC - no entanto, e não apenas por isto, fornecem alguns elementos a mais ao nosso estudo. É que, enquanto "Le souci de soi" trata da formação de uma tecnologia de si no mundo antigo, estes seminários mostram o ponto de conversão desta tecnologia em uma hermenêutica de si, sob influência cristã. São, portanto, estudos que cobrem aproximadamente o mesmo período histórico, elaborados, porém, de diferentes perspectivas, possibilitando-nos visualizar de diferentes ângulos as transformações éticas ocorridas nos limites entre estas duas culturas.

Ele argumenta que tal hermenêutica de si, apesar de praticamente desconhecida e desconsiderada entre nós, é de fundamental importância na cultura ocidental, acrescentando que os motivos deste desconhecimento ligam-se ao fato dela não constituir um corpo de doutrina - a exemplo das hermenêuticas textuais - também, porque o cristianismo sempre se interessou mais por suas crenças que por suas práticas e, ainda, porque na cultura cristã ela tem sido confundida com as "teologias da alma", remetendo a toda uma problemática da concupiscência, do pecado e da corrupção da alma. Torna-se praticamente impossível isolar a formação desta hermenêutica de si no Ocidente, tendo em

¹ Esta série de seis seminários apresentados no outono de 1982 em Vermont foi publicada por Martin, Gutman & Hutton, sob título: "Technologies of the self" (op.cit.). Está sendo utilizada neste trabalho a versão espanhola do texto, traduzida e publicada por Miguel Morey, com o título de "Tecnologías del yo" (op.cit.).

conta também a sua ampla difusão cultural através de inúmeros canais, o que faz com que ela se reproduza em toda uma multiplicidade de atitudes e experiências, tidas pelos indivíduos como “imediatas” e “espontâneas”.

A seguir, Foucault irá - a título de contextualização - abordar os quatro principais tipos de tecnologias conhecidas pelas sociedades ocidentais: as tecnologias de produção; as tecnologias de sistemas de signos; as tecnologias de poder, buscando determinar a conduta dos indivíduos; e as tecnologias de si, que ele caracteriza como conjunto de técnicas “[...] que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (Morey, 1990, p.48). Ele também irá afirmar que é justamente a estas duas últimas tecnologias que tem dedicado seus estudos, entendendo que o cruzamento delas produz um efeito muito central em nossas sociedades, por ele nomeado “governabilidade”. Entendendo, portanto, a “modernidade” como montagem histórica, resultado do entrecruzamento da aplicação destes grandes conjuntos de tecnologias, ele declara vir buscando, em seus trabalhos, traçar uma história da formação de um saber relativo aos modos de dominação e ao sujeito.

Esta tecnologia de si que se forma no mundo antigo encontra-se ligada a um grupo de práticas emergentes ao final da Antiguidade Clássica, denominadas em grego: “epilemesthai sauton” - “o cuidado de si”, “a preocupação por si”, “o sentir-se preocupado e inquieto por si”. Segundo ele, este preceito referente ao “ocupar-se de si mesmo” é um dos mais importantes princípios das cidades e uma das principais regras relativas à conduta pessoal e social, bem como à arte da existência. No entanto, quando se questiona contemporaneamente qual o princípio moral mais central à cultura e à filosofia antiga, a resposta não é o cuidado de si, mas sim o princípio délfico: “gnothi sauton” - “conhece-te a ti mesmo”. De qualquer forma, este não consistia num princípio abstrato referido à vida, mas em um “conselho prático”, ou regra a ser observada na consulta ao

oráculo, que nossa tradição filosófica enfatizou, esquecendo-se e obscurecendo o primeiro.

A seguir, cita textos gregos e romanos nos quais a exortação ao dever de conhecer-se a si mesmo encontra-se sempre ligada ao princípio de ter de ocupar-se de si, acrescentando que foi justamente esta necessidade de preocupar-se por si que possibilitou que a máxima délfica fosse posta em prática. Isto está implícito em toda a cultura grega e romana, e explícito, segundo ele, a partir do "Alcibiades" de Platão. Nos diálogos socráticos, em Xenofonte, Hipócrates e em toda a tradição neo-platônica desde Albino, predomina o princípio referente ao preocupar-se por si mesmo - era eticamente conveniente ocupar-se de si antes de colocar o princípio délfico em prática, o que implica a subordinação do segundo princípio ao primeiro. Apresenta alguns exemplos que confirmam tal afirmativa: na "Apologia" de Platão, onde Sócrates se apresenta ao juiz como mestre de "epimeleia heauton", alguém que cuida dos cidadãos para assegurar-se de que estes ocupam-se de si, missão imposta pelos deuses e não-remunerada, que é útil à cidade.

Oito séculos mais tarde encontra-se a mesma temática e a mesma frase em "Sobre a virgindade" de Gregório Niceno, trabalhada, porém, de modo bastante diverso: trata-se agora do movimento através do qual alguém renuncia ao mundo e ao matrimônio, desapega-se de si mesmo, da carne, e com pureza de corpo e espírito recupera sua imortalidade, da qual havia sido privado. Foucault coloca Sócrates e Gregório Niceno nos limites históricos de uma experiência onde o cuidado de si constitui não apenas princípio, mas prática constante, observando que tanto o ascetismo cristão dos primeiros séculos como a filosofia e a cultura antigas encontram-se sob o signo do cuidado de si, onde a obrigação de conhecer-se a si mesmo ocupa posição central.

Alguns acontecimentos são apontados como motivos em função dos quais o princípio délfico "conhece-te a ti mesmo" obscureceu, no Ocidente, o "cuidado de si". Referem-se a transformações morais ocorridas a partir da Antiguidade Clássica que colocam o cuidado de si como imoralidade e forma de escapar a toda regra. Nós modernos somos herdeiros da tradição cristã que coloca a

renúncia de si como princípio de salvação, onde o conhecimento de si implica, paradoxalmente, na negação de si mesmo. Somos, também, herdeiros de uma tradição secular que toma a lei externa como fundamento da moralidade - uma moral social que busca as regras da conduta aceitável nas relações com os outros. Daí a questão: como pode, então, o cuidado de si constituir-se em base da moralidade? Acrescenta a seguir, que desde o século XVI, a crítica à moral estabelecida passa pela importância atribuída ao conhecimento e ao reconhecimento de si, considerando que o “conhece-te a ti mesmo” sobrepujou o “ocupa-te de ti mesmo” porque aquilo que nossa moralidade insiste em recusar é justamente o sujeito. Um motivo mais: porque na filosofia teórica, de Descartes a Husserl, o conhecimento do eu, relativo ao sujeito pensante, ganha expressão como primeira etapa para uma teoria do conhecimento.

O segundo desta série de seminários lança-se propriamente naquilo que poderíamos considerar uma genealogia do cuidado de si. Logo de saída, Foucault retoma o “Alcíbiades I”, de Platão, como texto que apresenta a primeira elaboração filosófica relativa a esta preocupação consigo mesmo na cultura ocidental. O cuidado de si é ali tratado como princípio primeiro no jogo político e erótico, colocado na intersecção entre a ambição política e o amor filosófico, instrumento para a aquisição de “techne”, ligado a toda uma problemática do governo de si x governo dos outros.

É também neste texto, segundo ele, que se encontra pela primeira vez o termo “epimelesthai sautou”, expressando algo muito distinto de uma atenção passiva, algo mais que simples atitude, mas referindo-se a uma atividade concreta, a um estado político e erótico ativo. Diz de uma elaboração ética complexa, envolvendo múltiplos elementos, voltada centralmente para uma preocupação com a saúde e com as posses: o governo do corpo colocado em relação com o governo econômico da casa. A noção de epimelesthai - “ocupar-se de si mesmo” - remete a duas questões: que é este si mesmo do qual deve-se cuidar, e em que consiste este cuidado? O “si” é, segundo ele, um pronome reflexivo com dois sentidos: “Auto”, significando “o mesmo”, mas implica ainda a noção de identidade, sentido mais tardio que desloca a pergunta de “que é este

si mesmo?” para “em que marco poderei encontrar minha identidade? No “Alcibíades” este “si” refere-se não aos movimentos do corpo e sim, à atividade da alma - é para ela que se deve voltar a preocupação consigo mesmo. Não se trata, entretanto, de um cuidado da alma como substância, mas de uma elaboração da sua atividade. Quanto à segunda questão - “em que consiste este cuidado?” - para respondê-la é necessário saber em que consiste a alma, é necessário conhecer-se a si mesmo. Deste modo, no mundo grego como no mundo romano, o conhecer-se a si mesmo é objeto do cuidado de si.

Desenvolve-se nesta cultura do cuidado de si todo um conjunto de práticas de meditação e “preparação” para os reveses da fortuna e para a morte, onde o exercício da escrita de si, ocupa lugar de destaque. As cartas de Sêneca são citadas como exemplo desta prática emergente. A partir de então, o cuidado de si encontra-se cada vez mais ligado a um exercício que toma o “si mesmo” como sujeito e objeto de uma atividade literária, prática que não decorre da Reforma ou do Romantismo, mas se constitui numa das mais antigas tradições do Ocidente e já se encontrava enraizada quando das “Confissões” de Santo Agostinho.

Esta nova preocupação em relação a si mesmo abre-se para uma nova experiência do eu que se forma nos séculos I e II, quando a introspecção torna-se cada vez mais detalhada em função da relação que se estabelece desde então entre a escritura e a vigilância. Tal atividade descreve os detalhes da vida cotidiana, os movimentos do espírito, as ligações entre o corpo e a alma. Na carta de Marco Aurélio a Fronto, Foucault encontra uma alusão ao exame de consciência do final do dia, prática que, ressalvadas as diferenças observáveis, prefigura a confissão cristã. Considera, por fim, que a emergência da prática do exame de consciência encontra-se ligada a este exercício de escritura de si e que a atividade de elaboração de um “diário” é posterior, data da era cristã e centra-se na problemática da “luta da alma”.

Ele inicia seu terceiro seminário afirmando que em seu estudo sobre o “Alcibíades” de Platão isolou três temas principais: aquele referente às relações entre a preocupação por si mesmo e a preocupação pela vida política; aquele

referente às relações entre a preocupação por si e a pedagogia; e, por último, aquele referente às relações entre a preocupação por si e o conhecer-se a si mesmo. Acrescenta, em seguida, que estes temas identificáveis em Platão encontram-se presentes no período helenístico e ainda, quatro ou cinco séculos mais tarde, em Sêneca, Plutarco, Epicteto e seus seguidores, porém, se os problemas continuam os mesmos, as soluções e os temas derivados são bastante distintos. Inicialmente, a preocupação por si nos períodos helenísticos e romanos não se constitui exclusivamente numa preparação para a vida política, mas converte-se em princípio universal; depois, a preocupação por si mesmo não é mais exclusividade dos jovens em processo educativo, mas torna-se uma forma de viver extensiva a todos e válida por toda a existência; por último, apesar do conhecimento de si encontrar-se intimamente ligado à preocupação por si mesmo, implica também em outras relações. Tais transformações ligam-se, agora, a práticas sociais, políticas e éticas de ordem bastante diversa: substitui-se o modelo pedagógico de Platão por um modelo médico no qual a preocupação por si aparece como cuidado médico permanente em relação a si mesmo; o cuidado de si já não mais diz respeito a uma preparação para a vida adulta como antes, ou para uma outra vida como virá a ser na experiência cristã, mas tende a uma certa realização e plenitude da vida, passível de acontecer num momento imediatamente anterior à morte; e deve-se considerar, ainda, os diversos costumes aos quais deu lugar o cultivo de si nas suas relações com o conhecimento de si.

Argumenta ele que, no "Alcibiades I", a alma mantinha uma relação especular com ela mesma, o que remete ao conceito de memória e justifica o emprego do diálogo como método para descobrir a verdade na alma. Observa, no entanto, que de Platão à idade helenística, houve alterações significativas ao nível das relações entre o cuidado de si e o conhecimento de si. Analisando os movimentos filosóficos do estoicismo ao longo do período imperial, nota que existe ali uma diferente concepção de verdade e memória, e ainda, um outro método de exame de si mesmo. Desaparece o diálogo e forma-se uma nova relação pedagógica - novo jogo pedagógico - onde o mestre fala e já não mais

coloca questões ao discípulo, e este não mais discute e contesta, mas deve escutar e permanecer em silêncio. Forma-se toda uma cultura do silêncio ligada a uma arte da escuta, que se torna cada vez mais importante, tradição que se inicia no período imperial. Apresenta a seguir o exemplo do tratado de Plutarco sobre a arte de escutar as classes - "Peri tou akouein" - onde se coloca a problemática das relações entre a disciplina e a aprendizagem da arte da escuta do "logos" ao longo da vida adulta; ali, a escuta da voz do mestre encontra-se intimamente ligada à escuta da voz da razão em si mesmo. Esta temática do silêncio está também presente no tratado "Sobre a vida contemplativa", de Filon de Alexandria, que mostra não o cenário barulhento dos banquetes de jovens, regados a vinho e voltados à diversão, mas sim os banquetes do silêncio nos quais um professor monologa sobre a interpretação da Bíblia, fazendo indicações precisas quanto à postura envolvida na arte de escutar. Esta questão será central ao monacado cristão e em toda pedagogia posterior.

A seguir, Foucault coloca-se a pergunta relativa a: o que seria o exame de consciência nesta cultura e, também, como se volta a atenção para si mesmo nestes contextos? Observa que entre os pitagóricos tal prática tinha a ver com a purificação, porém liga-se a outros valores e significações ao longo dos primeiros períodos imperiais e helenísticos. Destaca, como comprovação desta afirmativa, os textos "De Ira" e "De Tranquilidade" de Sêneca, bem como o início do livro IV das "Meditações", de Aurélio.

No primeiro texto de Sêneca - livro III - encontram-se sinais da antiga tradição pitagórica, que se faz presente também entre os epicúreos, ligando o exame à purificação da consciência através da aplicação de recursos mnemotécnicos. Prescreve-se ali os seguintes procedimentos: "Realiza acciones buenas, lleva a cabo un buen examen de ti mismo, y dormirás bien y tendrás buenos sueños, que indican contacto con los dioses." (Morey, 1990, p.70).

De início, Sêneca parece utilizar-se de uma linguagem jurídica onde o eu representa ao mesmo tempo o papel de juiz e acusado, e o exame de consciência figura como uma espécie de juízo. No entanto, ao penetrante olhar genealógico

mostra-se outro quadro: atento aos termos ali empregados percebe-se que estes não estão relacionados a práticas jurídicas, e sim administrativas, a exemplo de “um fiscal que controla os livros” ou de “um arquiteto que inspeciona um edifício”. Ali, o exame de consciência implica a aquisição de um bem a ser mantido e administrado, procedimento que tende à aferição da correção dos atos e não à análise das faltas anteriormente cometidas - será obra posterior do cristianismo a introdução da problemática das “más intenções” nas técnicas do exame de si.

Conforme Foucault, esta perspectiva administrativa sobre a própria vida liga-se de forma efetiva à experiência ética que se forma a partir de então. O cuidado de si assume características de uma administração de bens onde o sujeito figura não como juiz de seu passado, mas como permanente administrador de si mesmo, mais preocupado com a falta de êxito que com suas faltas reais. Sua conduta encontra-se referida à regra, não à lei, voltada mais a um exercício de reativação que a um trabalho de escavação de culpas. É a confissão cristã, quando obriga o penitente à memorização da lei, que introduz os temas articulados da culpa e do pecado. Nesta passagem ele mapeia as relações subjetividade x verdade nesta cultura de si que se forma nos limites da experiência ética cristã:

Para Séneca no se trata de descubrir la verdad en el sujeto, sino de recordar la verdad, de recobrar una verdad que ha sido olvidada. En segundo lugar, el sujeto no se olvida a si mismo, ni a su naturaleza, origen o su afinidad sobrenatural, sino las reglas de conducta, lo que tenía que haber hecho. Tercero, el recuerdo de los errores cometidos durante el día permite medir la diferencia entre lo que ha hecho y lo que tendría que haber hecho. Cuarto, el sujeto no es el punto de partida en el proceso de desciframiento, sino el punto donde las reglas de conducta se reagrupan en la memoria. El sujeto constituye la intersección entre los actos que han de ser regulados y las reglas sobre lo que ha de hacerse. Esto es bastante distinto de la concepción platónica y de la concepción cristiana de la conciencia. (Morey, 1990, p.71/2).

Finaliza seu terceiro seminário considerando que os estóicos espiritualizaram a noção de “anachoresis” - a retirada de um exército, a acolhida

ao escravo que escapa do amo, o retiro no campo longe das cidades - transformando-a em retiro espiritual em si mesmo. Esta nova prática refere-se a uma atitude geral e também ao ato preciso cotidiano de retirar-se para dentro de si mesmo com o objetivo, não de analisar faltas e sentimentos profundos, mas de recordar regras de ação e princípios de conduta - trata-se, ainda, portanto, de uma fórmula mnemotécnica.

Sinalizando estar descrevendo técnicas estoicas de si - as cartas aos amigos e a revelação de si; a prática do exame de consciência e de si mesmo - nosso autor irá tratar em seu quarto seminário de outra dessas técnicas: a "askesis", não posta como "revelação do segredo de si" e sim, mais uma vez, como ato de recordação.

Em Platão, deve-se descobrir a verdade dentro de si mesmo; entre os estoicos esta não se encontra dentro de si, mas nos "logoi" - os ensinamentos do mestre - alguém memoriza aquilo que escutou, transformando estas afirmativas em regras de conduta. O que está em jogo aqui é a subjetivação da verdade, em bases muito diferentes, no entanto, desta nossa relação contemporânea, referida ao marco teórico da ciência. Foucault reafirma a constatação de que não se trata, no estoicismo, de uma decifração de si mesmo nem da revelação de um segredo importante, mas de um balanço mnemotécnico relativo àquilo que se fez e que deveria ter sido feito. Aponta que o ascetismo cristão refere-se sempre a uma certa renúncia a si mesmo e ao mundo, uma vez que o "eu" de cada um é parte da realidade que se deve renunciar para se ter acesso a um outro nível de realidade.

Já, na tradição filosófica do estoicismo, askesis não implica renúncia, mas "consideração progressiva do eu": o domínio sobre si mesmo obtido não pela renúncia, e sim através da "aquisição e assimilação da verdade", segundo ele. Não objetiva uma preparação para outra vida, mas o acesso à realidade deste mundo e diz respeito a um conjunto de práticas a partir das quais pode-se adquirir, assimilar e transformar a verdade em princípio permanente de ação.

Trata de um processo em direção a um maior grau de subjetividade no qual “aletheia” converte-se em “ethos”.

Neste movimento, que vai da aquisição da verdade à sua conversão em princípio ativo orientador da conduta, ele destaca na cultura greco-romana a “melete” e a “gymnasia” como exercícios colocados em dois polos. Segundo a tradução latina “meditatio”, o termo melete quer dizer “meditação” e tem a mesma raiz que “epimelesthai” - é um termo técnico bastante vago, proveniente da retórica. Indica o trabalho que se realiza visando preparar um discurso ou improvisação, buscando argumentos que possam ser úteis num debate ou confronto. Trata-se de uma antecipação de situações reais ao nível do pensamento, a exemplo da meditação filosófica. Entre os estóicos, o exercício de meditação mais conhecido é a “praemeditatio malorum”: uma experiência ética imaginária objetivando a preparação para uma futura desgraça, comparável àquilo que Husserl caracteriza como redução eidética.

A “gymnasia” - o “treinar-se a si mesmo” - coloca-se no polo oposto: enquanto a melete consiste numa experiência imaginária que exercita o pensamento, esta prepara para uma situação real, ainda que induzida artificialmente. Liga-se a uma larga tradição de abstinência sexual, privação física e outros rituais de purificação, porém assume outras significações além da purificação, compreendendo um exame da independência do indivíduo em relação ao mundo.

Foucault conclui este seminário abordando uma quarta técnica estóica do exame de si: a interpretação dos sonhos. Considera que a maioria dos estóicos eram céticos com respeito a tal procedimento que sobrevive, porém, como prática popular e geral. Comprova este costume a significativa literatura relativa ao tema produzida no período, da qual nos chega apenas “A Interpretação dos sonhos” de Artemidoro - século II aC. Uma análise deste texto pode ser encontrada no volume III de “Histoire de la sexualité: Le souci de soi”. A importância desta prática para a cultura antiga deve-se ao fato dos sonhos serem tomados como anúncio de acontecimentos futuros. As técnicas de interpretação aplicadas nos

primeiros séculos da era cristã apresentam-se segundo duas matrizes: uma ligada à recordação e transcrição dos fatos da vida cotidiana e outra que trata os sonhos como conselhos dos deuses.

O quinto seminário faz uma reflexão relativa à formação de uma das principais técnicas de si durante o cristianismo primitivo, constituída como uma espécie de jogo da verdade. A ética cristã é descrita, ali, nos seguintes termos:

El cristianismo pertenece a las religiones de salvación. Es una de aquellas religiones que, en principio, deben conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad. Para conseguirlo, el cristianismo ha impuesto una serie de condiciones y de reglas de conducta con el fin de obtener cierta transformación del yo.

El cristianismo no es tan sólo una religión de salvación, es una religión confessional. Impone obligaciones muy estrictas de verdad, dogma y canon, más de lo que hacen las religiones paganas. Las obligaciones referidas a la verdad de creer tal o cual cosa eran y son todavía muy numerosas. El deber de aceptar un conjunto de obligaciones, de considerar cierto número de libros como verdad permanente, de aceptar las decisiones autoritarias en materia de verdad, el no sólo creer ciertas cosas sino el demostrar que uno las cree y el aceptar institucionalmente la autoridad, son todas características del cristianismo.

El cristianismo requiere otra forma de verdad diferente de la de la fe. Cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí. Las verdaderas obligaciones de la fe y respecto a sí mismo están ligadas entre sí. Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo.

No sucede lo mismo en la tradición católica que en la reformista. Pero las principales características de ambas son un conjunto de obligaciones referidas a la verdad que conciernen a la fe, los libros, el dogma, y una de ellas a la verdad, el corazón y el alma. El acceso a la verdad no puede concebirse sin la pureza del alma. La pureza del alma es una consecuencia del conocimiento de sí y una

condición para comprender el texto; en Agustín: *Quis facit veritatem* (producir la verdad en sí mismo, acceder a la verdad). (Morey, 1990, p.80/1).

Considerando que os sacramentos da penitência e da confissão dos pecados são instituições de um cristianismo mais tardio, Foucault busca as formas a partir das quais a Igreja inventou esta "descoberta de si mesmo". Percebe que os cristãos dos primeiros tempos tinham maneiras muito diversas de decifrar a verdade sobre si mesmo, destacando uma das principais entre elas: a "exomologesis" - o "reconhecimento do fato" - o reconhecimento público que alguém faz em relação à verdade da sua fé cristã. Termo que tem um sentido penitencial, no entanto, não se trata de um ato ritualístico de penitência como a partir do século XIII, mas de um estatuto imposto por toda a vida a alguém que cometeu faltas graves. Envolvia sujeição, regras quanto ao modo de vestir, restrições sexuais, e compreendia ainda um ritual de reconhecimento de si mesmo como pecador e penitente, que marcava o indivíduo, impedindo-o de viver a mesma vida que os demais.

Na Idade Média, tornou-se um ritual que acontecia ao final do período de penitência, imediatamente antes da reconciliação, cerimônia que resituava alguém entre os cristãos. Assume expressão dramática envolvendo procedimentos como: provar o sofrimento, demonstrar a vergonha, tornar visível a humildade. O reconhecimento dramático das faltas coloca-se em estreita relação com a decifração de si, não havendo separação entre os atos através dos quais alguém se castiga e descobre-se a si mesmo. Desde o cristianismo primitivo até os séculos XV e XVI a penitência encontra-se, segundo ele, referida a um modo de vida continuamente regido pela aceitação de ter que descobrir-se a si mesmo.

Nota Foucault que Tertuliano usa o termo "publicatio sui" para referir-se à exomologesis, termo perfeitamente aplicável também à prática de exame diário recomendada por Sêneca que, no entanto, é absolutamente privada. Aponta que aquilo que para os estóicos era privado, é público na ética cristã. A exomologesis é, portanto, uma prática estreitamente ligada a toda uma problemática da "publicação": como forma de apagar o pecado e restaurar a pureza adquirida com

o batismo, que mostra o pecador tal como ele é - o "publicar-se". Em suas palavras: "Esta es la paradoja en el núcleo de la exomologesis, borra el pecado y a la vez revela el pecador. La mayor parte del acto de penitencia no consistía en decir la verdad, sino en mostrar el verdadero ser lleno de pecados del pecador. No era un forma, para el pecador, de explicar sus pecados sino una manera de presentarse a sí mismo como pecador." (Morey, 1990, p.84).

E porque a revelação de si apaga os pecados? A resposta apresentada é que a exposição é o coração da exomologesis. Os primeiros cristãos recorriam a três modelos para explicar este paradoxo de apagar os pecados ao mesmo tempo em que se revela a si mesmo. O primeiro é o modelo médico: alguém deve mostrar suas feridas, se quer ser curado; o segundo, jurídico: a exposição das próprias faltas diminui a pena; o terceiro e mais importante deles era o modelo da morte, da tortura e do martírio: refere-se ao tema do homem que prefere morrer a abandonar sua fé. O modelo do mártir que enfrenta a morte coincide com o modelo do penitente. A penitência encontra-se ligada a certa ruptura consigo mesmo, com o passado, com o mundo - é uma forma de enfrentar a morte, de mostrar que se é capaz de renunciar à vida e a si mesmo. Ela não objetiva a formação de uma identidade, mas assinalar uma recusa de si - "Ego nom sun ego" - fórmula colocada no centro desta "publicatio sui", onde a revelação de si é a um só tempo a destruição de si.

Assim conclui Foucault este quinto seminário:

La diferencia entre las tradiciones estoica y cristiana se debe a que en la tradición estoica el examen de sí, el juicio y la disciplina muestran el camino al conocimiento de sí mediante la sobreimposición de la verdad de cada uno a través de la memoria, esto es, memorizando reglas. En la exomologesis el penitente alcanza la verdad sobre sí por medio de una ruptura y una disociación violentas. Es importante insistir en que la exomologesis no es verbal, Es simbólica, ritual y teatral. (Morey, 1990, p.86).

O último desta série de seminários trata de outra técnica de decifração de si, segundo Foucault, menos famosa, porém, mais importante que a

exomologesis: a “exagouresis”, que é uma reminiscência dos exercícios de verbalização praticados com o mestre nas escolas filosóficas pagãs. Constitui uma indicação a respeito de como as técnicas estoicas de si foram transferidas para as técnicas espirituais cristãs.

Considera ele que a prática de exame de si elaborada no cristianismo monástico é de ordem bastante diversa do exame de si senequista - de caráter administrativo - e, também, bastante distinta da exomologesis, devendo ser compreendida a partir de dois princípios da espiritualidade cristã: a obediência e a contemplação. Enquanto na cultura greco-romana a relação entre mestre e discípulo é instrumental e profissional, terminando quando o discípulo consegue acesso a uma vida autônoma e feliz, a obediência monástica não se refere apenas à necessidade de aperfeiçoamento de si, mas envolve todos os aspectos da vida do monge. Compreende um controle completo da sua conduta por parte do mestre e não remete a um estado de autonomia, implicando o sacrifício do desejo e de si mesmo. Não há um só momento no qual o monge possa ser autônomo - este deve constituir-se a si mesmo através da sujeição, deve manter o espírito de obediência como sacrifício permanente ao controle pelo mestre. A contemplação - segunda característica da vida monástica - é considerada um bem supremo: consiste na obrigação do monge em dirigir continuamente seus pensamentos para Deus e de assegurar-se de ter o coração suficientemente puro para vê-lo.

Tal tecnologia de exame de si proveniente do oriente, centrada na obediência e na contemplação, tende mais ao pensamento que à ação. Comparando os textos de Sêneca e João Cassiano² - verifica que já não se tratam de recordações relativas a ações passadas durante o dia, mas dos pensamentos presentes. Implica o controle dos próprios pensamentos, a tentativa de imobilizar a consciência, refletidos numa preocupação contínua com o presente, onde o monge deve manter seus pensamentos continuamente voltados

² Este autor é assim caracterizado por Foucault na série de conferências ministradas em Louvain - Bélgica, em 1981, sob título: “Mal faire, dire vrai” - “Casiano, como tantos monjes dei bajo Egipto, estaba impregnado de la tradición de Orígenes, y por el hecho de que esta tradición hubiera sido condenada poco tiempo después de la muerte de Casiano, hizo que su nombre fuera borrado durante bastante tiempo” (Abraham, 1992, p.96)

para Deus e deve vasculhá-los, buscando eliminar qualquer movimento que o distancie deste objetivo. Refere-se a um modo calculista de dispor e localizar os pensamentos - aquilo a que os gregos nomeavam pejorativamente: "logismoí" - que tende a comprovar a relação entre ato e pensamento, entre "a verdade e a realidade". Diz respeito a uma técnica de decifração de si que parte da suposição de uma concupiscência secreta - a possibilidade de uma corrupção dos pensamentos.

Existem, segundo Foucault, três tipos principais de exame de si mesmo: um - cartesiano - centrado na correspondência dos pensamentos com a realidade; outro - senequista - centrado na relação dos pensamentos com as regras; o último refere-se à relação entre "o pensamento oculto e a impureza interior" - constituindo o núcleo da hermenêutica cristã, voltada à decifração dos pensamentos escondidos, partindo da idéia de que há algo escondido em nós mesmos e de que sempre nos encontramos submetidos a uma auto-ilusão que esconde um segredo. Os problemas que se colocam nesta hermenêutica de si mesmo dizem respeito, portanto, a: como proceder uma discriminação e reconhecer um pensamento de boa qualidade? Depois: como manter ativamente esta discriminação? E as soluções apontam para uma única via: a total submissão ao mestre, a exposição exaustiva dos pensamentos a este diretor de consciência, o compromisso com a verbalização permanente de todos os movimentos do pensamento - a hermenêutica que se estabelece com o mestre é uma hermenêutica que se estabelece consigo mesmo. A exagouresis introduz, assim, a problemática da confissão, que no século XIII virá a assumir estatuto de sacramento - na ética cristã a verbalização transforma-se em "pedra de toque e moeda do pensamento", assumindo papéis hermenêuticos, e a confissão torna-se a marca da verdade.

Finalizando esta série de seminários relativos ao desenvolvimento de uma tecnologia de si na cultura ocidental, sintetiza Foucault:

Para concluir, existen en el cristianismo de los primeros siglos dos formas principales de descubrimiento de sí mismo, de mostrar la verdad acerca de sí. La primera es la exomologesis, o expresión dramática de la situación del penitente como pecador, que le hace manifestar su estatuto de pecador. La segunda es lo que ha sido llamado en la literatura espiritual exagouresis. Se trata de una analítica y continua verbalización de los pensamientos llevada a cabo en la relación de la más completa obediencia hacia otro. Esta relación está configurada por la renuncia al propio deseo de cada uno y a su propio yo.

Hay una gran diferencia entre la exomologesis y la exagouresis, aunque debemos señalar el hecho de que poseen un elemento importante en común. No puede haber revelación sin renuncia. La exomologesis tiene su modelo en el martirio. En la exomologesis, el pecador ha de 'matarse' a sí mismo a través de maceraciones ascéticas. Ya sea a través del martirio o de la obediencia al maestro, la revelación del yo es la renuncia al propio yo. En la exagouresis, uno muestra por otra parte que, al verbalizar los pensamientos y al obedecer permanentemente al maestro, se está renunciando al deseo y al yo propios. La práctica permanece desde el principio del cristianismo hasta el siglo XII. La inauguración de la penitencia en el siglo XIII significa un paso importante en su desarrollo.

El tema de la renuncia a sí mismo es muy importante. A lo largo de todo el cristianismo existe una correlación entre la revelación del yo, dramática o verbalmente, y la renuncia al yo. Al estudiar estas dos técnicas, mi hipótesis es que la segunda, la verbalización, se vuelve más importante. Desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo. Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo. (Morey, 1990, p.93/4).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABRAHAM, T. (Ed.). **Foucault y la ética**. 3.ed. Buenos Aires: Letra Buena, 1992. 374p.

FOUCAULT, M. Tecnologías del yo. In: MOREY, M. **Tecnologías del yo**, y otros textos afines. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B. 1990.

- A formação de uma tecnologia confessional sob o cristianismo

Na série de seis conferências proferidas em 1981 na Universidade Católica de Louvain, Bélgica, sob o título: “Mal faire, dire vrai”¹, Foucault irá traçar uma genealogia da confissão, apontando acontecimentos em momentos diversos, desde os primórdios do cristianismo até o limiar da modernidade.

Em sua primeira palestra, após considerações iniciais relativas ao tema, refere-se à confissão como ato discursivo, pouco depois: ato de verdade. Envolve muito mais que uma simples declaração de falta cometida por um sujeito falante exatamente porque implica certo “custo de enunciação”. Pressupõe o estado de liberdade de quem confessa, exigindo um tipo de compromisso particular daquele que confessa com aquilo que ele afirma a respeito de si mesmo, que não somente o obriga à obediência como ainda modifica as relações mantidas consigo mesmo. Outro elemento fundamental: ela sempre se dá numa relação de poder que se reverte sobre quem confessa - “[...] para resumir em pocas palabras, la confesión es un acto verbal por el cual el sujeto en una afirmación sobre lo que es, se vincula a la verdad, se ubica en una relación de dependencia con respecto a un otro, y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo. (Abraham, 1992, p.71).

A seguir, aponta o incremento desta tecnologia da confissão em nossas sociedades, que passa a operar como um dispositivo empenhado em ligar o sujeito à sua verdade em vários níveis: primeiramente, obrigando-o a dizer a verdade a respeito de si mesmo; depois, fazendo funcionar estas verdades nas relações com os outros; por último, obrigando-o, pelo simples fato de que uma verdade foi dita, a agir em conformidade a ela. Tal expansão das práticas

¹ Uma transcrição destas conferências encontra-se disponível em idioma francês no Centre M. Foucault - Documento D.201, classificado “Reservado”. Está sendo utilizada neste trabalho a versão existente em língua espanhola, compilada, traduzida e publicada por Tomas Abraham no livro: “Foucault y la ética” (op.cit.).

confessionais atinge amplas dimensões: apresenta uma extensão institucional, tendo em conta a diversidade de instituições que passam a demandar algum tipo de confissão - na justiça, na medicina, na psiquiatria, na literatura, na relações interpessoais; apresenta uma extensão intra-institucional, tendo em conta as práticas de penitência, de exame e direção de consciência a partir do século XII; apresenta, ainda, uma extensão de domínio, tendo em conta a relação que se estabelece entre a confissão cristã e a direção de consciência.

O século XII marca o momento da emergência das práticas de confissão, segundo Foucault, com o nascimento simultâneo da penitência, da Inquisição e das instituições judiciais, evidenciando que os procedimentos inquisitoriais são também uma grande matriz na formação desta tecnologia confessional. Ao longo dos séculos XVI e XVII, verifica-se o desenvolvimento correlativo da direção de consciência nos países católicos e dos relatos de conversão nos protestantes, juntamente com o surgimento de uma nova forma de literatura onde a confissão ocupa importante posição. Afirma ser possível falar em um “prolongamento da confissão” durante os séculos XIX e XX - tema abordado, aliás, em “La volonté de savoir”.

Daí a questão: porque esta insistência em perguntar e em solicitar um discurso de verdades? Argumenta que, a esta pergunta, quando se trata de discursos científicos, tem-se o hábito de buscar a resposta do lado das necessidades sociais, o que coloca a verdade científica como indispensável às tecnologias produtivas, resposta com a qual Foucault não concorda de todo. No entanto, quando se trata desta “estranha verdade” que o sujeito deve produzir sobre si mesmo, entende ele que a resposta não possa ser buscada por um só ângulo. Considera que é um problema político, jurídico, institucional e histórico saber como um indivíduo encontra-se ligado ao poder que se exerce sobre ele; e é também um problema jurídico, mas sobretudo político-histórico, saber como, numa sociedade, um indivíduo liga-se a sua própria verdade.

A prática confessional coloca também problemas filosóficos: mantém com a problemática da verdade uma estranha relação, marcada por uma certa

maneira de dizer, um certo modo de veridicção. Segundo ele, deve-se distinguir a asserção do ato de dizer a verdade - aquilo que Nietzsche chamava "wahrasagen" e que Foucault denomina "veridicção". Ele considera que existem duas formas de filosofia crítica: uma que se pergunta sob que condições, formais ou transcendentais, fazem-se possíveis enunciados verdadeiros, e uma outra que se interroga a respeito das diferentes formas de veridicção ou das várias formas de dizer a verdade. Recorrendo ao texto:

En el caso de una filosofía crítica sobre la veridicción, el problema no es el saber bajo qué condiciones un enunciado será verdadero, sino cuáles son los diferentes juegos de verdad y de falsedad que se instauran y sobre qué formas, en este caso hay una crítica de las veridicciones. El problema no es saber cómo un sujeto en general puede conocer un objeto en general, el problema es saber cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se comprometen. En este caso el problema no es el determinar los accidentes históricos, las circunstancias extremas, los mecanismos de ilusiones o las ideologías, o aún más, la economía interna de errores o de fallas lógicas que han podido producir la falsedad, lo falso. El problema es el de determinar cómo un modo de veridicción, una Waharasagen, pudo aparecer en la historia, y bajo qué condiciones. Si desde el punto de vista de la verdad, la historia no puede dar cuenta sino de la existencia o de la desaparición de lo falso, desde el punto de vista de la veridicción, la historia no puede dar cuenta sino de la existencia o de la desaparición de lo falso, desde el punto de vista de la veridicción, la historia puede dar cuenta de la formación del decir verdades. Para decirlo en una palabra, no se trata en este caso de una filosofía crítica, de una economía general de la verdad, sino más bien de una política histórica o de una historia política de las veridicciones. (Abraham, 1992, p.74).

Trabalhando da perspectiva da desconstrução, ele não parte da surpresa de que haja ser e sim da estranheza de que haja verdade.

Em suas reflexões levadas a efeito nesta série de conferências Foucault se propõe a tratar historicamente das multiplicações e proliferações do dizer a verdade, ou da dispersão dos regimes de veridicção em sociedades como a

nossa. Busca investigar especificamente a importância do dizer coisas verdadeiras na prática judiciária, inscrevendo esta análise do desenvolvimento da confissão penal em uma história mais geral das tecnologias do sujeito, compreendidas como conjunto de técnicas através das quais o indivíduo é levado por si mesmo, sob direção ou com ajuda de outro, a transformar-se e modificar sua relação com os outros. Sintetizando seu projeto de estudos:

En suma, los análisis tienen por objeto estudiar la confesión en la práctica penal en la medida en que ésta se integra en los regímenes de veridicción y de tecnologías del sujeto. Estaríamos así en una especie de etnología política e institucional del decir verdad, de la palabra verdadera. Se puede estudiar el decir verdad de algún modo etnológico, es decir el decir verdad como una práctica social. Estudiarla como, por un lado, un arma de las relaciones entre los individuos, un modificador de la potencia de aquellos que hablan del poder de aquellos que hablan. También como un elemento al interior de una estructura institucional. Se trataría de estudiar el decir cosas verdaderas, de la veridicción, a la vez en las relaciones humanas, en las relaciones de poder, y en los mecanismos institucionales. (Abraham, 1992, p.75/6).

Acrescenta ele que a palavra de verdade tem a ver com veridicção, como a palavra de justiça tem a ver com jurisdição - duas formas fundamentais da atividade da fala. E a partir de então, segundo Abraham - compilador, tradutor e editor da versão em espanhol destas conferências - Michel Foucault passa a dar um tratamento histórico-cultural a esta problemática.

Ao final da primeira conferência, a exemplo do que já houvera feito anteriormente em suas conferências ministradas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1973, publicadas sob o título: "A verdade e as formas jurídicas", nosso autor retoma o tema das corridas na Antiga Grécia - na figura da disputa entre Antíoco e Menelau - como celebração e ritual de verdade, onde esta se manifesta na forma de uma justa, uma competição: o combate entre o verdadeiro e o justo.

Na segunda conferência, Foucault irá tratar de um tema também trabalhado em "A verdade e as formas jurídicas": aquilo que ele denomina "veridicção edípica", a partir de uma leitura - muito distante e contraposta à leitura freudiana - do "Édipo Rei", tomando esta peça da mitologia grega nas suas relações com a problemática da verdade, como "representação fundadora do direito".

A veridicção edípica é, segundo ele, composta por três "alethurgias" ou modos de veridicção, que dizem respeito às manifestações da verdade em três níveis: dos deuses, dos reis e dos escravos, e é representativa das práticas judiciais e de produção da verdade entre os gregos. Deste modo, tanto a primeira quanto a segunda conferências desta série de seis dedicam-se à problematização da temática da verdade no mundo Antigo: uma, da perspectiva das suas relações com a questão da justiça; a outra, do ponto de vista da sua manifestação, das formas sob as quais são ditas as verdades, remetendo-nos a um regime de veridicção que seria característico da Antiguidade.

A temática da terceira conferência gira em torno das formas de veridicção sob o cristianismo, o que nos interessa mais de perto, tendo em conta suas implicações em termos de uma história das subjetividades ocidentais.

Considera ele, inicialmente, que um dos traços fundamentais do cristianismo é haver vinculado o indivíduo à obrigação de buscar em si mesmo a verdade daquilo que ele é - tal prática, que coloca a decifração da verdade como condição de salvação e exige sua manifestação a um outro, trata de uma obrigação de dizer a verdade muito diferente daquela que vinculava o indivíduo a um texto, a um ensinamento. Argumenta, a seguir, que um dos grandes problemas históricos do cristianismo parece ter sido precisar o laço que se pode estabelecer entre estas duas obrigações: consigo mesmo e com o texto, o que levanta questões como as seguintes:

Cómo una obligación de creer puede estar ligada con una obligación de descubrir en sí mismo la verdad?, cómo ligar la verdad de la fe con la verdad de

sí mismo?, cómo articular la hermenéutica del texto y la hermenéutica de la conciencia, éstas han sido preguntas que también se han hecho en el siglo XV y en el siglo XVI. Tal fue también el desafío que el protestantismo trató de relevar. Un acontecimiento importante en la historia de la subjetividad es el que concierne a estas cuestiones. (Abraham, 1992, p.85).

Costuma-se caracterizar o cristianismo pela "curiosa" invenção do pecado, no entanto Foucault atribui sua importância à criação desta forma singular de veridicção sobre si mesmo, esta obrigação de dizer a verdade a respeito de si mesmo. A este respeito, responde a uma pergunta formulada ao final desta palestra, nos seguintes termos:

La importancia del cristianismo está más en la relación del individuo con su verdad que el problema del pecado. Para os estoicos la noción de falta era habitual, Dios sabe bien que los estoicos nos han hablado mucho acerca de eso. Los estoicos tenían un código de conducta extraordinariamente exigente y complicado. Hacía falta prestar mucha atención para no cometer una falta. Lo que parece ser específico del cristianismo y en la historia de la subjetividad occidental, en cuanto a aquello que hace ruptura en el cristianismo, es la técnica, el lazo con la verdad, este conjunto de técnicas puestas a punto para extraer la verdad de sí, incluso a propósito del pecado. 'Es más bien la verdad de sí a propósito del pecado lo que me parece más importante que el sentido del pecado'. (Abraham, 1992, p.93).

Pode-se falar em uma veridicção de si mesmo já na Antiguidade: entre os pitagóricos encontram-se as práticas do exame e da direção de consciência ligadas à prática filosófica. No mundo romano - mais uma vez, Sêneca é citado - transformam-se numa prática de memorização, envolvendo um método mnemotécnico. Ali, o exame de consciência não tem valor de purificação, mas possibilita o domínio e o controle de si mesmo. Não mais se utiliza de um vocabulário médico, e sim de um vocabulário judiciário e administrativo, centrado numa problemática da gestão de um território, de si mesmo e também dos outros. Não se trata de descobrir a verdade oculta no fundo de si mesmo, ou de buscar

ali algo esquecido - tais práticas de memória dirigem-se a um código de conduta que se deve ter continuamente presente no dia-a-dia, referem-se, pois, a regras de conduta. Não se trata, portanto, da ação uma "subjetividade", uma vez que o sujeito pressuposto neste exame de consciência encontra-se no ponto em que se cruzam as ações e o código.

A confissão dos pecados será implementada, conforme Foucault, em torno do século XII, ligada à problemática da penitência e do segundo batismo, postos como condições para a reintegração dos indivíduos à comunidade eclesiástica. O marco para a compreensão genealógica relativa à articulação destes elementos, no entanto, é o século II, quando emerge a prática da penitência. Tinha esta, à época, um estatuto que englobava todos os aspectos da existência - implicava ser penitente, viver de outro modo, portanto, só podia haver uma única penitência. Nosso autor pergunta-se, então, qual era o lugar da veridicção neste estatuto? Coloca como resposta a questão da "exomologesis" - que irá retomar nos seminários de Vermont em 1982 - caracterizada, aqui, como reconhecimento de si mesmo como pecador ante a Deus e levada a efeito em uma oração pública. Envolve uma confiança ao Bispo em um momento inicial - uma prática privada - fora ainda da penitência, depois ao pecador era integralmente aplicado o estatuto, que lhe impunha a condição de penitente até a reconciliação, realizada em uma cerimônia pública de humilhação e súplica. Portanto, a exomologesis não comportava uma confissão dos pecados, mas sim uma manifestação espetacular de que se havia pecado e, também, da consciência de ser pecador.

Segundo ele, o verdadeiro modelo da exomologesis é o da mortificação. A penitência é um modo de substituir os martírios reais por um espetáculo público de mortificação. Acrescenta que veridicção e mortificação estão intimamente ligadas na prática da penitência: veridicção de si mesmo, que implica em mostrar sua própria verdade vinculada ao sacrifício de si mesmo - "o sacrifício de si para a verdade de si". Finaliza, considerando que nas práticas monásticas dos séculos IV e V a mortificação ligava-se à veridicção através do instrumento da linguagem, chamando a atenção, ainda, neste contexto, para a contínua verbalização a

respeito de si mesmo a que se encontra submetido o monje, e para a exaustiva mortificação aplicada ao seu corpo.

E é justamente em torno das práticas monásticas ao longo dos séculos III, IV e V que Foucault irá concentrar suas atenções na quarta conferência, num desdobramento disso que fora levantado no final da anterior. Assim Abraham sintetiza a abertura desta palestra:

La confesión en el ritual de penitencia del primer siglo cristiano es una especie de manifestación simbólica de sí que tiene como característica primera el no tener objeto ni finalidad, y además, el de no tener por objetivo el de descubrir en el fondo de sí mismo una verdad oculta; como característica segunda, la de no utilizar como instrumento principal de la penitencia una expresión verbal.

Una nueva práctica ha de establecer una relación diferente entre subjetividad y verdad. No es del lado de la penitencia canónica sino del de las prácticas monásticas bien localizadas. Es desde el lado de las prácticas monásticas que vamos a ubicar el gran cambio que nos ha de introducir en el problema mayor de la confesión en su relación a la cultura occidental, o a las culturas occidentales, como dice Foucault. (Abraham, 1992: 94).

Aponta, a seguir, a ambiguidade que se pode observar ao nível das relações entre monaquismo e ascetismo à época. Considera ele que, entre os séculos III e V de nossa era, as instituições monásticas foram um modo de organizar, regular e também frear o movimento ascético do qual faz parte, dando-lhe corpo institucional e evitando seus excessos, tanto sob o aspecto doutrinário, como em termos dos comportamentos individuais competitivos entre si. O movimento monástico, segundo ele, implicava, ainda, uma luta contra a influência gnóstica e maniqueísta no seio do cristianismo. Diz respeito a um ascetismo que se institucionaliza, e a instituição cenobítica - a cenobia: a vida em comum - é a organização de um monaquismo comunitário dotado de forte estrutura hierárquica, o que nos indica que no centro do monaquismo encontra-se não apenas uma aspiração ascética, mas também fortes estruturas de poder. O

monaquismo - a vida monástica - é, nesta época, a verdadeira vida filosófica, sendo que os mosteiros fazem parte da organização das escolas filosóficas e reivindicam para si o estatuto de escola filosófica. A vida monástica, como a vida filosófica, são vias de acesso à verdade, assim, o monaquismo coloca-se no cruzamento de duas instituições: por um lado, a penitência, por outro, as técnicas da vida filosófica.

É esta a importância da prática monástica não apenas para a espiritualidade cristã, mas, ainda, para a formação das subjetividades ocidentais: não se restringe a uma prática localizada, fechada nos mosteiros, no entanto, não se pode falar, propriamente, da sua difusão pelo corpo social - sua centralidade diz respeito às suas relações com a problemática da verdade, mais exatamente, suas ligações com esta contínua busca da verdade dentro de si mesmo, tomada como modo de vida, como relação consigo mesmo e como ética. A passagem seguinte ilustra esta questão, avançando um pouco mais no sentido do esboço de uma ética dos primórdios do cristianismo, atravessada por procedimentos monásticos e ascéticos, porém, inscrita na tradição antiga:

Vivir como un filósofo, vivir como un monje, o llevar a cabo la verdadera vida filosófica en el monasterio, es darse la posibilidad de acceder a la verdad pasando por el control de sí y el conocimiento de sí. Dice Foucault: me parece que tenemos ahí un cierto número de elementos que son absolutamente fundamentales, y que inscriben al monaquismo en la tradición de la cultura antigua. Primeramente, esta idea de que no podemos tener acceso a la verdad sin acceder a un cierto modo de existencia específico. Segundo, este acceso a la verdad demanda una purificación de sí. Esta purificación de sí toma dos formas gemelas acopladas la una a la otra. A saber: la renuncia y la mortificación. Vivir una vida como la muerte, y que va precisamente a asegurar, como la muerte, el acceso a una otra vida. Por lo lado, ligada a la renuncia y a la mortificación, tenemos al conocimiento de sí. Ascetismo de mortificación más conocimiento de sí mismo y relación al otro, al Amo. (Abraham, 1992, p.95/6).

Foucault analisa aqui, principalmente, textos de um mesmo autor cristão ao qual irá recorrer nos seminários de Vermont: João Cassiano - relacionando-os

com os trabalhos de Sêneca - para traçar a história do desenvolvimento de um modo de vida monástico e ascético sob o cristianismo primitivo.

O primeiro aspecto considerado diz respeito à prática de veridicção de si mesmo nas Instituições monásticas. Ressalta que ali esta obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo sempre se encontra inscrita no interior de uma relação com outro que é uma relação de poder, pois implica obediência daquele que fala relativamente àquele que ouve. É justamente esta a novidade introduzida pelo monaquismo: enquanto a relação mestre-discípulo na Antiguidade implicava um domínio pela sabedoria, uma "direção por parte de um guia", o modelo do monastério é a obediência irrestrita e o domínio completo da vida do discípulo por parte do mestre. Esta "guia da direção" antiga era sempre orientada para uma finalidade, pressupunha competência daquele que guiava e centrava-se na aprendizagem de um código que na sua efetivação possibilitava a conversão do discípulo em mestre - refere-se a uma relação de domínio sobre si mesmo. O monaquismo rompe com a antiga relação pedagógica e coloca a obrigação de obediência completa ao outro em termos formais - não fundada em critérios de competência, mas no ato mesmo da obediência. Esta se manifesta através da "humilitas": exercício de humildade que consiste em considerar-se sempre o último em relação aos outros, o que equivale a dizer que se deve obediência a todos. Também, através da paciência - jamais resistir a qualquer ordem dada, o que implica a abolição de toda vontade - e ainda, através da "submitio", uma forma de submissão marcada pela "suavidade", diferente da forma antiga de submissão à lei. O objetivo final desta relação é o total atravessamento da existência daquele que se submete pela vontade do outro, a anulação do seu corpo e da sua própria vontade, a supressão de si mesmo.

A mortificação do corpo e de si, a renúncia a si mesmo, encontram-se, portanto, no centro desta relação de obediência que se sustenta numa exigência: aquela de verbalizar a alguém tudo aquilo que passa por sua mente.

El principio de la confesión permanente está evidentemente ligado en forma directa al principio general de obediencia indefinida formal que nos ha de llevar a

un estado de obediencia. Tenemos aquí algo fundamental para la historia de la cultura occidental, es lo que podría llamarse la inserción del eje de verbalización en la relación de dominio. En la antigüedad aquel que habla es evidentemente el amo; aquel que manda, habla, aquel que es mandado, escucha. Sócrates es un contra ejemplo, ya que hace hablar a sus discípulos para que se conviertan a sí mismos en maestros de ellos mismos, en amos de ellos mismos, de su saber.

En las instituciones monásticas hay que hablar de sí, dice Foucault, la veridicción es una condición indispensable para la sujeción a una estructura de poder. Esta veridicción implica examinarse a sí mismo, segundo: decir efectivamente en un acto verbal este examen. (Abraham, 1992, p.100/1).

O elemento central a este “examinar-se” é o “conhecer-se a si mesmo”, enquanto o ponto nuclear do exame de consciência é o próprio pensamento. Isto porque o objetivo da vida monástica é a contemplação: o exercício de unificação e imobilização do pensamento em Deus. O exame de si cristão não se aplica propriamente aos atos, mas ao pensamento, á mobilidade do pensamento - pressupõe uma agitação interna a ele e a possibilidade de ilusão, não em relação às coisas, mas a respeito de si mesmo. Uma hermenêutica de si toma como objeto histórico o pensamento e tem como tarefa a decifração da verdade de si mesmo, solidária do exercício de dissolução das ilusões do pensamento.

A prática da confissão é um instrumento fundamental neste imperativo de discriminar a verdade da ilusão nos movimentos do pensamento, pois permite escapar ao paradoxo do exame que poderia equivocar-se a respeito de si mesmo. Por dois motivos, segundo Foucault: um acessório - o diretor de consciência pode nos dar bons conselhos; o outro, central, de ordem cosmoteológica - a confissão em si mesma, pelo fato de ser feita a alguém em voz alta, funciona como operador de discrição: se os pensamentos são bons, são fáceis de serem verbalizados, se são maus, são difíceis de serem confessados. O mau pensamento vem de Satã, anjo da luz a quem esta foi proibida, condenado a viver nas trevas, não pode viver a não ser na obscuridade, nos arcanos da consciência. A confissão o obriga a enfrentar-se com o discurso, com a luz - aquilo que lhe é mais hostil. Assim conclui sua quarta conferência:

Si el diablo es todopoderoso en la oscuridad, en la noche de la conciencia, en cambio es impotente a la luz del día y a la luz del discurso. Aquello que el cristianismo ha subrayado como importante no es precisamente el desprecio de los cuerpos, no es tampoco el sentido del pecado, lo que inventó el cristianismo, lo que introdujo en la cultura antigua, es el principio de una verdicción de sí a través de la hermenéutica del pensamiento. (Abraham, 1992, p.105).

A quinta conferência trata da prática da "exagouresis", temática que será também retomada nos seminários de Vermont. Refere-se à confissão permanente de si, à instalação de um estado de vigilância contínua sobre si mesmo. É que o exame de consciência cristão não está centrado na memorização, mas no controle permanente de si mesmo, que implica uma série de operações: é preciso ser censor de si mesmo; é preciso suspeitar sempre dos efeitos da ilusão; é necessário conhecer a origem dos próprios pensamentos; exige a verbalização contínua de si mesmo; e, finalmente, não se trata exatamente de controlar-se, mas de destruir-se, da renúncia a si mesmo.

Conforme Foucault, o cristianismo comporta dois conjuntos fundamentais de relações com o problema da verdade: obrigação de crença na verdade revelada - relações com a verdade do dogma, do texto; e obrigação em relação a si mesmo, ligada ao examinar-se e à obrigação de dizer a verdade. Pergunta-se ele, então, a respeito da pertinência do emprego do termo "hermenéutica" para designar tais práticas, tendo em conta que entre a obrigação de crer e a obrigação de descobrir-se a si mesmo há um "mútuo pertencimento" produzido pelo cristianismo.

Entre el texto y el sí mismo, el cristianismo marcó un vínculo profundo. Si yo puedo conocerme a mí mismo, esto sólo es possible en la medida en que ya tengo una verdad del dogma y del texto, una relación estable y bien establecida. Es en el interior del acto de fe, que yo tendré efectivamente una relación con la verdad revelada, y que podré además realizar este trabajo de revelación de mí mismo. Pero inversamente, para comprender al texto es necesario que mi corazón sea puro. Entonces estas dos relaciones a la verdad

se condicionan la una a la otra, la verdad dei texto y el secreto de mi consciencia. Pero hay dos técnicas diferentes que corresponden una a la hermenéutica del texto y otra a la hermenéutica de sí. Para la hermenéutica del texto en el cristianismo primitivo, y en el primer siglo de nuestra era, se recurrió a técnicas perfectamente elaboradas por la tradición judaica o por la tradición ecuménica. En cambio la hermenéutica de sí, es decir la posibilidad de descubrir algo que está oculto en el fondo de mí mismo, el recorrido que me permite descubrir no lo desconocido sino lo oculto, que es lo que define a toda hermenéutica en general, este recorrido cuando se trata dei sí mismo no tiene ni los mismos antecedentes ni los mismos instrumentos en la cultura griega o judaica de los que disponía la hermenéutica dei texto. (Abraham, 1992, p.106/7).

A hermenêutica de si desenrola-se inteiramente no ato de verbalização - no ato mesmo de dizer: se coramos, se gaguejamos, titubeamos - o ato verbal oferece elementos á interpretação. É uma prática rudimentar em relação à hermenêutica do texto, que desenvolve técnicas mais refinadas. Estas duas práticas de decifração encontram-se, segundo o autor, numa relação marcada por movimentos de tensão e equilíbrio, equilíbrio e desequilíbrio, "que fazem a vida e a dramaticidade da cultura cristã". Acrescenta que a hermenêutica de si deu lugar a toda uma variedade de experiências espirituais, citando o exemplo dos cruzamentos, às vezes solidários, às vezes contraditórios, com o misticismo. Também a Reforma e os movimentos ligados a ela ao longo dos séculos XV e XVI devem ser entendidos neste fluxo de tensão e equilíbrio - eles implicam uma recusa ao jogo entre hermenêutica do texto e hermenêutica de si articulado pela igreja medieval, e a conseqüente liberação em relação às suas práticas de sujeição e ao poder eclesiástico.

A hermenêutica de si, no entanto, foi importante não apenas à história do cristianismo como também à história da filosofia, e esta singular combinação entre estas duas hermenêuticas emerge na filosofia medieval no século XVII - cita Descartes e os empiristas - quando se verifica uma renúncia à autoridade do texto, tornando necessário e possível partir de si mesmo, do filósofo. A este respeito destacamos um trecho elucidativo -

El problema cartesiano y el problema del genio maligno, el peligro de la ilusión en el interior del pensamiento, la evidencia dei cógito que permite a Descartes liberarse de este peligro.

La solución de los empiristas no va a ser la de encontrar la evidencia, sino la de encontrar la sensación en su relación prlmordial con lo exterior, va a ser de este modo un nuevo escape a los peligros propios de la interioridad dei pensamiento. Esta posibilidad de una ilusión de mí sobre mí mismo será conjurada y sólo será reintroducida en la filosofía occidental después de la crítica kantiana, cuando Schopenhauer redescubrirá la co-pertinencia fundamental entre la individualidad de sí y la ilusión.

Es ahí en donde se ha de introducir en el pensamiento occidental el problema del inconsciente, que Freud ha de buscar ahí donde Schopenhauer había destinado el lugar. Freud es schopenhaueriano, y no debemos jamás olvidar que la filosofía del siglo XIX en toda Europa estuvo dominada por las preguntas que planteó Schopenhauer. Con Schopenhauer vuelve, después de Descartes, la posibilidad, la necesidad y la inevitabilidad de la ilusión de sí y sobre sí. Con Freud se ha de desarrollar una hermenéutica de sí que va a tener su técnica interpretativa. (Abraham, 1992, p.108/9).

De agora até o final desta série de palestras, Michel Foucault estará tratando das extensões do domínio das práticas confessionais ao nível das instituições: ainda nesta quinta conferência, nas instituições eclesiásticas; na sexta, nas instituições judiciárias emergentes com as monarquias européias ao final do período medieval, destacando, posteriormente, o recobrimento destas práticas judiciárias pelo discurso psiquiátrico e psicológico ao longo do século XIX.

Inicia sua reflexão considerando que, sob o cristianismo, seja nas igrejas ou nos monastérios, não é possível fazer parte da comunidade sem cumprir esta obrigação com a verdade sobre si mesmo que se encontra vinculada a uma relação de dependência em relação a outro. Nestas duas comunidades, a obrigação de formular a verdade de si mesmo a outro compreende a confissão compulsória das faltas definidas em um código, que serão sancionadas segundo

este mesmo código - é este o panorama que se observa do século IV ao VI dC. A partir do século VII, a confissão estará vinculada à prática da penitência tarifada, que já não tem mais a condição de estatuto para toda uma vida, mas passa a corresponder às faltas, cada uma ligada à sua sanção.

Ele aponta aí uma influência do direito germânico sobre o direito canônico: o funcionamento do princípio de retribuição, inclusive financeira, pelos danos causados a outrem. Acontece gradativamente uma marginalização das práticas de penitência pública - a exomologesis - e do exame cristão de consciência - a exagouresis. A penitência tarifada coloca em jogo um importante elemento - o diálogo - referente às correspondências entre falta e sanção, introduzido, no entanto, em forma de interrogatório.

Entra em cena um personagem que não é ainda a figura do confessor, mas também não é a daquele que impõe a penitência porque alguém lhe pede e autoriza - é alguém a quem se confessa e que tem o poder de responder a este ato verbal com uma série de perguntas, segundo um modelo médico: o pecador está doente porque os pecados são uma enfermidade da alma que precisa ser sanada. Foucault aponta quatro grandes justificativas para a verbalização das faltas à época: em função da existência de um código; pela necessidade de conhecer a falta para aplicar o código; em função de um modelo médico; enquanto constitui sacrifício. Acrescenta que não estamos ainda no "mundo dos sacramentos", pois o poder daquele que impõe a penitência é meramente saber e a obrigatoriedade da confissão encontra-se ligada a imperativos éticos, não-institucionais. A verbalização das faltas já não implica mais uma autêntica renúncia a si mesmo, como na exagouresis, mas diz respeito a um sacrifício parcial, à medida que se torna fonte de satisfação.

Uma transformação central, no entanto, encontra-se prestes a acontecer - vejamos:

Entre el siglo XII y el XIII se produce la sacramentalización de la penitencia. Es de manera muy curiosa, a partir del momento en que la penitencia se convierte en un sacramento, que se encuentra total y plenamente bajo una

jurisdicción. El canon 21 del cuarto Concilio de Letrán en el año 1215 afirma que existe la obligación para todos los cristianos de confesarse al menos una vez por año, para las Pascuas. Es una obligación absolutamente general, que no toma siquiera en cuenta la cuestión de saber si hemos pecado o no, que, que tengamos o no conciencia de haber pecado; es necesario confesar. Ven ustedes aquí la diferencia neta - dice Foucault - con la penitencia con tarifas que debía responder a un pecado preciso cuando se tenía conciencia de haberlo cometido. Según el Concilio de Letrán, en tanto uno pertenece a la Iglesia se encuentra entonces ya estrechamente vinculado con ella, y esto implica la necesidad de confesarse, no por el hecho de haber cometido una falta sino por el hecho de pertenecer a la Iglesia. Esto indica una modificación fundamental. Además la penitencia en el canon 21 se asocia a todo un dispositivo institucional, un dispositivo territorial, ya que es necesario confesarse a su cura en su parroquia, salvo una autorización que indique lo contrario, lo cual según Foucault produjo una serie de conflictos. Aparte del dispositivo territorial existe un dispositivo litúrgico, ya que en el interior del ciclo litúrgico y en el momento de las pascuas, esta confesión se hará necesaria. Es un dispositivo también punitivo ya que implica sanciones especiales tanto para los fieles que no aceptan este deber, tanto para los curas que por su lado están ligados a la obligación de hacer confesar y si los fieles se escapan de esta obligación y no la ejecutan como se debe, como es necesario, ellos también pueden llegar a ser castigados. (Abraham, 1992, p.111/2).

O sacramento da penitência não funciona como metáfora jurídica, a exemplo da penitência tarifada, ato simbólico que oferece um juízo antecipado daquele verdadeiro: o juízo final - ele constitui efetivamente um ato de tipo jurídico, resultado da superposição entre a "estrutura sacramental" e a "forma judicial". Colocando em jogo esta "jurisprudência da sacramentalização", a Igreja coloca em circulação um modelo judicial de relação entre o homem e Deus, o que é novidade em relação ao cristianismo primitivo. Os primeiros cristãos jamais conceberam que a relação entre Deus e o homem fosse da ordem da lei, do tribunal, da falta x sanção, porém a Igreja, ao longo dos séculos XII e XIII, criou toda uma cena judicial envolvendo as relações entre o homem e Deus. Argumenta Foucault que isto se encontra vinculado ao exercício do poder

temporal da Igreja, envolvendo questões relativas à redistribuição dos poderes judiciais no interior da feudalidade e a própria definição da esfera de influência da Igreja neste momento histórico. A Igreja converte-se numa instituição onde se diagramam juridicamente as relações entre Deus e ela mesma - a Igreja - o que a coloca como alvo das lutas empreendidas em torno da sua reforma, entendidas pelo autor como esforços no sentido de desjuridicionar as relações entre o homem e Deus.

Finalizando, considera que a confissão é uma das peças fundamentais ao ritual penitencial. Ela parte de um ato de fé que atesta a articulação que se estabelece sob o cristianismo entre duas grandes obrigações em relação à verdade: aquelas relativas ao dogma e à fé, e as referentes à verdade de si mesmo. Implica uma espécie de “despojamento espontâneo” que possibilita ao penitente dizer tudo que se passa em seu coração e em sua consciência - não é tão necessário fazer uma “contabilidade de seus pecados” quanto se deve verificar em que se é culpável.

Nesta sexta e última conferência, sobre a qual existe pouco material disponível, Foucault irá tratar das práticas de veridicção no momento de emergência das monarquias em correlação com o surgimento dos aparelhos judiciais no final da Idade Média.

Inicia considerando que esta imagem do Deus que julga e reina acima de seu tribunal refere-se a velhos temas herdados do judaísmo, que se intensificam no cristianismo a partir do século XII, acompanhados de outros inteiramente novos como o Purgatório e o sistema de indulgências. Contemporaneamente, nos movimentos de formação dos poderes monárquicos nas instituições feudais observáveis desde então, concentram-se na figura do rei o poder e as tarefas - entre as mais importantes - a de arbitrar os litígios entre súditos. Segundo ele, os poderes monárquicos emergentes na Europa ao final do período medieval apoiaram-se no exercício e no desenvolvimento de um poder judiciário - a primeira forma do Estado moderno foi a de um “Estado de justiça”.

A necessidade de veridicção na justiça penal inscreve-se num quadro de deslocamentos que remonta à forma de liquidação dos conflitos mediante o enfrentamento entre indivíduos, passando a este novo modelo de justiça onde o soberano media e arbitra os conflitos. Recorrendo ao texto:

A partir de los siglos VII y VIII el establecimiento de la verdad por la confesión de un culpable se convierte en una pieza importante de cualquier tipo de procedimiento. En cuanto a la extorsión de la confesión, al desafío, a una prueba, a un modo inquisitorial de la verdad, se puede decir que la tortura se reglamentó, dado que no se utilizaban *todos* los medios para extraer la verdad, como puede llegar a suceder en la actualidad. Había ciertas pruebas que se debían soportar, y si uno podía superarlas era libre de culpa y cargo. (Abraham, 1992, p.115).

Já a confissão moderna constitui-se, inicialmente, como uma espécie de contra-verdade que permite àquele que julga a posse de um saber indubitável. Serve também para recordar e restaurar o pacto implícito sobre o qual se funda a soberania da instituição dos juízes e implica, ainda, um compromisso punitivo que dá sentido à punição imposta. Quando uma corte declara alguém culpado e lhe impõe uma pena, configura-se um ato performativo tomado como aquele ato verbal que “constitui uma modificação definida no real”; no entanto, quando o acusado se declara culpado, este é um ato simbólico, uma vez que o acusado não se torna culpado pelo ato de confissão. Esta é central às práticas jurídicas, porém, não por seu valor performativo ou simbólico, mas por suas implicações dramáticas. Este elemento dramático não diz respeito a um ornamento qualquer, mas a um elemento que numa cena judicial faz aparecer tanto o fundamento de uma legitimidade quanto o sentido daquilo que está se desenrolando. Considera o autor que a confissão é um dos elementos mais intensos da temática judicial.

Coberto o percurso desta análise da expansão institucional, mas também cultural e ética das práticas de veridicção, destacamos seu encerramento que possibilita uma visualização panorâmica referente à dispersão das práticas

confessionais através de vários campos de saber, observável a partir do limiar da modernidade.

En esta sexta conferencia Foucault finaliza su tema cuando reflexiona sobre el momento en que este tipo de confesión ha de ser sustituida por el examen psiquiátrico y psicológico de su nuevo personaje: el criminal. Del sujeto de derecho a la subjetividad criminal. Este pasaje acontece entre los años 1800 y 1835, sobre todo en Alemania, en el análisis de casos de crímenes cometidos sin ninguma razón aparente, sin pasión, sin motivos, sin intereses en juego. Como dice Foucault jugando con las palabras: eran crímenes sin confesión posible. Los culpables decían y repetían que habían cometido un crimen, pero los jueces no pedían eso, pedían al acusado que dijera algo sobre su crimen: por qué lo cometió, qué sentido daba a su gesto. Y si nada decían sobre su crimen, allí comenzaba a establecerse algo así como una máquina penal.

Estos asuntos hacían aparecer detrás del autor del acto y de los mecanismos jurídicos legítimos de la imputación, la cuestión del sujeto criminal. Esto hacía entrelazar la discursividad de una encuesta que buscaba establecer la verdad del hecho con la discursividad del examen que pretendía establecer la verdad del criminal. El juez en el fondo dice al acusado: no me digas simplemente lo que hiciste, dime también quién tú eres!. Por ejemplo en la cuestión de la monomanía, de la constitución del crimen como objeto psiquiátrico y de la noción de degeneración y la constitución del criminal como objeto de la defensa social, monomanía y crimen, monomanía homicida, el síntoma visible de la monomanía es el crimen. Todo esto se relaciona en la temática del crimen y la locura. Si la psiquiatría se convirtió en algo importante en el siglo XIX, esto no fue simplemente porque en ella se aplicaba un nuevo tipo de racionalidad médica, aplicación efectuada al desorden del espíritu y de la conducta. La importancia de la psiquiatría al principio del siglo XIX se debía a que ella funcionaba como una especie de higiene pública. Se desarrollan en el siglo XVIII a través de las nuevas estructuras urbanas, de las explosiones demográficas, problemas que conciernen a la mano de obra industrial. Esto vincula una cuestión biológica y médica que concierne también al problema de las poblaciones humanas con sus condiciones de existencia, de hábitat, de alimentación, y de natalidad.

Foucault termina esta serie de conferencias hablando del cuerpo social como una realidad biológica, un dominio de intervención médica, y hablará de

una nueva serie de categorías a partir de 1840, como la necrofilia, la cleptomania en 1860, el exhibicionismo en 1876, la homosexualidad en 1869, el sadismo, etc. (Abraham, 1992, p.116/7)

A temática da confissão já havia sido trabalhada por Foucault em "La volonté de savoir", onde é levada a efeito uma análise relativa à difusão das técnicas confessionais em vários domínios práticos e diversos campos de saber, a partir da regulamentação do sacramento da penitência em 1215 pelo Concílio de Latrão. Argumenta que desde a Idade Média a confissão tem estado, nas sociedades ocidentais, entre os principais rituais de produção da verdade, no entanto a regulamentação da penitência é um marco para o seu desenvolvimento.

Após o Concílio de Trento (1545 - 1563), com as modificações introduzidas na pastoral católica e no sacramento da confissão, reveste-se de pudor esta prática confessional - seus conteúdos, seus procedimentos - recomenda-se reserva e discrição. Ao mesmo tempo que a nova ordem é policial, é, cada vez mais, a "carne" que se evidencia como matéria privilegiada de confissão. Esta passagem mostra isto claramente:

Pois a Contra-Reforma se dedica, em todos os países católicos, a acelerar o ritmo da confissão anual. Porque tenta impor regras meticulosas de exame de si mesmo. Mas, sobretudo, porque atribui cada vez mais importância, na penitência - em detrimento, talvez de alguns outros pecados - a todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e direção espiritual. O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até as mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito. Uma dupla evolução tende a fazer da carne a origem de todos os pecados e a deslocar o momento mais importante do ato em si para a

inquietação do desejo, tão difícil de perceber e formular; pois que é um mal que atinge todo o homem e sob as mais secretas formas[...] (Foucault, 1988, p.23).

Faz-se importante notar, entretanto, que a confissão não permanece restrita ao âmbito da Igreja e das práticas religiosas, liga-se, ainda, a interesses públicos e a mecanismos de poder - e a prova disto é toda essa incitação política, econômica e técnica relativa ao discurso verdadeiro do sexo que atravessa os séculos XVII e XVIII. O desenvolvimento das técnicas de confissão cristã desempenha importante papel nesta "colocação do sexo em discurso" que se verifica a partir de meados do século XVII e também na sua constituição como "o grande segredo" do homem ocidental. Este extrapola as fronteiras de um controle estritamente moral para tornar-se passível da aplicação de uma "racionalidade" - transforma-se em problema de "polícia" e objeto para procedimentos de "gestão", não no sentido de uma "repressão", mas, ao contrário, da "majoração ordenada das forças individuais e coletivas". A polícia do sexo não funciona pelo rigor da proibição e sim pela regulação do sexo através de discursos públicos e úteis que difundem seus efeitos ao nível das populações e dos indivíduos, envolvendo toda uma prática de normalização.

Foucault aponta, então, para a radical alteração verificada nos procedimentos confessionais entre o mundo antigo e a passagem à modernidade: da garantia de status e identidade de alguém, passa a designar reconhecimento, por alguém, de seus atos e pensamentos. O indivíduo passa, assim, a ser autenticado pelo discurso de verdade que produz a respeito de si mesmo - a confissão se insere, a partir de então, no cerne das práticas de individualização pelo poder e difunde amplamente seus efeitos

[...] na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos, e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se

ama; [...] Confessa-se - ou se é forçado a confessar. Quando a confissão não é espontânea ou imposta por algum imperativo interior, é extorquida; desencavam-na na alma ou arrancam-na ao corpo. [...] Tanto a ternura mais desarmada quanto os mais sangrentos poderes têm necessidade de confissões. O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente. (Foucault, 1988, p.59).

A obrigação da confissão é a "imensa obra" a que o Ocidente submeteu, durante séculos, gerações inteiras para produzir, paralelamente às formas de trabalho que garantiam a acumulação do capital, a sujeição dos homens, ou a sua constituição como "sujeitos", nos dois sentidos da palavra. Segundo o autor, é a confissão que liga a verdade e o sexo, pela expressão "obrigatória e exaustiva de um segredo individual". A confissão trata de um curioso discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado e desenrola-se numa relação de poder na qual a instância de dominação não está do lado de quem fala, e sim, de quem escuta e se cala - não do lado de quem "sabe e responde", mas daquele que "interroga e supostamente ignora". Ainda, esse discurso de verdade produz efeitos não naquele que o recebe, mas em quem o pronuncia.

A prática confessional, difundida e multiplicada em diversas formas sociais e políticas, tem sido, na modernidade, a grande matriz para a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo no Ocidente. A este discurso Foucault denomina "Scientia Sexualis" - em contraste com a "Ars Erótica" oriental - prática que se organiza em torno de um "dizer a verdade do sexo". Tal técnica de produção de saber não existe separada de práticas de poder que formam um canal controlado de passagem ascendente das pequenas verdades "infames" dos indivíduos para mecanismos que as fazem retornar re-elaboradas, estrategicamente compostas e re-investidas ao nível dos próprios indivíduos e das populações. O instrumento que possibilita esta circulação é toda uma "tecnologia de confissão" desenvolvida inicialmente pelo cristianismo, imediatamente utilizada em práticas inquisitoriais e processos de justiça, e modernamente configurada como Scientia Sexualis. A prática da confissão funciona como um "laboratório" que coloca frente a frente o sujeito-objeto que

pronuncia um discurso verdadeiro sobre seu sexo, e seu interlocutor, figura de um poder que capta, acumula e articula verdades para re-aplicar, intensificar e multiplicar seus efeitos de saber-poder.

Assim, considera Foucault, emerge uma ciência-confissão, durante o século XIX, ligada ao projeto de constituição de uma ciência do sujeito que faz funcionar os procedimentos de confissão em esquemas de regularidade científica da seguinte forma:

. Inicialmente, através de uma "codificação clínica do fazer falar" - diz respeito a criação de um campo de observações "cientificamente aceitáveis" pela combinação da confissão com o exame, do interrogatório e da hipnose com a evocação de lembranças e as associações livres;

. Através do "postulado de uma causalidade geral e difusa" - quer dizer que o dever de dizer tudo e o poder de tudo interrogar justificam-se pelo fato do sexo ser dotado de um "poder causal inesgotável e polimorfo";

. Através do "princípio de uma latência intrínseca à sexualidade" - refere-se à necessidade de "arrancar" a verdade do sexo não porque esta seja difícil de ser dita, ou porque esteja submetida às "interdições da decência", mas porque o funcionamento do sexo é "obscuro", "clandestino" e se esquiva: daí o emprego da força;

. Através da aplicação de método da "interpretação" - diz respeito ao fato de que a verdade não se encontra somente no sujeito que confessa e a revela, mas completa-se naquele que a recolhe - ela é construída nesta relação de poder que envolve uma elaboração precisa - a "sexualidade" é algo a ser interpretado;

. Através de uma "medicalização dos efeitos da confissão" - implica no fato de que a confissão e seus efeitos são recodificados como procedimentos terapêuticos, o que quer dizer que o domínio do sexo se desloca do registro da culpa e do pecado, do excesso e da transgressão, para inserir-se no "regime" do normal e do patológico. Define-se como um campo de "alta fragilidade patológica", onde se manifestam outras doenças e que possui, também, sua própria nosografia. A verdade "cura", desde que dita a tempo, a quem deve ser dita e por quem deve dizê-la.

O que se faz perfeitamente visível neste funcionamento da confissão dentro de esquemas de regularidade científica, envolvendo a formação de uma ciência confessional centrada na produção de uma verdade sobre o sexo - mesmo que omitido o nome - é a estrutura do edifício da psicanálise. Há uma descrição pontual da relação psicanalítica tomada em amplo sentido: de suas implicações clínicas; mas, ainda, dos papéis e das "posições ocupadas pelos sujeitos" na produção de um discurso segundo um regime de verdade; da preocupação com a constituição de um campo de "objetivação"; das implicações em termos de normalização das condutas; também estão presentes o "inconsciente": região primordial de não visibilidade dos conteúdos sexuais, e a "interpretação" - ferramenta essencial ao método psicanalítico. Nesta crítica quase-explicita à psicanálise, que atravessa silenciosa, mas, claramente, todo o primeiro volume da sua história da sexualidade, Foucault não poupa sequer as "associações livres", uma das técnicas mais utilizadas pela psicanálise ortodoxa:

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. Talvez isso pareça inopinado, mas não é estranho quando se pensa na longa história da confissão cristã e judiciária, nos deslocamentos e transformações desta forma de saber-poder, tão básica no Ocidente, que é a confissão: através de círculos cada vez mais fechados, o projeto de uma ciência do sujeito começou a gravitar em torno da questão do sexo. A causalidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso. (Foucault, 1988, p.68/9).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, M. **A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 152p.

_____. Mal faire, dire vrai. In: ABRAHAM, T. (Ed.). **Foucault y la ética**. Buenos Aires: Letra Buena, 1992. 374p. p.67-117.

- Genealogia das relações éticas e ontologia dos sujeitos morais

São estas as trajetórias da formação de relações éticas consigo mesmo no Ocidente percorridas nos trabalhos finais de M. Foucault. Trajetórias múltiplas focalizam o desenvolvimento de uma tecnologia de si nos mundos grego e romano, que será convertida em uma hermenêutica de si sob o cristianismo, quando se passa de uma predominância do princípio “ocupa-te de ti mesmo” para o predomínio do “conhece-te a ti mesmo”, na cultura ocidental. A genealogia mostra as transformações verificáveis em termos das práticas de si na ética da estética da existência, a passagem à cultura do cuidado de si, com suas técnicas de exame de si mesmo. Mostra a “interiorização” introduzida pelo cristianismo ao nível destas práticas: de um exercício de memorização dos acontecimentos do dia, ao desenvolvimento de técnicas de decifração de si mesmo - a passagem de uma mnemotécnica a uma hermenêutica de si. Daí, o estudo das técnicas de exame e de escrita de si na cultura romana, e a importância assumida pela tecnologia de confissão e exame de consciência, como formas predominantes de acesso à verdade de si mesmo, sob o cristianismo.

A genealogia centra-se nos pontos de passagem entre os períodos históricos, recortando, assim, cada uma das experiências éticas. A problematização moral dos aphrodisia entre os gregos implica uma relação agonística do sujeito consigo mesmo que tende a uma estilização da conduta, levando-o a fazer da própria vida uma obra de arte. No mundo romano surge uma preocupação maior por si mesmo, no sentido de um cuidado de si quanto às fragilidades, a doença e a morte. Esta cultura de si desenvolve técnicas diversas de exame e de relação consigo mesmo, visando conseguir um domínio ou um governo sobre si mesmo. É esta tecnologia que será transformada em hermenêutica de si na cultura cristã. No cristianismo primitivo predominam a exomologesis e a exagouresis como formas de relação com a verdade de si mesmo: uma, envolvendo uma manifestação pública espetacular da própria

culpa, a outra, monástica, combinando condições de submissão irrestrita com renúncia absoluta a si mesmo. O cristianismo primitivo, no entanto, não é o mesmo que se observa a partir do Renascimento. Alguns diferenciais são apontados: a instituição dos evangelhos, da Igreja, e dos sacramentos da confissão e penitência. A hermenêutica de si, agora sustentada por toda uma tecnologia confessional, transforma-se numa hermenêutica do desejo. Emerge a figura do sujeito de desejo, correlativa de uma problematização moral da "carne", formas que sobreviverão, revestidas por uma roupagem "científica", na problematização da sexualidade. A ética moderna, conforme Foucault, coloca em movimento o jogo entre sexualidade x identidade, e a hermenêutica do desejo vira disciplina científica e teoria do sujeito.

Pode-se portanto identificar, neste movimento histórico de formação de relações éticas no Ocidente, três importantes pontos de passagem: a passagem de uma tecnologia de si para uma hermenêutica de si, que coincidiria com a passagem do "paganismo" ao cristianismo; a passagem da hermenêutica de si a uma hermenêutica do desejo, uma inflexão interna à cultura cristã; e a passagem do cristianismo à modernidade, implicando certa dose de "laicização" cultural e um recobrimento dos discursos morais, especialmente os relativos ao sexo, por elementos de "cientificidade". Pode-se, também, numa primeira aproximação, recortar cinco diferentes experiências éticas: a ética da estética da existência, a cultura de si, a ética do cristianismo primitivo, a ética cristã correspondente ao final do período medieval, e a ética moderna.

Não se trata, porém, de enfatizar uma acentuação de austeridade moral supostamente introduzida pelo cristianismo, que seria seguida por um incremento das formas de racionalidade implementado na modernidade. O que se coloca em evidência é um componente de "interiorização" - que é uma volta para si mesmo - introduzido pelo cristianismo neste exercício de elaboração de si. De uma ética centrada num embate entre forças agonísticas, de uma cultura voltada ao governo de si por si mesmo, passa-se a uma cultura da negação de si mesmo. Quer dizer que o cristianismo inverte o sentido das forças envolvidas neste trabalho que se realiza sobre si mesmo - este refere-se agora a um esforço no sentido de uma renúncia a si mesmo e ao seu próprio desejo, envolvendo a

aplicação de si contra si mesmo. Potência reativa, portanto - conforme Nietzsche - força que se aplica contra si mesma: é disso que se alimenta o poder pastoral¹.

Os modos de subjetivação ética aplicados nas culturas grega e romana não tratam de interiorização - implicam um exercício ativo de si mesmo, enquanto os modos de subjetivação introduzidos pelo cristianismo voltam-se a uma "escavação" das culpas, da alma e da consciência, marcas do exame cristão de si, que inauguram uma forma reativa de relação consigo mesmo. A inversão entre aqueles dois princípios fundamentais à cultura ocidental - o "cuidar-se de si mesmo" e o "conhece-te a ti mesmo" - implica a emergência de uma nova modalidade de preocupação por si, que é contemporânea do surgimento de novos modos de relação consigo mesmo no Ocidente, ligados a formas de introspecção. Pode-se afirmar, então, com Foucault, que não existe "interioridade" entre os antigos - como não existe também uma "natureza interior" entre os modernos - é o cristianismo que introduz as formas e figuras de interioridade, em modos de elaboração ética que implicam decifração e renúncia a si mesmo.

Apresentaremos a seguir alguns trechos originais que oferecem esboços das diversas experiências éticas, além de possibilitar a composição desta sua genealogia. Este, retirado da conclusão a "L'usage des plaisirs", fornece um panorama da estética da existência:

A reflexão sobre o comportamento sexual como campo moral não constituiu entre eles (os gregos antigos) 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,

¹ Existe aí um grande débito não explicitado de Foucault em relação a Nietzsche. Além de trabalharem os dois no registro genealógico da crítica aos valores, aos modos de vida e de subjetivação modernos - isto é (re)conhecido - nota-se que a genealogia da ética retoma alguns pontos também centrais à genealogia nietzscheana da moral: particularmente, a centralidade dos valores cristãos em relação à moral moderna; a "revolta escrava da moral" ou a inversão dos valores operada pelo cristianismo em relação à moral nobre - a ética antiga - com a introdução de valores de fraternidade; o tema da elaboração ascética e renúncia a si, como trabalho e força que se exerce contra si mesmo; o tema do pastorado, como forma reativa de poder, apoiado em efeitos individualizantes - quem é o "sacerdote", em suas variadas figuras, senão um pastor de

constituída por adultos livres do sexo masculino, uma estética da existência, a arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder. A ética sexual que está em parte na origem da nossa repousava de fato num sistema muito duro de desigualdades e de coerções (em particular a respeito das mulheres e dos escravos); mas ela foi problematizada no pensamento como a relação, para um homem livre, entre o exercício de sua liberdade, as formas de seu poder, e seu acesso à verdade." (Foucault, 1990, p. 220).

O trecho a seguir, que finaliza o IIº capítulo de "Le souci de soi", recorta a experiência ética do cuidado de si, estabelecendo relações com a estética da existência que a antecede e com a hermenêutica de si que a sucede:

É no quadro dessa cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foram desenvolvidas, nos dois 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. Ruptura com a ética tradicional do domínio de si? É claro que não, mas deslocamento, desvio e diferença de acentuação.

O prazer sexual enquanto substância ética é ainda e sempre da ordem da força - da força contra a qual é preciso lutar e sobre a qual o sujeito deve assegurar sua dominação; mas nesse jogo da violência, do excesso, da revolta e do combate, o acento é colocado cada vez mais naturalmente na fraqueza do indivíduo, na fragilidade, na necessidade em que ele se encontra de fugir, de escapar, de se proteger e de se manter abrigado. A moral sexual exige, ainda e sempre, que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define os

ovelhas? Em suma: existem mais afinidades entre a genealogia da ética e a genealogia da moral

critérios estéticos e éticos da existência; mas essa arte se refere cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão, aos quais todos devem curvar-se e da mesma maneira, qualquer que seja seu status. Quanto à definição do trabalho que é preciso realizar sobre si mesmo, ela também sofre, através da cultura de si, uma certa modificação: através dos exercícios de abstinência e de domínio que constituem a askesis necessária, o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se por à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade - da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer - no cerne da constituição do sujeito moral. E, finalmente, o ponto de chegada dessa elaboração é ainda e sempre definido pela soberania do indivíduo sobre si mesmo; mas essa soberania amplia-se numa experiência onde a relação consigo assume a forma, não somente de uma dominação mas de um gozo sem desejo e sem perturbação.

Ainda se está longe de uma experiência dos prazeres sexuais em que estes serão associados ao mal, em que o comportamento deverá se submeter à forma universal da lei e em que a decifração do desejo será uma condição indispensável para aceder a uma existência purificada. 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, 1989(2) p.71/2/3).

Mesmo não se encontrando sistematicamente descritos, é possível recolher em "L'usage des plaisirs" e "Le souci de soi" alguns elementos centrais à formação da experiência ética cristã que vem a recobrir essa cultura de si, característica do mundo greco-romano nos dois primeiros séculos de nossa era.

Ao final do primeiro capítulo de "L'usage des Plaisirs," encontra-se este trecho que nos fornece um esboço das formas de problematização moral sob o cristianismo, apontando para a formação de uma hermenêutica do desejo, correlativa do desenvolvimento das práticas cristãs de decifração de si mesmo:

Na moral cristã do comportamento sexual, a substância ética não será definida pelos aphrodisia, mas por um campo dos desejos que se escondem nos arcanos do coração e por um conjunto de atos cuidadosamente definidos em sua forma e em suas condições; a sujeição não tomará forma de um *savoir-faire* mas de um reconhecimento da lei e de uma obediência à autoridade pastoral; portanto, não é tanto a dominação perfeita de si por si, no exercício de uma atividade de tipo viril, que caracterizará o sujeito moral, mas sim a renúncia de si e uma pureza, cujo modelo deve ser buscado do lado da virgindade. A partir daí, pode-se compreender a importância, na moral cristã, dessas duas práticas, ao mesmo tempo opostas e complementares: uma codificação dos atos sexuais, que se tornará cada vez mais precisa, e o desenvolvimento de uma hermenêutica do desejo e dos procedimentos de decifração de si. (Foucault, 1990, p.84/5).

O parágrafo final da “Conclusão” a “Le Souci de Soi”, que fecha o livro, traça um esboço da experiência ética cristã:

Assim, no refinamento das artes de viver e o cuidado de si, esboçam-se alguns preceitos que parecem bem próximos daqueles cujas formulações serão encontradas nas morais ulteriores. Mas essa analogia não deve provocar ilusão. Essas morais definirão outras modalidades da relação consigo: uma caracterização da substância ética a partir da finitude, da queda e do mal; um modo de sujeição na forma da obediência a uma lei geral que é ao mesmo tempo vontade de um deus pessoal; um tipo de trabalho sobre si que implica decifração da alma e hermenêutica purificadora dos desejos; um modo de realização ética que tende à renúncia de si. Os elementos do código concernentes à economia dos prazeres, à fidelidade conjugal, às relações entre os homens, poderão muito bem permanecer análogos. Eles então farão parte de uma ética profundamente remanejada e de uma outra maneira de constituir-se a si mesmo enquanto sujeito moral de suas próprias condutas sexuais. (Foucault, 1989(2) p.235).

Este trecho, historicamente referido às fronteiras entre a cultura de si e o cristianismo, sintetiza as formas de problematização moral - envolvendo outras modalidades de relação consigo - que caracterizam a experiência ética cristã. A

substância ética que se define a partir da “finitude, da queda e do mal”, diz respeito à questão da carne; o modo de sujeição envolve a obediência a uma lei geral ; o trabalho que se realiza sobre si mesmo implica a decifração da alma e sempre mais, uma “hermenêutica purificadora do desejo”; e a realização ética volta-se à renúncia a si mesmo e ao próprio desejo.

Na modernidade - marcada por uma moral centralmente sexual - poderíamos afirmar que a substância ética é a sexualidade; o modo de sujeição implica o reconhecimento da própria identidade, ligada a toda uma normatividade sexual; o trabalho sobre si mesmo implica uma hermenêutica “científica” voltada à decifração do desejo; e a realização ética volta-se também à renúncia ao desejo e a si mesmo.

Ao final de “L’usage des plaisirs”, Foucault trata dos grandes deslocamentos verificáveis ao nível das problematizações morais no Ocidente:

Numa visão rápida e muito esquemática da história dessa ética e de suas transformações numa cronologia longa, podemos notar inicialmente um deslocamento de acento. No pensamento grego clássico é claro que é a relação com os rapazes que constitui o ponto mais delicado e o núcleo mais ativo de reflexão e de elaboração; é aí que a problematização exige as formas de austeridade mais sutis. Ora, no curso de uma evolução muito lenta podemos ver esse núcleo se deslocar: é em torno da mulher que pouco a pouco os problemas irão se centrar. O que não quer dizer nem que o amor pelos rapazes não será mais praticado, nem que ele cessará de se expressar, nem que não será de forma alguma questionado. Mas é a mulher e a relação com a mulher que irão marcar os tempos fortes da reflexão moral sobre os prazeres sexuais: quer seja sob a forma do tema da virgindade, da importância tomada pela conduta matrimonial, ou do valor atribuído às relações de simetria e de reciprocidade entre os dois cônjuges. Além disso, podemos ver um novo deslocamento do núcleo de problematização (dessa vez da mulher para o corpo) no interesse que foi manifestado a partir dos séculos XVII e XVIII pela sexualidade da criança e, de uma maneira geral, pelas relações entre o comportamento sexual, a normalidade e a saúde.

Mas ao mesmo tempo desses deslocamentos, produziu-se uma certa unificação entre os elementos que se poderia encontrar repartidos nas diferentes 'artes' de usar os prazeres. Houve a unificação doutrinal - da qual Santo Agostinho foi um dos operadores - e que permitiu pensar, no mesmo conjunto teórico, o jogo da morte e da imortalidade, a instituição do casamento e as condições de acesso à verdade. Mas houve também uma unificação que se pode dizer 'prática', e que é aquela que recentrou as diferentes artes da existência em torno da decifração de si, dos procedimentos de purificação e dos combates contra a concupiscência. Com isso, o que veio a se encontrar situado no cerne da problematização da conduta não foi mais o prazer, com a estética do seu uso, mas o desejo, com sua hermenêutica purificadora.

Essa mudança será o efeito de toda uma série de transformações. Tem-se o testemunho dessas transformações, antes mesmo do desenvolvimento do cristianismo, na reflexão dos moralistas, dos filósofos e dos médicos nos dois primeiros séculos de nossa era. (Foucault, 1990, p. 221).

Nesse exercício de descrição das diferentes experiências éticas no Ocidente resta, porém, uma lacuna muito difícil de ser contornada, que diz respeito à não-publicação do quarto volume de "Histoire de la sexualité". No entanto, o título do livro - "Les aveux de la chair" - parece-nos bastante informativo: liga os temas da confissão e da carne, sugerindo-nos trabalhar a formação da problemática moral da carne correlativamente ao desenvolvimento e à difusão de práticas de veridicção a respeito de si mesmo sob o cristianismo.

Atentos ao hábito que possuía M. Foucault de apresentar resultados de suas pesquisas em seus cursos, aulas, palestras, seminários e também entrevistas, buscamos, entre a diversidade de textos surgidos no período imediatamente anterior à publicação dos volumes II e III de "Histoire de la sexualité" - entre 1980 e 1984 - recolher elementos referentes aos temas da "carne" e da confissão cristãs, envolvidos na problemática da hermenêutica do desejo. Então, procedemos um levantamento e uma leitura relativos a tais temáticas entre seus trabalhos finais - particularmente entre os publicados no contexto daquilo que se costuma caracterizar como "fase americana" da sua

produção² - buscando fazer ligações com o material já conhecido, acessível nos três volumes disponíveis da sua história da sexualidade. Procuramos, desta forma, traçar uma genealogia das práticas confessionais, posta em correlação com a formação da noção cristã de “carne”.

A respeito da formação da noção cristã de carne existem indicações ao longo da sua história da sexualidade, que buscamos reunir. “La volonté de savoir” fornece-nos alguns elementos importantes relativamente ao tema. São ali apontados o Concílio de Latrão em 1215, como marco para o desenvolvimento e difusão dos procedimentos confessionais no Ocidente e, também, o Concílio de Trento - 1545 a 1563 - e a pastoral católica que se forma posteriormente a ele, ao longo dos séculos XVII e XVIII, como acontecimentos fundamentais ao desenvolvimento da noção da carne. Destacamos alguns trechos que tratam desta questão:

Consideremos a evolução da pastoral católica e do sacramento da confissão, depois do Concílio de Trento. Cobre-se, progressivamente, a nudez das questões que os manuais de confissão da Idade Média formulavam e grande número daquelas que eram correntes no século XVII. Evita-se entrar nessa enumeração que, durante muito tempo, alguns, como Sanchez ou Tamburini, acreditaram ser indispensável para que a confissão fosse completa: posição respectiva dos parceiros, atitudes tomadas, gestos, toques, momento exato do prazer - todo um exame minucioso do ato sexual em sua própria execução. A discricção é recomendada cada vez com mais insistência. Quanto aos pecados contra a pureza é necessária a maior reserva: ‘Essa matéria assemelha-se ao breu que, qualquer que seja a maneira de manuseá-lo, mesmo que para jogá-lo longe, ainda assim mancha e suja, sempre’. (Foucault, 1988, p.22)

² Os chamados trabalhos da fase americana de Foucault consistem basicamente de sínteses e relatos de conferências, seminários, entrevistas e outras atividades desenvolvidas em fins dos anos 70 e ao longo dos anos 80 no Canadá e nos Estados Unidos, recolhidas por autores diversos e publicadas em revistas e livros. Trata-se da divulgação de pesquisas genealógicas referentes a questões como: relações subjetividade x poder; poder pastoral x governamentalidade; relações subjetividade x verdade, da perspectiva ética, envolvendo toda uma dinâmica entre os temas da carne x desejo, confissão x hermenêutica de si e do desejo, decifração x renúncia a si mesmo e ao próprio desejo.

Portanto, conforme orientação da pastoral que se forma após o Concílio de Trento, deve-se policiar a língua ao mesmo tempo que se intensifica o exame de si mesmo e a confissão da carne. Argumenta ele que a Contra-Reforma acelera o ritmo da confissão buscando impor regras meticulosas de exame de si, e o faz sobretudo

[...] porque atribui cada vez mais importância, na penitência - em detrimento, talvez, de alguns outros pecados - a todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar agora, e em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual. O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito. Uma dupla evolução tende a fazer da carne a origem de todos os pecados e a deslocar o momento mais importante do ato em si para a inquietação do desejo, tão difícil de perceber e formular; pois que é um mal que atinge todo o homem e sob as mais secretas formas:[...] (Foucault, 1988, p.23).

Pouco abaixo, na mesma página, relativamente às confissões da carne: “Um discurso obediente e atento deve, portanto, seguir, segundo todos os seus desvios, a linha de junção do corpo e da alma: ele revela, sob a superfície dos pecados, a nervura ininterrupta da carne.” (Foucault, 1988, p.23).

Mais a frente Foucault remete esta “colocação do sexo em discurso” à tradição ascética e monástica cristã que se forma nos primeiros séculos de nossa era, ou seja, à prática da exagouresis, objeto de uma de suas conferências em Louvain, em 1981, retomado em um de seus seminários em Vermont, em 1982. A temática da carne organiza-se nas dobras deste discurso que é posto sob vigilância sempre mais acentuada desde os séculos XII e XIII e passa por uma incitação a partir do XVII e XVIII, entrando em regimes de regularidade científica na modernidade:

Ele sinaliza a longa tradição construída em torno desta prática e ressalta que o século XVII faz dela uma regra para todos, colocando um imperativo: de não somente confessar os atos contrários à lei, mas de procurar fazer do seu desejo um discurso. E este discurso sobre o desejo possibilita não apenas a formação de um saber e uma tecnologia relativos ao problema da carne, como também procura produzir efeitos sobre ele visando transformá-lo. Em suas palavras -

O essencial é bem isso: que o homem ocidental há três séculos tenha permanecido atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre seu sexo; que, a partir da época clássica, tenha havido uma majoração constante e uma valorização cada vez maior do discurso sobre o sexo; e que se tenha esperado desse discurso, cuidadosamente analítico, efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo.” (Foucault, 1988, p.26).

Acrescenta que esta tecnologia teria ficado restrita aos problemas da espiritualidade cristã ou à “economia dos prazeres individuais”, caso não houvesse sido agenciada e reorientada por mecanismos de poder, em torno de questões de “interesse público”. Durante o século XVIII, o sexo torna-se assunto de polícia e objeto de gestão ligado ao problema das populações - já não se trata mais da problemática cristã da carne e sim, da questão leiga do sexo racionalizada em práticas positivas de governo sobre a vida: as biopolíticas. “Polícia do sexo: isto é, necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição.” (Foucault, 1988, p.28).

Reproduzimos a seguir um trecho final deste mesmo item - “A incitação aos discursos” - que nos oferece um panorama de toda essa discursividade relativa ao sexo na passagem à modernidade:

Desde o século XVIII o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado. E tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele, porém lá onde ele se exercia e como

meio para seu exercício; criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnam-no e obrigam-no a uma existência discursiva. Do singular imperativo, que impõe a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos que, na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça incitam, extraem, organizam e institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a prolixidade que nossa civilização exigiu e organizou. Talvez nenhum outro tipo de sociedade jamais tenha acumulado, e num período histórico relativamente tão curto, uma tal quantidade de discurso sobre o sexo. Pode ser, muito bem, que falemos mais dele do que de qualquer outra coisa: obstinamo-nos nessa tarefa; convencemo-nos por um estranho escrúpulo de que dele não falamos nunca o suficiente, de que somos demasiado tímidos e medrosos, que escondemos a deslumbrante evidência, por inércia e submissão, de que o essencial sempre nos escapa e ainda é preciso partir à sua procura. No que diz respeito ao sexo, a mais inexaurível e impaciente talvez seja a nossa.

Mas esta primeira abordagem mostra tratar-se menos de um discurso sobre o sexo do que de uma multiplicidade de discursos, produzidos por toda uma série de mecanismos que funcionam em diferentes instituições. A Idade Média tinha organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso estreitamente unitário. No decorrer dos séculos recentes, essa relativa unidade foi decomposta, dispersada, reduzida a uma explosão de discursividades distintas, que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política. E mais: o sólido vínculo que vinculava a teologia moral da concupiscência à obrigação de confissão (o discurso teórico sobre o sexo e sua formulação na primeira pessoa), foi rompido ou, pelo menos, distendido e diversificado: entre a objetivação do sexo nos discursos racionais e o movimento pelo qual cada um é colocado na situação de contar seu próprio sexo produziu-se, a partir do século XVIII, toda uma série de tensões, conflitos, esforços de ajustamento, e tentativas de retranscrição. Não é, portanto, simplesmente em termos de extensão contínua que se deve falar desse acréscimo discursivo; ao contrário, deve-se ver aí a dispersão dos focos de onde tais discursos são emitidos, a diversificação de suas formas e o desdobramento complexo da rede que os une. (Foucault, 1988, p.34/5).

Ele irá fechar este item referente à incitação dos discursos sobre o sexo, considerando que aquilo que marca as sociedades modernas não é havê-lo condenado ao silêncio e o confinado em uma zona de sombra, mas terem se dedicado a falar dele sempre mais, valorizando-o como segredo.

Faz-se, então, relativamente claro o movimento no qual, com a nova pastoral, desde o século XVII, a decifração e a hermenêutica de si deslocam-se gradativamente para o problema do desejo, elegendo uma parte deste si mesmo como particularmente privilegiada em relação à manifestação da verdade do ser. Pode-se afirmar, portanto, que desde os séculos XII e XIII, e particularmente ao longo do XVII e do XVIII, aperta-se a malha de saber-poder em relação ao problema do desejo - forma-se todo um saber, que é ao mesmo tempo tecnologia, relativamente à questão da "carne". Prova disso são as pastorais que irão submetendo cada vez mais as esquivas do desejo aos procedimentos de investigação, controle e ajuste sempre mais finos da confissão e do exame de consciência. Aperta-se a malha sobre a necessidade de pureza do corpo - que é condição para a pureza da alma - colocada agora sob os riscos da "concupiscência do desejo". Desloca-se sucessivamente o sentido da renúncia a si mesmo para uma renúncia ao corpo, aos "prazeres da carne" e ao próprio desejo, que se torna cada vez mais "sexual".

A tecnologia e o discurso moderno relativos ao sexo retomam e colocam em bases científicas toda esta problemática cristã da carne: emerge no início do século XIX a noção de "sexualidade". O conceito de desejo migra - não sem transformações - de um discurso moral articulado num contexto religioso, sustentado pela fé, para o centro da teoria moderna relativa à sexualidade, fundada em critérios de regularidade científica. Conforme Foucault, o projeto de uma ciência do sujeito começa gravitando em torno da questão do sexo. Pode-se afirmar, também, que neste momento a metafísica moderna relativa à problemática do sujeito, por ele denunciada, liga-se aos imperativos de uma metafísica do desejo, colocando uma questão fundamental à nossa contemporaneidade: aquela relativa às relações entre o desejo e a verdade do

ser, que é o próprio objeto da moderna teoria da sexualidade - a psicanálise em suas várias vertentes.

É bem verdade que na passagem à modernidade laiciza-se a relação consigo mesmo, no entanto isto não deve obscurecer outros acontecimentos também fundamentais - melhor seria falar em um recobrimento por certa "cientificidade" sob condições modernas, que passa a funcionar como normatividade social. De uma ética referida a leis e mandamentos divinos, que problematiza as relações entre pureza da alma x concupiscência do desejo x pecado x renúncia aos prazeres e tentações da carne, passa-se a uma ética que problematiza as relações entre sexualidade x normalidade x identidade x renúncia ao desejo. A noção de desejo e o ideal ascético são - ressalvadas as diferenças e peculiaridades - componentes comuns às duas experiências. Este trecho, extraído da "Introdução" a "L'usage des plaisirs", confirma a centralidade da noção de desejo nestas duas éticas: "A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da 'carne': mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do 'homem de desejo'." (Foucault, 1990, p.10).

Esta reflexão relativa à formação de uma tecnologia confessional e de exame de consciência, contida em "La volonté de savoir", trata particularmente da incitação das práticas de veridicção sobre o sexo e da sua inscrição no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder, sob condições modernas.

Atentas à formação histórica de relações éticas, as conferências por ele ministradas na Universidade Católica de Louvain em 1981 também cobrem este percurso do desenvolvimento dos procedimentos de veridicção no Ocidente e mostram, nos primeiros séculos de nossa era, sua expansão intra-institucional nas práticas de penitência e nos monastérios. Apontam, em torno dos séculos VII e VIII, a sua difusão em práticas de estabelecimento da justiça e, a partir dos séculos XII e XIII - com a regulamentação do sacramento da penitência, que torna obrigatória a confissão - sinalizam a extensão dos seus domínios não apenas no âmbito da Igreja, mas na Justiça, na própria vida cotidiana. Depois,

com a passagem à modernidade, mostram sua aplicação na medicina, na psiquiatria, na literatura e nas relações sociais³.

São estas as trajetórias relativas à formação de uma hermenêutica do desejo na cultura ocidental, as quais tentamos recompor através dos textos mencionados. Das indicações contidas nestes textos pode-se concluir que existem diferentes fórmulas hermenêuticas, correlativas de diferentes experiências éticas. Pode-se dizer que, quando o cristianismo primitivo liga a relação ética a formas de introspecção, inaugura um novo modo de relação com a verdade: esta deve agora ser buscada dentro de si mesmo. Os modos de subjetivação cristã introduzem o hábito de buscar a verdade no interior de si mesmo, que funciona como exercício de decifração. A hermenêutica de si que emerge nos primórdios do cristianismo implica uma prática de exploração de si, ligada à busca e ao (re)conhecimento da verdade escondida no interior de si mesmo, bem como coloca a obrigação de verbalização desta verdade a alguém que exerce poder sobre aquele que fala. As técnicas de elaboração ética/ascética, a confissão das faltas e o exercício de decifração referem-se a este centro hermético, esquivo, passível de ilusão: o "si mesmo".

Posteriormente, com a formação da temática cristã da carne, este "si mesmo" estará cada vez mais vinculado à problemática do desejo - tema que coloca em jogo o "si mesmo" e o desejo. E com a entrada em cena da temática da carne, as práticas éticas de elaboração de si, a confissão - que tem agora como objeto o pecado - bem como o exercício de decifração e a hermenêutica, passam a referir-se sempre mais ao desejo, suas sutilezas e artimanhas: esta é a fórmula da hermenêutica do desejo. Emerge neste contexto a noção de desejo e seu correlato: a figura do sujeito de desejo, passível de "quedas", tentações e concupiscência, que deve, a título de purificação, verbalizar seus pecados e suas culpas. É justamente o desejo que deve ser submetido, negado, neste exercício de ascese e renúncia a si mesmo.

³ Pode-se encontrar, no item intitulado "A formação de uma tecnologia confessional sob o cristianismo", no III^o capítulo deste trabalho, um detalhamento dos aspectos referentes à problemática da subjetividade tratados nesta série de conferências.

Já, a moderna hermenêutica do sujeito reveste-se de cientificidade: inscreve os rituais de veridicção em esquemas de regularidade científica, definindo métodos de observação e registro de informações que possibilitam a constituição de uma teoria do sujeito. O desejo desliga-se dos jogos característicos à problematização moral da carne - do pecado x culpa x concupiscência - para ligar-se à problemática da sexualidade. A relação entre o si mesmo e o desejo configura agora formas de identidade sexual dos sujeitos, referidas a uma normatividade de caráter científico. A decifração do desejo implica o conhecimento da verdade de si mesmo, e os modos modernos de subjetivação envolvem processos de identificação sexual, ou de reconhecimento de si mesmo enquanto sujeito moral-sexual. Equivale a dizer que a modernidade, ao inscrever este exercício de decifração de si em práticas de individualização pelo poder, levanta o problema da identificação e do reconhecimento de si mesmo, vinculando a identidade à problemática do desejo.

Toda essa problemática da hermenêutica do sujeito - que incorpora as hermenêuticas de si e do desejo - diz respeito a um governo de si mesmo pela verdade, questão política central ao pastorado cristão, que o Estado virá depois racionalizar em suas estratégias de identificação dos indivíduos. Isto não quer dizer que o cristianismo primitivo introduziu a problemática do governo de si mesmo - ela está presente na cultura antiga, ligada ao governo dos outros - no entanto, ele "interioriza" as relações com a verdade, impondo aos sujeitos a obrigação da busca e verbalização da verdade de si mesmo em rituais de poder. A partir de então, o governo de si mesmo encontra-se remetido a uma "obrigação de verdade", que passa centralmente pelo exercício de decifração e veridicção relativas à verdade sobre si mesmo.

Depois, quando esta hermenêutica passa a se referir aos jogos do desejo - digamos, a partir do Renascimento e principalmente na modernidade - também não quer dizer que os resultados desta decifração remetam a uma "libertação" ou uma "des-repressão" dos sujeitos, mas implicam, sempre mais, o reconhecimento da normatividade social por parte dos indivíduos, através de jogos de identificação de si mesmos como sujeitos sexuais. Logo, a relação que se

estabelece entre sujeito e verdade não trata de uma liberdade, que seria resultado de uma “ampliação de consciência” do sujeito - nem mesmo da sua “desalienação - a relação que se forma é de sujeição, de assujeitamento. O governo de si mesmo pela verdade não implica autonomia, também, tendo em conta que as “verdades” cristãs - que predominam ainda em nosso panorama ético-moral - ligam-se a valores de negação e renúncia a si mesmo que implicam modos de sujeição⁴.

É também este tema da hermenêutica que permite a Foucault escapar e debater com os discursos tradicionais no campo do conhecimento relativo às questões éticas e morais, que privilegiam análises das formas de reflexão, escolha, decisão - de exercício de autonomia ética, enfim, por parte dos sujeitos. A genealogia da ética não trata da autonomia de “agentes morais”, e sim dos modos de subjetivação ética através dos quais os sujeitos se reconhecem como sujeitos morais, nas várias experiências éticas observáveis no Ocidente. A hermenêutica não é um pensamento de liberdade, ao contrário, é o esquema de pensamento de um poder individualizante - reflexão guiada do poder - não é reflexão livre de uma “consciência autônoma”. Equivale a dizer, que a decifração e veridicção relativas ao desejo - formas predominantes de relação consigo mesmo no Ocidente - não são reflexão, mostram, sim, um pensamento interiorizante, subjetivante, aplicado contra si mesmo, que leva à renúncia a si mesmo.

Assim, Foucault desvia-se destes temas habituais às histórias das formações morais, que passam pela ruptura paganismo x cristianismo, ou pela descrição de uma “promiscuidade” pagã, em contraste com a austeridade cristã e a laicização cultural moderna. Ele recusa toda a linearidade e continuidades, bem como as formas de ruptura tradicionalmente admitidas nas análises deste movimento histórico. Não se trata simplesmente da decadência de uma

⁴ Convém lembrar que em Foucault, como em Nietzsche, a crítica das verdades é crítica dos valores, como a crítica dos valores é crítica de verdades, tendo em conta que para um e outro, valores são verdades socialmente reconhecidas, assim como verdades são valores não apenas socialmente reconhecidos, mas também socialmente construídos.

aristocracia e dos valores de uma cultura nobre, pagã, sucedida por valores cristãos de austeridade, fraternidade e universalidade. Também não se trata de um incremento de repressão e moralização, nem do progresso de uma racionalidade. A genealogia não traça uma "história da moral ocidental" - descrição centrada na formação dos códigos ou mesmo na moralidades dos costumes - mas, trata da história das maneiras através das quais os indivíduos são levados a se constituir como sujeitos de conduta moral. É uma história das formas de relação consigo, dos modos de elaboração de um trabalho sobre si, envolvendo procedimentos de exame, decifração, e conhecimento de si por si mesmo - aquilo que ele mesmo chama história da ética e da ascética, tomada como descrição das formas de subjetivação moral e das práticas de si que as sustentam.

Talvez seja importante ressaltar que o termo "subjetivação" empregado no contexto da ética foucauldiana não deve ser confundido com formas de interiorização e "introspecção": primeiro, diz respeito a um procedimento metodológico - um tipo de olhar - depois, refere-se a práticas concretas de exame, decifração, verificação e autenticação de si por si mesmo, articulados como modos predominantes de relação consigo mesmo no Ocidente, voltados à renúncia a si mesmo e ao próprio desejo e, ainda, ao reconhecimento de si enquanto sujeito moral. A este respeito selecionamos um trecho do texto: "As dobras ou o lado de dentro do pensamento", publicado por Gilles Deleuze no livro "Foucault" (op.cit.) -

A forma mais geral de relação consigo é: o afeto de si para consigo, ou a força dobrada, vergada. A subjetivação se faz por dobra. Mas há *quatro dobras*, quatro pregas de subjetivação - tal como os quatro rios do inferno. A primeira concerne à parte material de nós mesmo que vai ser cercada, presa na dobra: para os gregos, era o corpo e seus prazeres, os *aphrodisia*; mas para os cristãos, será a carne e seus desejos, o desejo, uma modalidade substancial completamente diferente. A segunda dobra é a da relação de forças, no seu sentido mais exato; pois é sempre segundo uma regra singular que a relação de forças é vergada para tornar-se relação consigo; certamente não é a mesma coisa quando a regra eficiente é natural, ou divina, ou racional, ou estética... A

terceira dobra é a do saber, ou a dobra da verdade, por constituir uma ligação do que é verdadeiro com o nosso ser, e de nosso ser com a verdade, que servirá de condição formal para todo saber, para todo conhecimento: subjetivação do saber que não se faz da mesma maneira entre os gregos e os cristãos, em Platão, Descartes, ou Kant. A quarta dobra é a do próprio lado de fora, a última: é ela que constitui o que Blanchot chamava uma 'interioridade de espera', é dela que o sujeito espera, de diversos modos, a imortalidade, ou a eternidade, a salvação, a liberdade, a morte, o desprendimento... As quatro dobras são como a causa final, a causa formal, a causa eficiente, a causa material da subjetividade ou da interioridade como relação consigo. Essas dobras são eminentemente variáveis, aliás em ritmos diferentes, e suas variações constituem modos irreduzíveis de subjetivação. Elas operam 'por sob os códigos e regras' do saber e do poder, arriscando-se a juntar-se a eles se desdobrando, mas não sem que outras dobraduras se façam. (Deleuze, 1988, p.111/2)

Exatamente por tratar-se de uma história dos modos de relação consigo mesmo, a genealogia da ética remete imediatamente a uma ontologia dos sujeitos morais. No entanto, como já colocado anteriormente, esta ontologia histórica não se refere à autonomia ou à reflexão, nem analisa as escolhas éticas dos sujeitos, mas trata da sua constituição em jogos de verdade consigo mesmos, nos quais eles se reconhecem e se identificam como sujeitos morais. É uma ontologia crítica da autonomia do ser, que trata de formas de assujeitamento. As práticas de subjetivação por ela descritas implicam relações com a verdade ao nível da cultura - daquilo que é socialmente reconhecido como válido, como valor e também como norma - e consigo mesmo: dos jogos de verdade nos quais o indivíduo se reconhece como sujeito moral. Os modos de sujeição são da ordem do reconhecimento, da autenticação de si por si mesmo.

Na modernidade, o Estado virá recobrir estes modos de subjetivação moral por formas de identidade, e um elenco de ciências de radical "psi" vem estudar os processos de formação da identidade⁵. Este é o grande jogo político por ele

⁵ Não é ocasional que o termo "identificação" seja utilizado tanto no discurso policial quanto nos discursos "psi". Esta questão é tratada em um debate com Guattari ocorrido em 14 de setembro de 1982, em Olinda, publicado no livro escrito em parceria com Suely Rolnik, intitulado: "Micropoítica: Cartografias do desejo" (op.cit.). Para Foucault, no entanto, trata-se de mais uma

introduzido: práticas capturadas do poder pastoral + normatividade fundada em um conhecimento científico + formas de identidade = sujeição individualizada que se estende ao domínio das populações. Portanto, o Estado não deve ser tomado meramente por sua armadura burocrática, como também não se trata de denunciar a repressão por ele orquestrada, mas deve-se estar atento aos seus procedimentos de gestão da vida dos indivíduos e das populações - suas biopolíticas - bem como às formas de subjetivação que ele coloca em circulação e agencia. Por isso é fundamental resistir aos modos de subjetivação colocados pelo Estado.

Práticas de governo apoiadas em normatividade científica e formas de identidade coladas a formas de sexualidade são uma mostra das complexas articulações saber x poder em nosso mundo contemporâneo - uma questão política em aberto, posta como problema a ser solucionado, que implica uma postura e um "ethos". Esta é a perspectiva de uma ontologia histórica crítica de nós mesmos, tomada como história do presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DELEUZE, G. As dobras do lado de dentro do pensamento. In: _____
Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1988. p.101-130.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. 7ed.
 Rio de Janeiro: Graal, 1988. 152p.

_____. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres**. 6ed.
 Rio de Janeiro: Graal, 1990. 232p.

_____. **História da Sexualidade III: O cuidado de si**. 3 ed.
 Rio de Janeiro: Graal, 1989(2), Conclusão: p. 229 - 235.

confirmação de que o discurso humanista mostra - quando analisado de uma perspectiva genealógica - suas ligações a práticas de sujeição.

CONCLUSÃO: Por uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de M. Foucault

São essas, portanto, as trajetórias da história crítica das subjetividades, segundo temas que se pode recolher entre os trabalhos de M. Foucault. A montagem desta história faz-se a partir desta multiplicidade de análises aqui apresentadas, considerados seu caráter assistemático, a diversidade de perspectivas e abordagens exploradas e, ainda, os deslocamentos verificáveis ao longo dos percursos.

Concordamos com Judith Revel, quando ela afirma existir nas reflexões de Foucault - "no centro e desde o início" - uma persistente interrogação relativa à problemática do sujeito, que não passa simplesmente por um tratamento "negativo" da questão, mas é crítica, á medida que recusa a universalidade do sujeito, tão habitual ao pensamento moderno, voltando-se para a análise das práticas sociais - incluídas aí as práticas discursivas - nas quais os indivíduos são constituídos como sujeitos, no pleno sentido do termo. Triplo deslocamento, portanto, em suas análises, relativamente á tradição do pensamento moderno: de uma universalidade abstrata, de princípio, para uma diversidade de práticas concretas; da problematização habitual da questão do sujeito, para a problematização dos modos de produção das subjetividades, em suas múltiplas formas; da perspectiva abstrata de uma autonomia de consciência e liberdade de ação dos sujeitos, para uma análise das formas concretas envolvidas em sua sujeição. Trata-se, então, não apenas de recusar a universalidade e o império do sujeito no pensamento moderno, como também de traçar histórias descontínuas, assistemáticas e localizadas, relativas a práticas concretas de sujeição e constituição dos sujeitos.

É, portanto, um equívoco afirmar que o pensamento de Foucault trata de uma reflexão "negativa" relativa á questão do sujeito, que nega a existência de

toda e qualquer figura de subjetividade - ao contrário - trata-se de colocar em evidência toda uma multiplicidade de formas assujeitadas de subjetividade concretamente produzidas sob condições modernas, contra a abstração da fórmula universalidade x autonomia x consciência. Trata-se de colocar em questão estes princípios abstratos tão fundamentais ao pensamento moderno, de autonomia e de consciência, ligados um ao outro nos jogos dos discursos, e também a noção de "verdade", correlativa deste modo de produção de conhecimento fundado numa autonomia de consciência, que nada mais são que artifícios do pensamento. Mais que isto - a nível prático - trata-se de colocar em questão a ética moderna, centrada em uma universalidade abstrata de liberdade, de igualdade e de direitos, o que implica um problema político a ser equacionado. Por estes e outros tantos motivos, refere-se centralmente a uma história crítica: dos universais modernos, da figura do sujeito cognoscente, da noção de verdade, de todos os suportes transcendentes, as formas de imanência, de essência, de permanência, de continuidade, enfim, todos estes instrumentos utilizados pelo pensamento moderno.

Num rápido mapeamento desta desconstrução da figura universal de subjetividade, nota-se que existe nas análises referentes às relações subjetividade x discurso toda uma crítica à autonomia de consciência dos sujeitos em nomear as coisas, atribuir-lhes significado, em enunciar e falar através do discurso. Nas análises que tomam por objeto as relações corpo x poder existe toda uma crítica à autonomia de ação dos sujeitos: sujeição produtiva dos corpos denunciada nas pesquisas genealógicas é mostra concreta do limite colocado à liberdade política dos sujeitos. Nos estudos voltados à formação de relações consigo mesmo predomina uma crítica à autonomia de reflexão, escolha e decisão, habitualmente atribuída aos sujeitos morais, e a hermenêutica do desejo é uma forma de pensamento subjetivante que materializa o governo de si mesmo pela verdade que não implica autonomia nem reflexão. Parece-nos, então, que aquilo que a história crítica da subjetividade levanta centralmente são os problemas relativos à autonomia de consciência, de ação e de reflexão dos sujeitos.

É quase desnecessário reafirmar, a esta altura, que não se trata de uma teoria do sujeito: pelo modo de sua construção que é assistemático, fragmentado e descontínuo, pela forma que apresenta, pelo seu próprio conteúdo, múltiplo e diverso. Não constitui corpo teórico sistemático, não apresenta um desenvolvimento linear, não trata de uma concepção compacta, definida e unitária de sujeito, não se funda em princípios abstratos, como também não levanta preocupações quanto a critérios de validação, verdade e cientificidade. Ao contrário, inscreve-se no registro da diversidade, envolve uma multiplicidade de olhares entrecruzados, e centra-se na análise de práticas concretas e múltiplas, desenhando uma paisagem irregular de sujeição e dominação. Mais que simples descrição dos modos de objetivação ou de subjetivação dos sujeitos, requer atenção aos efeitos obtidos do cruzamento entre estes dois grandes tipos de tecnologias de produção dos indivíduos.

Em seus relevos, esta história crítica das subjetividades não apenas explora a problemática de perspectivas diversas, como mostra ainda múltiplas figuras de subjetividade, localizadas, marginais, anônimas e assujeitadas, produzidas nos limites da convivência social. Pode-se distinguir nestas análises o sujeito de conhecimento; o sujeito do enunciado; o sujeito de direito; o sujeito da sexualidade; o sujeito moral; o indivíduo e suas classificações: normal, anormal, infrator, delinqüente, a figura do "outro"; o corpo dócil, ao mesmo tempo que útil, e a "alma": "realidade permanentemente produzida em torno dele. São sempre figuras parciais, regionais, ligadas a práticas específicas, a saberes específicos, a períodos e contextos determinados - nada que reproduza formas universalizantes de identidade, mas, ao contrário, trata-se de marcar as diferenças. Os estudos foucauldianos voltam-se aos fluxos minoritários, a maior parte das vezes, às experiências-limite, colocando em questão aquelas subjetividades sem nome e sem história, ali onde elas habitam e são produzidas: nas franjas, nas margens, dos saberes e da sociedade.

Quanto à questão mais específica, relativa à ética implicar ou não um retorno ao sujeito enunciado pela tradição pós-kantiana, uma retomada do tema da reflexão e autonomia do sujeito, consideramos inequívoca a posição de

Foucault: ele não reproduz - na ética ou em qualquer outro momento de seus trabalhos - nenhuma forma de universalidade, nem apoia seu pensamento em transcendentais de qualquer espécie. Predominam também em seus trabalhos finais, como no restante de seus estudos, figuras de subjetividade localizadas, periféricas, concretamente produzidas em práticas de assujeitamento. A reflexão de que trata a ética - a hermenêutica do sujeito - diz respeito a um pensamento guiado pelo poder, um conhecimento de si que se exerce contra si mesmo, no sentido da negação e renúncia ao próprio desejo. É uma forma subjetivante de exercício de poder que conta com os indivíduos, que eles mesmos colocam em movimento, passando a funcionar neles como sua própria verdade. Trata-se do governo de si mesmo pela verdade, que não constitui propriamente uma figura de autonomia e liberdade.

A genealogia da ética não implica autonomia de reflexão e ação - não implica agentes morais - por que os modos de subjetivação colocados em questão nessas pesquisas tratam de formas de reconhecimento de si mesmo enquanto sujeito moral, e da formação de uma identidade sexual submetida a critérios científicos de normatividade. As hermenêuticas de si mesmo e do desejo, não traduzem pensamentos de liberdade - não tratam da libertação dos indivíduos, mas da sua sujeição em jogos de verdade de si para consigo, que são da ordem do reconhecimento e da autenticação de si por si mesmo. O indivíduo ao qual se refere a ética não é ator, é sujeito moral, submetido às formas de identidade.

Também, contextualizado e posto ao lado das outras tantas figuras de subjetividade evidenciadas em suas pesquisas, o sempre evocado episódio da "morte do sujeito" não passa de um elemento desta história crítica, que não expressa uma posição definitiva relativamente à problemática da subjetividade nos trabalhos de Foucault. Este não diz respeito aos indivíduos concretos e igualmente não deve ser tomado como "supressão" literal da categoria filosófica do sujeito. Trata de uma crítica aplicada ao campo da reflexão filosófica, que denuncia a construção de um modo de pensar predominante na paisagem da cultura e do conhecimento moderno, centrado na primazia do sujeito

cognoscente. Forma de pensar que se inicia com Kant, mas que se desvia ao longo do percurso, de uma preocupação relativa aos limites impostos ao pensamento pela subjetividade, para a total contaminação dos modos de pensar, por uma noção de subjetividade que se auto-denomina universal, autônoma e consciente de si mesma, que serve de fundamento para todo o conhecimento possível a respeito das coisas.

Também não se trata de negar a existência dos sujeitos concretos: "o indivíduo, em suas várias formas e problematizações, é este personagem que não apenas "vive, fala e trabalha", que é normal, anormal, incluído ou excluído, mas é, ainda, aquele que transgride os discursos, as regras, as normas, que resiste aos poderes, que estabelece relações éticas consigo mesmo. Em nenhuma destas formas, no entanto, o indivíduo apresenta qualquer substância ou permanência, ao contrário, é figura definida em relações de pura exterioridade, recoberta por formas de identidade, ligadas ao reconhecimento e autenticação de si por si mesmo. É a este sujeito concretamente constituído que se volta o olhar de Foucault, e é exatamente dele que tratam as ontologias históricas de nós mesmos - suas histórias do presente.

Deve-se ter em conta, ainda, quando se observa que Foucault nega os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade; a noção de verdade, de consciência; a figura do sujeito; a figura do Estado; o direito, o consenso, a política, a repressão ao nível do poder e do sexo, e a própria sexualidade, que esta negação não se refere à existência concreta destas formas que dominam a paisagem moderna, diz respeito, sim, a não tomá-las como princípio e "realidade" - ponto de partida e chegada - para as análises sociais. Trata-se de um exercício que é um esforço de pensamento: o exercício de um pensamento crítico. Logo, não se trata de negar a existência concreta destas figuras tão habituais em nossa convivência social, mas de contorná-las, evitá-las e recusar-se a reproduzi-las nas práticas de produção de saber, lembrando que são todas elas, da ordem dos efeitos: sua suposta "realidade" é totalmente produzida, não é mais que "efeito de conjunto" estrategicamente obtido do cruzamento de minúsculas práticas cotidianas de saber e poder.

Isto implica colocar sob suspeita nossas “bases de realidade” e nossas formas de acesso a essas “verdades” que circulam entre nós, aquilo que é naturalmente aceito ou reconhecido como habitual: nossos modos de pensar, de relação com a verdade - e não desvinculados deles - também nossos modos cotidianos de vida: nossos “hábitos”, propriamente ditos, costumes, valores, instituições, regras, normas, modos de relação com os outros e com nós mesmos, enfim, todos esses agenciamentos cotidianos de poder que se colocam ao nosso “reconhecimento”. Este é o discurso-movimento, ou discurso em movimento, em circulação, em luta - discurso-ferramenta, discurso na prática, prática do discurso: aquilo que é genericamente referido em seus textos como “práticas discursivas”.

Esta “regra de prudência” - que não se constitui como “princípio” - é exatamente o ponto de partida para o exercício de um “penser autrement” praticado por Foucault em seus trabalhos. É curioso notar como a crítica foucauldiana ao nível da reflexão filosófica volta-se contra todas as formas modernas de pensar, recusando todos esses recursos ligados a totalizações e polarizações: continuidades, progressões, racionalizações, as dialéticas, as relações micro x macro, instituído x espontâneo, repressão x libertação, individual x coletivo, objetivação x subjetivação, enfim, todas essas formas modernas de continuidade e ruptura, habitualmente admitidas e postas em jogo de complementação ou oposição entre si. Esta recusa aos apoios habituais do pensamento - esta crítica desconcertante “a tudo e todos” - trata, em verdade, de um esforço calculado no sentido de “transgredir”, de escapar aos jogos de todos os discursos, colocando assim em questão, não apenas os modos estabelecidos de pensar, mas também de conviência social. É justamente esta “novidade” por ele introduzida em termos de uma compreensão de nossas condições atuais de vida - em nossa opinião - que caracteriza o “acontecimento” Foucault ao nível do pensamento contemporâneo.

Diante de todas as dificuldades em localizá-lo em relação aos domínios de saber reconhecidos - na filosofia? na história? nas ciências políticas? na sociologia? na psicologia? entre as ciências da linguagem? entre os saberes jurídicos? - existe uma denominação que ele mesmo cria e adota: a de

“historiador do pensamento”, um espaço de crítica aberto e por ele ocupado, nas fronteiras entre a história e a filosofia. Não se deve esquecer, ainda, que sua cadeira no Collège de France intitulava-se: “Histoire des systèmes de pensée”. É da perspectiva de um “penser autrement”, deste esforço no sentido da busca de outros modos de pensar e, por extensão, de (con)viver, que ele irá escrever, da mesma forma e em estreita correlação com sua história das subjetividades, a sua história crítica do pensamento.

No verbete dedicado a Foucault em “Le Dictionnaire des philosophes”, assinado pelo desconhecido Maurice Florence, existem algumas indicações desta história e do lugar ocupado por ela em suas análises.

Se é adequado inscrever Foucault na tradição filosófica, é na tradição crítica que é a de Kant e poder-se-ia nomear sua empreitada uma História crítica do pensamento. Não se deve entender por isto uma história das idéias que seria ao mesmo tempo uma análise dos erros que poder-se-ia em última instância mensurar; ou uma decifração dos desconhecimentos aos quais estão ligados e dos quais poderia depender isso que pensamos hoje. Se por pensamento entende-se o ato que coloca, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições nas quais se formam ou se modificam certas relações de sujeito a objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível. Não se trata de definir as condições formais de uma relação ao objeto: não se trata também de liberar as condições empíricas que puderam num dado momento permitir ao sujeito em geral tomar conhecimento de um objeto já dado no real. A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condições ele está submetido, que estatuto deve ter ele, que posições deve ele ocupar no real ou no imaginário, para vir a ser sujeito legítimo de tal ou tal tipo de conhecimento; numa palavra, trata-se de determinar seu modo de ‘subjetivação’; porque este não é evidentemente o mesmo se o conhecimento de que se trata tem a forma da exegese de um texto sagrado, de uma observação da história natural ou de uma análise do comportamento de um doente mental. Mas a questão é também e ao mesmo tempo de determinar em que condições alguma coisa pode tornar-se um objeto para um conhecimento possível, como ela pode ser problematizada como

objeto a conhecer, a que procedimentos de recorte foi submetida, a parte dela mesma que é considerada como pertinente. Trata-se então de determinar seu modo de objetivação, que também não é o mesmo segundo o tipo de saber do qual se trata.¹

Na sequência do texto, tal história crítica do pensamento será caracterizada não como história das aquisições ou das ocultações da verdade, mas como história da emergência dos jogos de verdade, como história das veridicções, entendidas como formas segundo as quais articulam-se sobre um domínio, coisas e discursos passíveis de serem ditos verdadeiros ou falsos. Numa entrevista concedida a Fernet-Betancourt, Becker & Gomez-Müller, pouco antes de sua morte - em 20/01/1984 - Foucault fornece uma clara indicação relativa àquilo que ele denomina "jogos de verdade" - "A palavra 'jogo' pode induzir a erro: quando digo 'jogo' quero dizer um conjunto de regras para a produção da verdade. Não é um jogo no sentido de imitação ou entretenimento... é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que podem ser considerados em função de seus princípios e regras de procedimento, como

¹ Curiosamente, Maurice Florence não é uma pessoa real, mas um pseudônimo utilizado ao mesmo tempo por Michel Foucault e Gilles Deleuze. O texto original é o seguinte:

"Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition critique qui est celle de Kant et l'on pourrait nommer son entreprise Histoire critique de la pensée. Par là il ne faudrait pas entendre une histoire des idées qui serait en même temps une analyse des erreurs qu'on pourrait après coup mesurer; ou un déchiffrement des méconnaissances auxquelles elles sont liées et dont pourrait dépendre ce que nous pensons aujourd'hui. Si par pensée on entend l'acte qui pose, dans leurs diverses relations possibles, un sujet et un objet, une histoire critique de la pensée serait une analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations de sujet à objet, dans la mesure où celles-ci sont constitutives d'un savoir possible. Il ne s'agit pas de définir les conditions formelles d'un rapport à l'objet: il ne s'agit pas non plus de dégager les conditions empiriques qui ont pu à un moment donné permettre au sujet en général de prendre connaissance d'un objet déjà donné dans le réel. La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance; bref, il s'agit de déterminer son mode de 'subjectivation'; car celui-ci n'est évidemment pas le même selon que la connaissance dont il s'agit a la forme de l'exégèse d'un texte sacré, d'une observation d'histoire naturelle ou de l'analyse du comportement d'un malade mental, Mais la question est aussi et en même temps de déterminer à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématisée comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle-même qui est considérée comme pertinente. Il s'agit donc de déterminer son mode d'objectivation, qui lui non plus n'est pas le même selon le type de savoir dont il s'agit. (Florence, 1984: 942).

válidos ou não, vitoriosos ou perdedores.”² Deve-se ter em conta, também, que assim como esta história política das verdades, a história crítica das subjetividades não se escreve apenas a partir de olhares centrados nos modos de objetivação, nem, tampouco, somente a partir de olhares voltados à descrição dos modos de subjetivação dos sujeitos, mas do entrecruzamento destes olhares - ali, justamente onde formam-se os jogos de verdade.

Retornando ao texto de Florence, encontram-se pouco depois as regras do método recomendado para a montagem desta história, que retoma pontualmente suas preocupações relativamente ao exercício de um “*penser autrement*”. O ponto de partida: um ceticismo sistemático e persistente em relação a todos os universais antropológicos, que se desdobra em três regras gerais. A primeira adverte para não apenas evitar, mas também interrogar a respeito da constituição histórica os universais antropológicos e dos conhecimentos por eles sustentados. A segunda recomenda inverter o movimento filosófico de ascensão para um sujeito constituinte, procedendo um movimento em sentido contrário, de “descida” ao estudo de práticas concretas nas quais o sujeito é produzido em correlação com um domínio de conhecimento. A terceira regra sugere voltar o olhar para um domínio de práticas, tomadas como modos de atuar, de fazer e de pensar, que são a chave para um entendimento da constituição correlativa de sujeito e objeto.

Na terceira da série de seis conferências ministradas em Berkeley University, em 7/11/1983³, Foucault trata das diferenças desta modalidade de história em relação às histórias tradicionais das idéias:

² Esta entrevista foi originalmente publicada em francês, na revista *Concordia* n 6, Jui/Déc 1984, sob o título: “*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”. Está sendo aqui utilizada a tradução para o inglês, realizada por J. D. Gauthier, s.j. e publicada por Bernauer & Rasmussen no livro: “*The final Foucault*” (op.cit.). O texto original é o seguinte: “The word ‘game’ can lead you into error: when I say ‘game’ I mean an ensemble of rules for the production of the truth. It is not a game in the sense of imitating or entertaining... it is an ensemble of procedures which lead to a certain result, which can be considered in function of its principles and its rules of procedures, as valid or not, as winner or loser.” (Bernauer; Rasmussen, 1991, p.16)

³ Está sendo aqui utilizada a versão em língua espanhola da síntese e tradução elaborada por Tomás Abraham, publicada no livro por ele organizado: “*Foucault y la ética*” (op.cit.). O original, publicado em 1985 pelo Departamento de filosofia da North Western University, é resultado da

Quisiera distinguir entre historia de las ideas e historia del pensamiento. En la mayoría de los casos un historiador de las ideas trata de determinar cuando un concepto específico aparece, y este momento se identifica a menudo con la aparición de una nueva palabra. Por mi lado trato de analizar el modo en que instituciones prácticas, hábitos y la conducta se convierten en un problema para la gente que se comporta de un determinado modo, que tiene cierto tipo de hábitos, que se compromete a determinado tipo de prácticas, y que hace funcionar clases específicas de instituciones. La historia de las ideas concierne al análisis de una noción desde su nacimiento, a través de su desarrollo y en su ubicación frente a las otras ideas que constituyen su contexto. La historia del pensamiento es el análisis del modo en que un campo no problemático de experiencias o un conjunto de prácticas que eran aceptadas sin discusión, familiares y silenciosas, fuera de discusión, se convierten en problema, provocan discusión e debate, incitan nuevas reacciones e inducen a una crisis en el comportamiento silencioso de antes, en los hábitos, prácticas e instituciones. La historia del pensamiento entendiéndola de este modo es la historia del modo en que la gente comienza a prestar atención a algo, el modo en que comienzan a tener una cierta ansiedad sobre esto y lo otro, por ejemplo acerca de la locura, el crimen, el sexo, acerca de ellos mismos, o acerca de la verdad. (Abraham, 1992, p.49/0).

Aqui ele nos mostra que se abre, esta história crítica do pensamento, para uma história das problematizações, ou para a pesquisa histórica relativa aos modos segundo os quais as coisas surgem e são colocadas como problemas para o saber em uma sociedade determinada, o que faz dela uma peça para suas ontologias históricas de nós mesmos.

Em vários momentos, em vários textos, esta história crítica do pensamento será por ele mesmo colocada em correlação com sua história crítica das subjetividades. Na primeira das conferências ministradas na Universidade Católica de Louvain - Bélgica - em 1981, sob título: "Mal faire, dire vrai", Foucault oferece-nos outras indicações desta proximidade, quando aponta as diferenças

observáveis entre as duas tradições críticas que se formam no pensamento moderno.

Existe aquella que se pregunta bajo qué condiciones puede haver enunciados verdaderos, condições formales o condições transcendentales para los enunciados verdaderos. Y hay otro modo de encararlo que es aquel que se interroga sobre las formas de veridicción, o sea sobre las diferentes formas de decir la verdad. En el caso de una filosofía crítica sobre la veridicción, el problema no es saber bajo qué condiciones un enunciado será verdadero, sino cuáles son los diferentes juegos de verdad y de falsedad que se instauran y sobre qué formas, en este caso hay una crítica de las veridicciones. El problema no es saber cómo un sujeto em general puede conocer un objeto em general, el problema es saber cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se comprometen. En este caso el problema no es el de determinar los accidentes históricos, las circunstancias extremas, los mecanismos de ilusiones o las ideologías, o aún más, la economía interna de errores o de fallas lógicas que han podido producir la falsedad, lo falso. El problema es el de determinar cómo un modo de veridicción, una Wahrasagen, pudo aparecer en la historia, y bajo qué condiciones. Si desde el punto de vista de la verdad, la historia no puede dar cuenta sino de la existencia o de la desaparición de lo falso, desde el punto de vista de la veridicción, la historia puede dar cuenta de la formación del decir verdades. Para decirlo en una palabra, no se trata em este caso de una filosofía crítica, de una economía general de la verdad, sino más bien de una política histórica o de un historia política de las veridicciones. (Abraham, 1992, p.74)⁴.

⁴ Pode parecer que há uma contradição entre o que é afirmado nesta passagem, em relação ao que é afirmado por Florence - que não é ninguém mais senão Deleuze ou o próprio Foucault - quanto à inserção de Kant e Foucault numa mesma tradição crítica do pensamento. Porém esta questão é complexa e exige um exame mais detalhado. Quando Foucault se refere às duas tradições críticas sob a modernidade, pode-se pensar que Kant estaria inscrito naquela tradição que se pergunta sobre as condições formais e transcendentais para a validação do conhecimento. Isto não é correto, no entanto, tendo em conta um grande deslocamento verificável, segundo ele, da crítica pós-kantiana em relação ao próprio Kant, que transforma a reflexão filosófica moderna numa metafísica da subjetividade - esta questão é levantada em "Les mots et les choses", tratada no capítulo "O homem e seus duplos" p.339/0. Porém, a chave para o entendimento da afirmativa encontra-se no texto "What is Enlightenment?" - ali Foucault argumenta que a grande novidade de Kant para o pensamento moderno não diz respeito ao cogito, mas ao fato deste colocar o pensamento em bases históricas, como instrumento para a solução de problemas da atualidade, implicando uma atitude por parte dos indivíduos concretos. É também ali que Foucault se

Longe de constituir uma história relativa aos modos de construção de uma verdade universalmente válida, trata-se de traçar histórias políticas de verdades regionais, de investigar os regimes de produção das verdades, o que remete à análise de seus jogos.

Convém notar, então, que a crítica à universalidade da verdade é ao mesmo tempo crítica à universalidade do sujeito. Assim, entendemos que se as análises foucauldianas relativas à problemática da subjetividade não são passíveis de serem validadas conforme critérios de cientificidade: se não valem como teoria; se elas apresentam contradições e incoerências entre elas mesmas - nada disso é problema para M. Foucault - elas valem como exercício de um "penser autrement" que apresenta imediatas implicações em termos políticos e ontológicos, à medida que possibilita escapar aos jogos de enunciação dos discursos científicos e resistir às formas de identidade colocadas pelo Estado.

Logo, se o pensamento de Foucault não é um pensamento de liberdade - porque trabalha geneologicamente ao nível das práticas de produção dos discursos, dos corpos políticos e da subjetividade, evidenciando o assujeitamento dos indivíduos - também não refere-se a uma filosofia do desespero. Ou seja - assim como ele não se ocupa de formas abstratas de autonomia, também não trata das totalizações de um poder repressivo, onipotente e onipresente. Equivale a dizer que, ao nível concreto das práticas discursivas, das práticas sociais e políticas: das ramificações capilares do poder, também, ao nível das relações consigo mesmo - das práticas de si, restam linhas de fuga ao indivíduo.

Tais linhas de fuga - como o próprio nome indica - dizem respeito a práticas concretas, regionalizadas, localizadas; não implicam vias de libertação a serem descobertas, conquistadas, apropriadas e utilizadas pelos sujeitos; não remetem a "movimentos" organizados de libertação de qualquer espécie, também não referem-se a condições ou estados abstratos de liberdade, direito e ação política dos sujeitos. As linhas de fuga não implicam propriamente "ação política",

inscreve nesta tradição crítica inaugurada por Kant, das ontologias do presente, preocupada em traçar uma história crítica do pensamento.

e sim formas de enfrentamento aos agenciamentos dos dispositivos de saber-poder.

A figura da "transgressão", presente em seus estudos arqueológicos, é uma destas linhas de fuga possíveis. Encontra-se ligada às práticas de produção dos discursos à medida que envolve formas de escapar às suas regras e seus efeitos de enunciação. Diz respeito a uma transgressão da ordem discursiva - não trata de uma "libertação da palavra", nem de uma apropriação do discurso por um sujeito que passa a falar nele e através dele, mas de possibilidades localizadas de escape para a subjetividade em relação aos jogos dos discursos. A transgressão concerne aos limites, à tênue e imprecisa linha que separa o normal do anormal, que marca a distância entre a identidade e o Outro; diz respeito a uma atitude-limite, ao gesto de transpor a linha. Este gesto tem um sentido político de transpor os limites do discurso - de escapar-lhes e transgredí-los, de suspender por um instante a ordem discursiva - como tem implicações ontológicas, em termos dos limites que se coloca a si mesmo nos jogos de reconhecimento da verdade dos discursos. Esta questão da transgressão encontra-se especificamente trabalhada no texto escrito em homenagem a Bataille, intitulado: "Préface à la transgression". O próprio pensamento de Foucault é transgressivo, uma vez que busca escapar à ordem dos discursos quando coloca em movimento um "penser autrement".

Outra destas linhas de fuga para os indivíduos diz respeito à prática da resistência, tratada em seus estudos genealógicos relativos à problemática do poder. Na parte IV de "La volonté de savoir", Foucault irá, em rápidas e preciosas palavras, traçar aquilo que poderíamos nomear: uma anatomia da resistência. Considerando que não há exterioridade em relação ao poder, que estamos necessariamente no elemento do poder, que a ele não podemos escapar, restamos, então, resistir. A resistência diz respeito também a uma atitude-limite, colocada nas variáveis fronteiras entre aquilo que é suportável ou insuportável nas relações de poder. Ela existe no poder e com ele - "onde há poder há resistência" - afirma Foucault. Deve-se ter em conta, no entanto, que nada escapa ao poder, não porque este seja onipresente e onipotente, mas por que ele

circula nos múltiplos pontos que formam a rede social. Então, o poder que habita os pontos da rede, apoia-se na resistência que se forma e se localiza nestes pontos - ela, como o poder, encontra-se presente em todos os pontos da rede de relações que cobre todo o corpo social. Melhor dizer "resistências", no plural, uma vez que referen-se a incidências num campo estratégico de relações de poder que implica uma multiplicidade de correlações de força. Encontram-se irregularmente distribuídas pela rede, formando focos móveis e transitórios, conforme questões cruciais que se colocam a um equacionamento político. Não se trata, portanto, de ação ou de organização política, mas exatamente da dispersão e da regionalidade de lutas que não têm "direção" ou "sentido" outro que não resistir aos poderes, torná-los mais suportáveis ao corpo.

Existe ainda um outro tipo de linha de fuga apontado por Foucault em seus trabalhos finais, que diz respeito às práticas de liberdade, questão surgida no contexto da genealogia da ética, particularmente tratada na entrevista anteriormente citada: "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté". Ali, afirma ele que a liberdade é condição ontológica para a ética - mas não se deve tirar conclusões precipitadas a partir daí, porque a frase imediatamente seguinte é breve, no entanto muito precisa, e levanta uma questão fundamental: "Mas a ética é a forma deliberada assumida pela liberdade"⁵. Quer dizer que não se trata de um princípio abstrato, nem de um estado pleno de liberdade, mas de uma "forma deliberada", portanto, concreta. Implica não referir o domínio da ética a uma liberdade abstrata de reflexão e escolha, e sim a práticas concretas delimitadas de liberdade. Também não se trata, segundo ele, de um movimento de libertação - melhor afirmar que as relações éticas implicam necessariamente exercício de liberdade. Antes de sugerir autonomia de ação, este exercício de liberdade diz respeito a práticas concretas de resistência aos modos de subjetivação e reconhecimento a que estamos sujeitos. Por isso é tão fundamental na modernidade resistir aos modos de subjetivação impostos pelo Estado, este magnífico dispositivo de poder que agencia e articula modos de

⁵ A passagem toda, que encerra a resposta de Foucault à pergunta realizada, é: "A liberdade é condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma deliberada assumida pela liberdade." No original: "Liberty is the ontological condition of ethics. But ethics is the deliberate form assumed by liberty." (Bernauer; Rasmussen, 1991, p.04).

enunciação discursiva, uma tecnologia política de produção dos corpos, e procedimentos científicos de normalização, individualização e identificação dos indivíduos.

Por tudo que está aqui colocado pode-se concluir, ainda, que, se os trabalhos de Michel Foucault resistem às formas modernas habituais de continuidade e linearidade, se seu modo de constituição é fragmentário e assistemático, isso não implica, no entanto, que seus estudos prescindam de rigor. Ao contrário, as preocupações de ordem metodológica encontram-se no centro de suas reflexões, evidenciando seus esforços no sentido desta busca de outros modos de constituição do pensamento, e sua história crítica das subjetividades é uma mostra significativa deste exercício. Se ela se lança contra todas as teorias do sujeito, se não constitui um corpo unitário de análises sistemáticas, também não deve ser tomada como agrupamento desconexo de reflexões meramente especulativas, como perseveração de uma idéia sem sentido ou direção.

Assim como não se trata de uma teoria do sujeito, deve-se ter o cuidado também em não inferir a partir destas análises relativas à problemática da subjetividade uma intenção foucauldiana em montar algo assim como um "arremedo" de teoria, um esboço inacabado, um ensaio imperfeito de teorização. Existe, na verdade, uma dispersão de reflexões relativamente à problemática moderna da subjetividade em seus estudos, que podem ser recolhidas, revelando um pensamento persistente e consistente a respeito do tema. E o que apresentamos aqui é exatamente isto: o resultado de uma pesquisa realizada entre os textos de M. Foucault, buscando emparelhar suas análises relativas à questão da subjetividade conforme as metodologias por ele aplicadas, descrevendo suas trajetórias, seus desvios, deslocamentos e desníveis, recortando os temas que aí se formam, para traçar esta história assistemática por ele mesmo autorizada naquela afirmativa segundo a qual seus trabalhos podem ser tomados, na sua totalidade, como conjunto de reflexões relativas a esta problemática tão concreta e central à nossa modernidade. Mais que buscar uma

validação referente à afirmativa ou negativa de veracidade dos discursos de Foucault - ocupar-se da legitimidade de seus conteúdos - trata-se aqui, de afirmar a possibilidade da leitura de uma história crítica das subjetividades em seus trabalhos, fiel ao modo de produção de seus textos, distante, portanto, de toda e qualquer teoria do sujeito.

Gostaríamos de enfatizar, finalmente, o quanto consideramos fundamental que suas análises sejam lidas no registro no qual foram produzidas: da descontinuidade, da assistemática e da fragmentação. É inadequado ler seus trabalhos com o olhar vicioso das totalizações da obra, autoria ou de uma teoria, o que não quer dizer que não se possa recolher entre seus escritos, elementos e temas para a leitura das suas problematizações relativas à questão da subjetividade, por ele mesmo apontada como central em suas reflexões. Entendemos que, desde que respeitados os modos de produção destes discursos, portanto, desde que resguardada a pluralidade de perspectivas exploradas em seus estudos, e sem buscar compor um corpo teórico homogêneo e linear, é possível proceder à leitura de uma história crítica das subjetividades ocidentais na produção intelectual de Michel Foucault. Tal cuidado resgata suas reflexões exatamente naquilo que apresentam de mais incisivo em termos de um potencial de desconstrução: em seu esforço transgressivo de busca de outros modos de pensar e conviver - como ele mesmo propõe - como histórias críticas do presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FLORENCE, M. Foucault. In: **Le Dictionnaire des Philosophes**. Paris: PUF, 1984, p. 942-944

FOUCAULT, M. The ethic of care for the self as a practice of freedom: An interview conducted by Fernet-Betancourt; Helmut Becker & Gomez-Müller. In: BERNAUER, J. ; RASMUSSEN, D. (Ed.). **The final Foucault**. 2.ed. Cambridge: M.I.T. Press, 1991. 168p. p.1-20.

_____. Discurso y verdad: La problematización de la Parrehesía
In: ABRAHAM, T. (Ed.). **Foucault y la ética**. 3ed. Buenos Aires:
Letra Buena, 1992. p.39-66.

_____. Mal faire, dire vrai. In: ABRAHAM, T. (Ed.). **Foucault y la ética**. 3ed. Buenos Aires: Letra Buena, 1992. p.67-117.

BIBLIOGRAFIA:**BIBLIOGRAFIA BÁSICA:****(Livros de M. Foucault)**

FOUCAULT, M. **Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique.**
Paris: Plon, 1961.

_____. **História da loucura.** 2.ed. São Paulo: Perspectiva,
1989(1). 551p.

_____. **Naissance de la clinique: Une archéologie du regarde médical.**
Paris: P.U.F., 1963.

_____. **O nascimento da clínica: Uma arqueologia do olhar médico.**
3.ed. Rio de Janeiro:Forense-Universitária, 1987(1). 241p.

_____. **Les mots et les choses: Une archéologie des sciences
humaines.** Paris: Gallimard, 1966.

_____. **As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências
humanas.** 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987(2). 407p.

_____. **L'archéologie du savoir.** Paris: Gallimard, 1969.

_____. **A arqueologia do saber.** 3.ed. Rio de Janeiro: Forense-
Universitária, 1987(3). 239p.

_____. **L'ordre du discours.** Paris: Gallimard, 1971. 61p.

_____. **El orden del discurso.** 4.ed. Buenos Aires: Tusquets,
1992(1). 64p.

_____. **Surveiller et punir: Naissance de la prison.** Paris: Gallimard,
1975. 360p.

_____. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão.** 5.ed. Petrópolis: Vozes,
1987(4). 277p.

- _____. **Microfísica do poder**. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984(1).
295p.
- _____. **Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir**. Paris: Gallimard,
1976. 211p.
- _____. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. 7.ed.
Rio de Janeiro: Graal, 1988. 152p.
- _____. **Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs**. Paris: Gallimard,
1984(2). 285p.
- _____. **História da sexualidade II: O uso dos prazeres**. 6.ed.
Rio de Janeiro: Graal, 1990. 232p.
- _____. **Histoire de la sexualité III: Le souci de soi**. Paris: Gallimard,
1984(3). 284p.
- _____. **História da sexualidade III: O cuidado de si**. 4.ed.
Rio de Janeiro: Graal, 1989(2). 246p.
- _____. **Resumés des cours: 1970 -1982**. Paris: Julliard, 1989(3), 172p.
- _____. **O que é um autor?**. Lisboa: Vega, 1992(2). 160p.
- _____. **Dits et écrits: 1954 -1988**. Paris: Gallimard, 1994, 3422p. 4v.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA:
(Textos de M. Foucault)

FOUCAULT, M. Qu'est-ce q'un auteur?. **Bulletin de la Société Française de Philosophie**, Paris, v.63, n.3, p.73-104, Jui./Sep. ,1969.

_____. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: **Hommage à Jean Hyppolite**, Paris: P.U.F., 1971. p.145-172.

_____. La "gouvernementalité". **Aut-Aut**, Roma, n.167-168, p.12-29, Sep./Dec.,1978.

_____. Deux essais sur le sujet et le pouvoir. In: DREYFUS, H. ; RABINOW, P. **M. Foucault: un parcours philosophique**. Paris: Gallimard, 1984. 364p. p.297-321.

_____. What is Enlightenment? In: RABINOW, P. (Ed.). **The Foucault reader**. New York: Pantheon Books, 1984. 390p. p.32-50.

_____. Technologies of the self. In: MARTIN, L. H. ; GUTMAN, H. ; HUTTON, P. (Ed.). **Technologies of the self: A seminar with M. Foucault**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988. 166p. p.16-49.

_____. The political technology of individuals. In: MARTIN, L. H. ; GUTMAN, H. ; HUTTON, P. (Ed.). **Technologies of the self: A seminar with M. Foucault**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988. 166p. p.145-162.

_____. Tecnologías del yo. In: MOREY, M. (Org.). **Tecnologías del yo, y otros textos afines**. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1990. 150p. p.95-140.

_____. Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la "Razón Política". In: MOREY, M. (Org.). **Tecnologías del yo, y otros textos afines**. Barcelona: Paidós/I.C.E.-I.A.B., 1990. 150p. p.95-140.

_____. "Mal faire, dire vrai". In: ABRAHAM, T. (Ed.). **Foucault y la ética**. 3.ed. Buenos Aires: Letra Buena, 1992. 374p. p.67-117.

_____. The ethic of care for the self as a practice of freedom: An interview conducted by Raúl Fornet-Betancourt; Helmut Becker; Alfredo Gomez-Müller. In: BERNAUER, J. ; RASMUSSEN, D. (Ed.). **The final Foucault**. 2.ed. Cambridge: M.I.T. Press, 1991. 168p. p.1-20.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR:
(Textos de M. Foucault)

REFERENTE À TEMÁTICA SUBJETIVIDADE X DISCURSO:

- FOUCAULT, M. Entretien : Michel Foucault, "Les mots et les choses".
Les Lettres Françaises, Paris, n.1125, p.3-4, 31 Mars/6 Avril 1966.
- _____. Entretien sur Les mots et les choses avec Madeleine Chapsal.
La Quinzaine Littéraire, Paris, n.5, p.14-15, 16 Mai 1966.
- _____. L'homme, est-il mort: Entretien avec Claude Bonnefoy.
Arts et loisirs, Paris, n.38, p.8-9, 15-21 Juin 1966.
- _____. La pensée du dehors. **Critique**, Paris, n.229, p.523-546,
Juin 1966.
- _____. Michel Foucault explique son dernier livre: Entretien avec
J.-J. Brochier sur L'archéologie du savoir. **Magazine Littéraire**, Paris,
n.28, p.23-25, Avril/Mai 1969.
- _____. Entrevista com Michel Foucault. In: ROUANET, S. P. ;
MERQUIOR, J. G. ; _____ et al. **O homem e o discurso**.
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971, 139p. p.17-42.
- _____. What is an Author?. In: RABINOW, P. (Ed.). **The Foucault
reader**. New York: Pantheon Books, 1984. 390p. p.101-120.
- _____. Foucault responde a Sartre. In: _____. **Saber y verdad**.
Madrid: La Piqueta, 1991. 245p. p.39-46.

REFERENTE À TEMÁTICA CORPO X PODER

FOUCAULT, M. Par delà le bien et le mal. **Actuel**, Paris, n.14, p.42-47, Nov.1971.

_____. Mon corps, ce papier, ce feu. In:_____. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1972. p.583-603.

_____. Pouvoir et corps. **Quel corps?**, Paris, n.2, p.2-5, Sep/Oct 1975.

_____. Hospícios. Sexualidade. Prisões. **Versus**, São Paulo, n.1, p.30-33, out. 1975,.

_____. L'extension sociale de la norme. **Politique Hebdo**, Paris, n.212, p.14-16, Mars 1976.

_____. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps: Entretien avec Luccete Finas. **La Quinzaine Littéraire**, Paris, n.247, p.4-6, 1-15 Jan. 1977.

_____. Pouvoir et stratégies: Entretien avec J. Rancière. **Les révoltes logiques**, Paris, n.4, p.89-97, Hiver 1977.

_____. El poder, una bestia magnífica. **Quadernos para el dialogo**, Roma, n.238, 19-25 Nov. 1977.

_____. L'oeil du pouvoir. In: BENTHAM, J. **Le Panoptique**. Paris: Pierre Belfond, 1977. p.9-31.

_____. Precisazioni sul potere: Riposta ad alcuni critici. **Aut Aut**, Roma, n.167-168, p.3-11, Sep/Dec 1978.

_____. M. Foucault: conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le "strutture del potere". **Playmen**, Roma, v.12, n.10, p.21-30, Oct. 1978.

_____. Dialogue on power. In: WADE, S. (Ed.). **Chez Foucault**. Los Angeles: Circabook, 1978. p.4-22.

_____. As Malhas do poder. **Barbárie**, Salvador, n.4-5, 1981/1982.

_____. Poder-corpo. In:_____. **Microfísica do poder**. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. 295p. p.145-152.

- _____. O olho do poder. In: _____. **Microfísica do poder**. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984, 295p. p.209-228.
- _____. La société punitive. In: _____. **Résumé des cours: 1970 -1982**. Paris: Julliard, 1989. 172p. p.29-51.
- _____. Les anormaux. In: _____. **Résumé des cours: 1970 -1982**. Paris: Julliard, 1989. 172p. p.73-81.
- _____. Las redes dei poder. In: _____. **Las redes dei poder**. Buenos Aires: Almagesto, 1993. 97p. p.49-72.
- _____. A que llamamos castigar?. In: _____. **Las redes dei poder**. Buenos Aires: Almagesto, 1993. 97p. p.81-97.
- _____. Dialogue sur le pouvoir. In: _____. **Dits et écrits: 1954-1988**. Paris: Gallimard, 1994. v.3 p.464-477.
- _____. La société disciplinaire en crise. In: _____. **Dits et écrits: 1954-1988**. Paris: Gallimard, 1994. v.3. p.532-534.
- _____. Précisions sur le pouvoir: Réponses à certaines critiques. In: _____. **Dits et écrits: 1954-1988**. Paris: Gallimard, 1994. v.3. p.625-635.
- _____. M. Foucault: Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir". In: _____. **Dits et écrits: 1954-1988**. Paris: Gallimard, 1994. v.3. p.669-679.
- _____. Conversazione con M. Foucault: Entretien avec D. Trombadori. In: _____. **Dits et écrits: 1954-1988**. Paris: Gallimard, 1994. v.4. p.41-95.

REFERENTE ÀS TEMÁTICAS DO BIOPODER E DO GOVERNO:

- FOUCAULT, M. Sexualité et politique. **Combat**, Paris, n.9274, p.16, 27-28 Avril 1974.
- _____. Bio-histoire et bio-politique. **Le Monde**, Paris, n.9869, p.5, 17-18 Oct. 1976.
- _____. L'Occident et la vérité du sexe. **Le Monde**, Paris, n.9885, p.24, 5 Nov. 1976.
- _____. La vie des hommes infâmes. **Les Cahiers du Chemin**, Paris, n.29, p.12-29, 15 Jan. 1977.
- _____. M. Foucault: à bas la dictature du sexe! **L'Express**, Paris, n.1333, p.34-35, 24 Jan. 1977.
- _____. Non au sexe roi: Entretien avec B.-H. Levy. **Le Nouvel Observateur**, Paris, n.644, p.92-130, 12-21 Mars 1977.
- _____. Le jeu de Michel Foucault. **Ornicar?**, Paris, n.10, p.62-93, Jui. 1977.
- _____. Désormais, la sécurité est au-dessus des lois: Entretien avec J.-P. Kauffmann. **Le Matin**, Paris, n.225, p.15, 18 Nov. 1977.
- _____. M. Foucault: la sécurité et l'État. **Tribune Socialiste**, Paris, p.3-4, 24-30 Nov. 1977.
- _____. La loi de la pudeur. **Recherches**, Paris, n.37, p.69-82, Avril 1979.
- _____. Sexuality and Solitude. **London Review of Books**, New York, v.3, n.9, p.3-6, 21 Mai/3 Jui. 1981.
- _____. The power and politics of Michel Foucault: Interview with P. Maass e D. Brock. **Inside**, Los Angeles, p. 7-22, 22 April 1983.
- _____. Du pouvoir. **L'Express**, Paris, n.1722, p.56-62, 13 Jui 1984.
- _____. Soberania e disciplina. In: _____. **Microfísica do poder**. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. 295p. p.179-191.

- _____. Não ao sexo rei. In: _____. **Microfísica do poder**. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. 295p. p.229-241.
- _____. Sobre a História da Sexualidade. In: _____. **Microfísica do poder**. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. 295p. p.243-276.
- _____. "Il faut défendre la société". In: _____. **Résumé des cours**: 1970 -1982. Paris: Julliard, 1989. 172p. p.85-94.
- _____. Sécurité, territoire et population. In: _____. **Résumé des cours**: 1970 -1982. Paris: Julliard, 1989. 172p. p.99-106.
- _____. Naissance de la biopolitique. In: _____. **Résumé des cours**: 1970 -1982. Paris: Julliard, 1989. 172p. p.109-120.
- _____. Du gouvernement des vivants. In: _____. **Résumé des cours**: 1970 -1982. Paris: Julliard, 1989. 172p. p.123-129.
- _____. Nuevo orden interior y control social. In: _____. **Saber y verdad**. Madrid: La Piqueta, 1991. 245p. p.163-166.
- _____. Sexualidad e Soledad. In: ABRAHAM, T. (Ed.). **Foucault y la ética**. Buenos Aires: Letra buena, 1992. 374p. p.341-369.
- _____. A vida dos homens infames. In: _____. **O que é um autor?**. Lisboa: Vega, 1992, 160p. p.89-128.
- _____. Sexualité et pouvoir. In: _____. **Dits et écrits**: 1954-1988. Paris: Gallimard, 1994, v.3. p.552-570.

REFERENTE À TEMÁTICA SUBJETIVIDADE X VERDADE

- FOUCAULT, M. Le supplice de la vérité. **Chemin de Ronde**, Paris, n.1, p.162-163, 4^o trim. 1977.
- _____. La vrai sexe. **Arcadie**, Paris, v.27, n.323, p.617-625, Nov 1980.
- _____. L'écriture de soi. **Corps Écrit**, Paris, n.5, p.3-23, Fév. 1983.
- _____. Le souci de la vérité. **Magazine Littéraire**, Paris, n.207, p.18-23, Mai 1984.
- _____. Alle fonti del piacere. **Panorama**, Roma, n.945, p.186-193, 28 Mai 1984.
- _____. La dernière interview. **Le matin**, Paris, n.2274, p.22, 26 Juin. 1984.
- _____. A last interview with french philosopher M. Foucault. **City Paper**, Los Angeles, v.8, n.30, p.18, 27 Jul/2 Ago 1984.
- _____. M. Foucault, an interview: Sex, power and the politics of Identity. **The Advocate**, Toronto, n.400, p.26-30, 7 Ago. 1984.
- _____. La vie: l'expérience et la science. **Revue de métaphysique et morale**, v.90, n.1, p.3-14, Jan./Mars 1985.
- _____. "Que fabriquent donc les hommes ensemble?" **Le Nouvel Observateur**, Paris, n.1098, p.54-55, 22-28 Nov. 1985.
- _____. O cuidado com a verdade. In: ESCOBAR, C. H. (Org.). **Dossier Foucault: últimas entrevistas**. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. 138p. p.74-85.
- _____. Truth, power, self: An interview with M. Foucault. In: HUTTON, P. H. ; GUTMAN, H. ; MARTIN, L. H. (Ed.). (Ed.). **Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988. 166p. p.9-5.
- _____. Subjectivité et vérité. In: _____. **Résumé des cours**. Paris: Julliard, 1989. 172p. p. 133-142
- _____. L'hermeneutic du sujet. In: _____. **Résumé des cours**. Paris: Julliard, 1989. 172p. p. 145-166.

_____. Verdad, individuo y poder. In: MOREY, M. (Org.). **Tecnologías del yo**, y otros textos afines. Barcelona: Paidós/I.C.E-U.A.B., 1990, 150p. p.141-150.

_____. Discurso y verdad: La problematización de la Parrhesía. In: ABRAHAM, T. (Ed.). **Foucault y la Ética**. 3.ed. Buenos Aires: Letra Buena, 1992. 374p. p.41-66.

_____. A escrita de si. In: _____. **O que é um autor?**. Lisboa: Vega, 1992. 160p. p.129-160.

REFERENTE À PROBLEMÁTICA DA ÉTICA:

FOUCAULT, M. Le combat de la chasteté. **Communications**, Paris, n.35, p.15-25, Mai 1982.

_____. Usage des plaisirs et techniques de soi. **Le Débat**, Paris, p.46-72, 27 Nov. 1983.

_____. On the genealogy of ethics: An overview of work in progress. In: DREYFUS, H. ; RABINOW, P. **Michel Foucault** : Beyond structuralisme and hermeneutics. 2 ed. Chicago: The University Chicago Press, 1983.

_____. Le sexe comme une morale. **Le Nouvel Observateur**, n.1021, p.86-90, 1-7 Juin 1984.

_____. Le retour de la morale. **Les Nouvelles Littéraires**, Paris, n.2937, p.36-41, 28 Juin/5 Jui. 1984.

_____. Une esthétique de l'existence. **Le Monde aujourd'hui**, Paris, p.XI, 15-16 Jui 1984.

_____. À propos de la généalogie de l'éthique: Un aperçu du travail en cours. In: DREYFUS, H. ; RABINOW, P. **Michel Foucault** : un parcours philosophique. Paris: Gallimard, 1984. 366p. p.322-346.

_____. Sobre a genealogia da Ética: Uma visão do trabalho em andamento." In: ESCOBAR, C. H. (Org.). **Dossier Foucault**: últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984, 138p. p.41-70.

_____. O retorno da moral. In: ESCOBAR, C. H. (Org.). **Dossier Foucault**: Últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. 138p. p.128-138.

_____. "Preface" to the History of sexuality II. In: RABINOW, P. (Ed.). **The Foucault reader**. New York: Pantheon Books, 1984. 390p. p.333-339.

_____. Politics and ethics: An interview. In: RABINOW, P. (Ed.). **The Foucault Reader**. New York: Pantheon Books, 1984. 390p. p.373-380.

_____. El combate de la castidad. In: _____. **Saber y verdad**. Madrid: La Piqueta, 1991. 245p. p.167-184.

_____. El sexo como moral. In: _____. **Saber y verdad**. Madrid: La Piqueta, 1991. 245p. p.185-195.

**BIBLIOGRAFIA DE APOIO:
(Livros de autores diversos)**

- ABRAHAM, T. **Los senderos de Foucault**. Buenos Ayres: Nueva Visión, 1989. 189p.
- _____. (Ed.). **Foucault y la ética**. 3ed. Buenos Ayres: Letra Buena, 1992. 374p.
- ASSOUN, P.-L. **Freud & Nietzsche: Semelhanças e dessemelhanças**. São Paulo: Brasiliense, 1989. 313p.
- BADIOU, A. **Para uma nova teoria do sujeito: Conferências brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. 116p.
- BAUDRILLARD, J. **Esquecer Foucault**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984, 99p.
- BERNAUER, J. ; RASMUSSEN, D. (Ed.). **The final Foucault**. 2.ed. Cambridge: MIT Press, 1991. 168p.
- BLANCHOT, M. **Michel Foucault tal y como yo lo imagino**. 2.ed. Valencia: Pre-textos, 1993, 71p.
- BURCHELL, G. ; GORDON, C. ; MILLER, P. (Ed.). **The Foucault effect: Studies in Governmentality**. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1991. 307p.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1990, 307p.
- CHAVES, E. **Foucault e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988. 149p.
- COLOMBEL, J. **Michel Foucault**. Paris: Odile Jacob, 1994. 296p.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. 170p.
- _____. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, 226p.
- _____. **La philosophie critique de Kant**. 8ed. Paris: PUF, 1994. 107p.
- _____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988. 142p.
- _____. ; GUATTARI, F. **O Anti-édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. 511p.

- _____. ; GUATTARI, F. ; FOUCAULT, M. et al. **Capitalismo e esquizofrenia: Dossier Anti-édipo**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976. 228p.
- _____. ; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. 279p.
- DESCOMBES, V. **Lo mismo y lo otro: Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933 -1978)**. 2.ed. Madrid: Cátedra, 1988. 246p.
- DÍAZ, E. M. **Foucault: Los modos de subjetivación**. Buenos Ayres: Almagesto, 1993. 86p.
- _____. **La filosofía de M. Foucault**. Buenos Aires: Biblos, 1995. 186p.
- DREYFUS, H. ; RABINOW, P. M. **Foucault: un parcours philosophique**. Paris: Gallimard, 1984. 366p.
- ERIBON, D. **Michel Foucault (1926 - 1984)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 351p.
- _____. **M. Foucault et ses contemporains**. Paris: Fayard, 1994. 366p.
- ESCOBAR, C. H. (Org.). **Dossier M. Foucault: Últimas entrevistas**. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. 138p.
- EWALD, F. **Foucault a norma e o direito**. Lisboa: Vega, 1993. 226p.
- FERRY, L. ; RENAULT, A. **Pensamento 68**. São Paulo: Ensaio, 1988. 265p.
- _____. (Org.). **Porque não somos nietzscheanos**. São Paulo: Ensaio, 1994. 294p.
- FIGUEIREDO, L. C. **A invenção do psicológico: Quatro séculos de subjetivação (1500-1900)**. 2.ed. São Paulo: Educ/Escuta, 1994. 178p.
- _____. **Modos de subjetivação no Brasil, e outros escritos**. São Paulo: Educ/Escuta, 1995. 151p.
- FONSECA, M. A. M. **Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: Educ, 1995. 144p.
- FOUCAULT, M. **M. Foucault philosophe: Actes de Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988**. Paris: Seuil, 1989, 405p.
- _____. **Saber y Verdad**. Madrid: La Piqueta, 1991. 245p.

- _____. **O pensamento do exterior**. São Paulo: Princípio, 1990. 76p.
- _____. **La verdad y las formas jurídicas**. 3ed. Barcelona: Gedisa, 1992. 174p.
- _____. **Las redes del poder**. Buenos Aires: Almagesto, 1993. 97p.
- _____. **"Il faut défendre la société"** Paris: Seuil/Gallimard, 1997. 283p.
- GABILONDO, Á. **El discurso en acción: Foucault y una ontología del Presente**. Barcelona: Anthropos, 1990. 206p.
- GIARD, L. (Ed.). **M. Foucault, lire l'oeuvre**. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. 226p.
- GOLDMANN, L. **Introducción a la filosofía de Kant**. Buenos Aires: Amorrortu 1974. 235p.
- GORDON, C. (Ed.). **Power/knowledge: Selected interviews & other writings 1972-1977**. New York: Pantheon Books, 1980. 270p.
- GUATTARI, F. ; ROLNIK, S. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986. p.327.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: D. Quixote, 1990. 350p.
- HARTNACK, J. **La teoría del conocimiento de Kant**. 6.ed. Madrid: Cátedra, 1988. 163p.
- HENRY, M. **A morte dos deuses: Vida e afetividade em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 171p.
- HOY, D. C. (Org.). **Foucault**. Buenos Ayres: Nueva Visión, 1988. 262p.
- JALÓN, M. **El laboratorio de Foucault : descifrar y ordenar**. Barcelona: Anthropos, 1994. 346p.
- KREMER-MARIETTI, A. **M. Foucault : Archéologie et généalogie**. Paris: Librairie Général Française, 1985. 285p.
- MACEY, D. **Michel Foucault**. Paris: Gallimard, 1993. 577p.
- MACHADO, R. **Ciência e Saber : A trajetória da arqueologia de Foucault**. 2ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 218p.

- MARIGUELA, M. (Org.). **Foucault e a destruição das evidências**. Piracicaba: EdUnimep, 1995. 142p.
- MARQUES, A. **Sujeito e perspectivismo**. Lisboa: D. Quixote, 1989. 104p.
- MARTIN, L.H. ; GUTMAN, H. ; HUTTON, P.H. (Ed.). **Technologies of the self: A seminar with M. Foucault**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988. 166p.
- MARX, K. ; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. 4.ed. Lisboa: Presença, 1980. 311p.
- MOREY, M. **Lectura de Foucault**. Madrid: Taurus, 1983. 236p.
- _____. (Org.). **Tecnologías del yo, y otros textos afines**. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1990. 150p.
- NIETZSCHE, F. **Nietzsche: Cahiers de Royaumont, VII^e Colloque 4-8 juillet 1964**. Paris: Minuit, 1979, 287p.
- _____. **A Gaia ciência**. São Paulo: Hemus, 1981. 294p.
- _____. **Genealogia da moral**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. 206p.
- OLIVIER, L. M. **Foucault: penser au temps du nihilisme**. Québec: Liber, 1995. 245p.
- POSTER, M. **Foucault, el marxismo y la historia**. Mexico: Paidós, 1991. 228p.
- RABINOW, P. (Ed.). **The Foucault reader**. New York: Pantheon Books, 1984. 390p.
- RAJCHMAN, J. **Foucault : A liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. 111p.
- _____. **Eros e verdade : Lacan, Foucault e a questão da ética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. 170p.
- RELLA, F. (Ed.). **Il dispositivo Foucault**. Venecia: CLUVA, 1977.
- REVEL, J. **La notion de sujet dans l'oeuvre de M. Foucault: genèse e détours**. Paris, 1988. Memoire de maîtrise. (philosophie). Université de Paris I. 103p.
- RIBEIRO, R. J. (Org.). **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985. 249p.
- RIGAL, E. **Du strass sur un tombeau**. Mauvezin: T. E. R. , 1987. 87p.

- ROUANET, S. P. ; MERQUIOR, J. G. ; FOUCAULT, M. et al.. **O homem e o discurso**: A Arqueologia de M. Foucault. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971. 139p.
- ROUANET, S. P. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 349p.
- ROUDINESCO, E. ; CANGUILHEM, G. ; MAJOR, R. et al. **Foucault** : Leituras da História da loucura. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. 107p.
- ROVATTI, P. A. (Ed.). **Effetto Foucault**. Milán: Feltrinelli, 1986.
- SAUQUILLO, J. M. **Foucault**: Una filosofía de la acción. Madrid: C.E.C., 1989.
- SERRANO, A. M. **Foucault** : sujeto, derecho, poder. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1986.
- SHERIDAN, A. **Discours, sexualité et pouvoir** : Initiation à M. Foucault. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1980. 275p.
- SIMONS, J. **Foucault & the political**. London: Routledge, 1995. 152p.
- TRONCA, I. A. (Org.). **Foucault Vivo**. Campinas: Pontes, 1987. 136p.
- VAZ, P. R. G. **Um pensamento infame**: história e liberdade em M. Foucault. Rio de Janeiro: Imago, 1992. 154p.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 6.ed. São Paulo: Pioneira, 1989. 233p.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO:
(Textos de Michel Foucault)

- FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un philosophe?. **Connaissance des Hommes**, Paris, n.22, p.9, Automne 1966.
- _____. Réponse à une question. **Espirit**, Paris, n.371, p.850-874, Mai 1968.
- _____. Sur l'archéologie des sciences: Réponse au Cercle d'épistémologie. **Cahiers pour l'analyse 9: Généalogie des sciences**, Paris, p.9-40, Été 1968.
- _____. Resposta a uma questão. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n.28, p.57-81, jan/mar 1972.
- _____. Les intellectuels et le pouvoir. **L'arc**, Paris, n.49, p.3-10, 1972.
- _____. La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens". **L'Imprévu**, Paris, n.1, p.16, 27 Jan 1975.
- _____. Des questions de Michel Foucault à Hérodote. **Hérodote**, Paris, n.3, p.9-10, Jui/Sep 1976.
- _____. La Fonction Politique de l'intellectuel. **Politique-Hebdo**, Paris, p.31-33, 29 Nov./5 Déc. 1976.
- _____. Le philosophe masqué. **Le Monde dimanche**, Paris, n.10945, p.I, XVII, Avril 1980.
- _____. Est-il donc important de penser?. **Libération**, Paris, n.15, p.21, 30-31 Mai 1981.
- _____. À propos des faiseurs d'histoire. **Libération**, Paris, n.521, p.22, 21 Jan. 1983.
- _____. Structuralism and Post-structuralism: An interview with M. Foucault. **Telos**, St Louis, v.XVI, n.55, p.195-211, Spring 1983.
- _____. L'intellectuel et les pouvoirs. **La Revue Nouvelle**, Paris, v.LXXX, n.10, p.338-345, Oct. 1984.
- _____. Verdade e poder. In: _____. **Microfísica do poder**. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. 295p. p.1-14.

_____. Os intelectuais e o poder. In: _____. **Microfísica do poder**.
4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984, 295p. p.69-78.

_____. Space, knowledge, and power. In: RABINOW, P. (Ed.).
The Foucault reader. New York: Pantheon Books, 1984. 390p. p.239-256.

_____. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la
Société Française de Philosophie**, Paris, v.84, n.2, p.35-63, Avril-Juin 1990.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO:
(Números especiais de revistas dedicados a M.Foucault)

Le Magazine Littéraire, Paris, n.101, Juin 1975.

Le Magazine Littéraire, Paris, n.207, Mai 1984.

Actes: Cahiers d'action juridique, Paris, n.54, Été 1986.

Critique, Paris, n. 471-472, p.743-962, Août/Sep. 1986

Le Débat, Paris, n.41, Sep./Nov 1986.

Philosophy and Social Criticism, New York, v.12, n.2-3, Summer 1987.

Revue Internationale de Philosophie, Paris, v. 44, n.173, 289p. 2/1990

Escritos: Revista da FFLCH/USP, São Paulo, n.1, 123p. 2/1994.

Le Magazine Littéraire: Foucault aujourd'hui, Paris, n.325, 120p. Oct. 1994.

Tempo Social: Revista de Sociologia da USP, São Paulo, V.7, n.1-2, 246p,
out. 1995.

**BIBLIOGRAFIA DE APOIO:
(Textos de autores diversos)**

ADORNO, S. F. A. Sujeito, história e relações de poder. São Paulo: USP, 1990. 46p. (No prelo).

BRUNI, J.C. Foucault: O silêncio dos sujeitos. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v.1, n.1, p.199-207, 1º sem.1989.

CANGUILHEM, G. Mort de l'Homme ou Épuisement du Cogito. **Critique**, Paris, n.242, Jui. 1967.

DELEUZE, G. Os Intelectuais e o Poder. In: _____; GUATTARI, F.; FOUCAULT, M. et al. **Dossier Anti-Édipo**. Lisboa: Ensaio 20, 1976. 228p. p.13-27.

_____. Em que se pode reconhecer o Estruturalismo?. In: CHÂTELET, F. **História da filosofia, idéias, doutrinas - 8: O Século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. 323p. p.271-302.

_____. Qu'est-ce qu'un dispositif?. In: FOUCAULT, M. **M. Foucault philosophe: Actes de Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988**. Paris: Seuil, 1989, 405p. p.185-195.

_____. "Rachar as coisas, rachar as palavras." In: _____ **Conversações: (1972-1990)**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992. 226p. p.105-117.

_____. A vida como obra de arte. In: _____ **Conversações: (1972 -1990)**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992. 226p. p.118-126.

_____. Um retrato de Foucault. In: _____ **Conversações: (1972 -1990)**. Rio de Janeiro: ED.34, 1992. 226p. p.127-147.

_____. Foucault, historiador do presente. In: ESCOBAR, C. H. (Org.). **Dossier Deleuze**. Rio de Janeiro: Hólon, 1991. 182p. p.85-88.

EWALD, F. Anatomie et corps politiques. **Critique**, Paris, n.343, 1975.

_____. Foucault, Deleuze: um diálogo fecundo e ininterrupto. In: ESCOBAR, C. H. (Org.). **Dossier Deleuze**. Rio de Janeiro: Hólon, 1991. 182p. p.79-80.

FLORENCE, M. Foucault. In: **Le dictionnaire de philosophes**. Paris:P.U.F, 1984. p.942-944.

- GARAUDY, R. Structuralisme et "Mort de l'Homme". *La Pensée*, Paris, n.135, p.107-124, Sep./Oct. 1967.
- MARTON, S. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985. 249p. p.36-46.
- ORLANDI, L. B. L. Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. In: TRONCA, I. **Foucault Vivo**. Campinas: Pontes, 1987. 136p. p.11-42.
- RAJCHMAN, J. Habermas's complaint. *New German Critique*, New York, n.45 p.163-191, Fall 1988.
- _____. Rejoinder to Richard Wolin. *New German Critique*, New York, n.49, p.139-154, Winter 1990.
- ROUANET, S. P. O Sagitário do Presente. In: _____. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 349p. p.193-199.
- _____. Os Herdeiros do Iluminismo. In: _____. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 349p. p.200-216.
- _____. Foucault e a Modernidade. In: _____. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 349p. p.217-228.
- VEYNE, P. Foucault Revoluciona a História. In: _____. **Como se Escreve a História**. 2ed. Brasília: EDUNB, 1992. 198p. p.149-182.
- WOLIN, R. On misunderstanding Habermas: A response of Rajchman. *New German Critique*, New York, n.49, p.139-154, Winter 1990.