

e-issn 2359-6384

revista **ideação**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia



A journal of Philosophy

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
NÚMERO 33 • JANEIRO/JUNHO 2016

e-issn 2359 - 6384



ANO 2016

REVISTA IDEAÇÃO

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia - NEF



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

Reitor

Evandro do Nascimento Silva

Vice-Reitora

Norma Lúcia Fernandes de Almeida

Diretor do DCHF

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Ágabo Borges de Souza

Vice-Diretora do DCHF

Adriana Costa Santana

Coordenador do NEF

Malcom Guimarães Rodrigues

Secretária

Jaciene Silva e Carvalho

Estagiárias

Camila Alves de Jesus

Cintia Jesus de Almeida

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Revista Ideação, Módulo VII, DCHF/NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana

Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte

CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294

Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br

Feira de Santana — Bahia — Brasil

Solicita-se permuta. Exchange desired



REVISTA IDEIAÇÃO

CORPO EDITORIAL

SECRETÁRIA

Camila Alves de Jesus

WEBMASTER

Marcelo Vinicius Miranda Barros

REVISÃO

Juliana de Orione Arraes Fagundes

PROJETO GRAFICO, DIAGRAMAÇÃO E CAPA

Jaciene Silva e Carvalho

COMITÊ EDITORIAL

Adriana Santos Tabosa

André de Jesus Nascimento

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Malcom Guimarães Rodrigues

Rodrigo Ornelas

Túlio Madson de Oliveira Galvão

Wagner Teles de Oliveira

EDITOR-CHEFE

Laurenio Leite Sombra

ORGANIZAÇÃO DO DOSSIÊ FOUCAULT

Jorge Alberto Rocha

FEIRA DE SANTANA	n. 33	p. 1 - 328	Ano 2016
------------------	-------	------------	----------

Conselho Editorial

André Luís Mota Itaparica (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB)
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Carlos Ziller Camenietzki (Universidade Federal do Rio de Janeiro — UFRJ)
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UWO/USA)
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas — PUCCAMP)
Dante Augusto Galeffi (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Desidério Murcho (Universidade Federal de Ouro Preto — UFOP)
Edvaldo Souza Couto (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Elyana Barbosa (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo — Valencia/Espanha)
Jarlee Oliveira Silva Salviano (Universidade Federal da Bahia - UFBA)
João Carlos Salles Pires da Silva (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UWO/USA)
José Crisóstomo de Souza (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia) †
Maria Constança Pissara (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)
Maria Cristina Di Gregori (Universidad Nacional de la Plata - UNLP)
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del — Rei/UFSJ)
Olivail Freire Júnior (Universidade Federal da Bahia — UFBA)
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul — UFRGS)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores.
A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana -
Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)
n. 33, jan./jun. 2016

Semestral

e-issn 2359 - 6384

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos
Filosóficos.

CDU 1

SUMÁRIO

EDITORIAL

Laurenio Leite Sombra	11
-----------------------------	----

APRESENTAÇÃO

Jorge Alberto Rocha	13
---------------------------	----

DOSSIÊ:FOUCAULT

AS UTOPIAS DISCIPLINARES, LEITURAS FOUCAULTIANAS

José Eduardo Pimentel Filho	17
-----------------------------------	----

A ANÁLISE DO SABER EM FOUCAULT

Thiago Fortes Ribas	47
---------------------------	----

A PEDAGOGIA DO CUIDADO: D'A HERMENÊUTICA FOUCAULTIANA À ANALÍTICA EXISTENCIAL

Paulo Sérgio Dantas Vasconcelos	75
---------------------------------------	----

SOBRE O CARÁTER PERSUASIVO DA ESTRUTURA PANÓPTICA: BENTHAM, FOUCAULT E AS NOVAS TECNOLOGIAS

Eduardo Chagas Oliveira	
Ivana Libertadoira Borges Carneiro	101

RESISTÊNCIA E SUBJETIVIDADE NO ESTADO TOTALITÁRIO: UM OLHAR FOUCAULTIANO SOBRE 'A VIDA DOS OUTROS'

Fábio Gomes de França	127
-----------------------------	-----

PSICOLOGIA, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO: ENTRE O SABERQPODER E O CUIDADO DE SI EM MICHEL
FOUCAULT

Franciele Monique Scopetc dos Santos155

UMA NOVA FORMA DE DANDISMO?

Cassiana Lopes Stephan 175

ANTI-HUMANISMOS: FOUCAULT E AS ALFORRIAS NAS UMBURANAS (1850-1888)

Jorge Alberto Rocha
Aline Santana Rocha 203

QUEM SOMOS EXATAMENTE NESSE MOMENTO DA HISTÓRIA?

Anísia Gonçalves Dias Neta 231

NEGRI LEITOR DE FOUCAULT – ENTRELAÇAMENTOS, APROPRIAÇÃO E DESLOCAMENTOS ACERCA
DO CONCEITO DE BIOPOLÍTICA

Laio Sampaio Bispo 255

ARTIGO

A NOVIDADE TOTALITÁRIA COMO EVENTO DE RUPTURA DOS DIREITOS HUMANOS EM HANNAH
ARENDT

Ricardo Pietrowski Ferreira 283

RESENHA

A FÊNIX ISLAMITA: O ESTADO ISLÂMICO E A RECONFIGURAÇÃO DO ORIENTE MÉDIO

Francisco de Assis Silva 313

NORMAS EDITORIAIS

Ano 2016	319
----------------	-----

EDITORIAL GUIDELINES

Ano 2016	323
----------------	-----

SUMMARY

Ideação 33	326
------------------	-----

EDITORIAL

A Revista Ideação, projeto do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia (NEF) da UEFS, já tem um histórico respeitável, desde que se iniciou, em 1997, sob a edição do professor Nilo Reis, com atuações posteriores de Julio Vasconcelos e Eduardo Chagas. Desde o início, mesmo vivendo eventualmente as intempéries das instituições acadêmicas brasileiras e nordestinas, vem seguindo dignamente e cada vez mais em busca de rigor e qualidade, mas também de uma filosofia inclusiva, que abarque diversos campos possíveis de pesquisa. Nos últimos três anos foi comandada pelo professor Malcom Guimarães Rodrigues, que contribuiu com grande dedicação para a sua consolidação. A prova deste processo tem sido o crescimento nítido de submissões de artigos. Para isso, um dos aspectos fundamentais foi o reforço da publicação de dossiês que representam, organicamente, projetos de pesquisa em andamento ou eventos significativos ocorridos no estado da Bahia – como na Edição 30, com um dossiê dedicado ao XVII Congresso Interamericano da Sociedade Interamericana de Filosofia (SIF 2013) e na nossa última edição, a partir do evento “Genealogias do escândalo político no Brasil democrático”. Este mecanismo faz da revista uma representação viva das pesquisas e discussões em andamento, em diálogo com autores nacionais e internacionais. Esses dossiês, por outro lado, sempre conviveram com submissões correntes em outras áreas de pesquisa.

Assumo, a partir de Janeiro de 2016, a editoria da revista, desde já com a responsabilidade de manutenção do que já foi conquistado, além de novos desafios. Este processo só é possível porque acompanhado de muitas mãos e muitos esforços, como

nosso Comitê Editorial, Conselho Editorial, pareceristas, revisora, diagramadora e, finalmente, o trabalho inestimável do Webmaster e da Secretária. A todos, minha gratidão.

Nesta Edição 33, o dossiê ficou sob a responsabilidade do professor Jorge Alberto da Costa Rocha, e *Foucault* foi o tema principal, com os diversos desdobramentos possibilitados por este inesgotável pensador. Que sigamos com a mesma energia e cuidado!

Laurenio Leite Sombra
Editor

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos ao público leitor o número 33 da Revista Ideação. O seu enfoque específico traz um autor certamente caro à contemporaneidade, cujas abordagens transversais deram mostras, ao longo de pelo menos três décadas, de um trabalho intelectual vigoroso e criativo. Em muitos aspectos ele, Michel Foucault, inovou conceitos e ou posições arraigadas, propondo ao pensamento corriqueiro (aquele que se avizinha do “falatório”, da impessoalidade, do “diz-se que”), uma tarefa outra: “forçá-lo a pensar”, como queria Heidegger.

Essa tônica, que marca verdadeiramente os espíritos inquietos e a própria filosofia, faz dos filósofos seres “extemporâneos”, já o dissera Nietzsche, é verdade. Outros ainda, como Gilles Deleuze, remetem-nos ao questionamento: até que ponto o que perguntamos se tornou vivo? Até que ponto nossas perguntas só são exercício (vazio) de estilo? O presente número desta Revista faz um convite a essa provocação geral, a esse “re-pensar”, a partir dos estudos foucaultianos.

Assim, cabe apresentar ligeiramente nossos articulistas. José Eduardo Filho discorre sobre uma das três tecnologias do poder trabalhadas por Michel Foucault, a saber, a tecnologia disciplinar, deixando de lado da sua abordagem as tecnologias de soberania e as ligadas à governamentalidade. A partir da observância dos traços característicos da disciplina em Foucault encontra ocasião para discutir os sonhos certamente não utópicos que foram gerados nas modernas sociedades

de hoje. Em suas palavras, “A possibilidade de *evoluir*, num regime disciplinar, deve ser elevada ao infinito, mesmo que sempre sendo barrada pelas limitações dos sujeitos cobrados a evoluírem”.

Franciele Scopetc toma como objeto de estudo a conferência “A verdade e as formas jurídicas”. Passando pelo tema da psicologia, busca pensar a relação foucaultiana saber-poder “como arquétipo que rivaliza com o cuidado de si”. Sua investigação, nessa linha, toma “O Poder/Saber enquanto dispositivo nos permite pensar o espaço da escola como promotor da subjetividade e da subjetivação, seja essa do indivíduo em relação a si mesmo e aos outros.”

Cassiana Stephan investiga a questão da estética da existência. Mas, utilizando-se de interpretações de Hadot, questiona se Foucault não estaria desarticulando o bem e a verdade da noção de beleza. Até onde seríamos levados a pensar na arte de viver, tal como a entendeu o pensador francês? Teria Foucault representado “incorretamente a oposição estoica entre prazer e alegria, já que conforme Hadot a felicidade, no estoicismo, estaria desvinculada da noção de prazer”?

Fábio Gomes de França confronta os temas da resistência e da subjetividade àquilo que aparece como seu antípoda, os mecanismos de subjetivação-objetivação, por onde o tema da governamentalidade atravessa, por onde as relações de poder se constituem, auxiliados por estratégias e técnicas de dominação diversas. Canaliza aí o seu olhar para a película “A vida dos outros”, do diretor alemão Florian Henckel von Donnersmarck, na qual aborda facetas do regime socialista na antiga Alemanha Oriental.

Eduardo Chagas e Ivana Libertadoira refletem sobre o panóptico em Bentham e em Foucault, precisamente como ele

se configurou dentro de um panorama da atualidade e como se poderia pensar em suas potencialidades e tendências. Em uma palavra, quais os “limites e [o] alcance das interferências promovidas pelas novas tecnologias no cotidiano dos indivíduos”?

Laio Sampaio Bispo toma para si o conceito de biopolítica em Foucault e em Negri; daquele, busca compreender o conceito de genealogia do poder; deste, ver como a biopolítica tanto se integra no horizonte do seu pensamento, quando opera certo “ir além”, tendo em vista a proposta foucaultiana. Mas como entender esse desdobramento, por assim dizer?

Anísia Gonçalves Neta discute a dobra foucaultiana “da ética para a política”, passando pela questão do governo de si e dos outros e pelo problema da resistência aos poderes individuantos. Conclui que “A desindividualização só se torna possível, livre das malhas do poder-saber, livre da persuasão da retórica, quando essa singularidade é produzida na multiplicação e no deslocamento, no agenciamento de combinações diferentes”.

Thiago Fortes Ribas investiga o teor das questões levantadas pelo círculo de epistemologia a Michel Foucault, servindo isso de mote para compreender as aproximações e os afastamentos do autor entre a sua proposta arqueológica e as posições da epistemologia. Tem lugar aí temas como os critérios de reconhecimento de unidades discursivas traçados por Foucault, e de como essa “positividade” não poderia ser confundida com alguma disciplina científica ou pré-científica.

Paulo Sergio Dantas Vasconcelos busca fazer certa aproximação entre Foucault e Heidegger, tendo em vista a

noção geral de “pedagogia do cuidado”. Ambos os autores estariam atentos aos movimentos da atualidade e é nesse momento que o Ser-ai heideggeriano confluiria na direção das abordagens do último Foucault.

Jorge Alberto Rocha e Aline Santana Rocha partem da crítica à noção de humanismo em Foucault para mostrarem como, no processo de busca pela liberdade dos escravos na antiga comunidade das Umburanas, sertão da Bahia, observa-se igualmente ardis vários das classes livres e dominantes para escamotear propósitos não humanistas envolvendo os processos de libertação escrava.

O conjunto das abordagens aqui relatadas percorre, cada autor com o seu próprio viés, os assim chamados três momentos foucaultianos: saber/arqueologia, poder/genealogia, sujeito/genealogia da ética. Ao longo de todo esse amplo horizonte foucaultiano cintila questões que, independentemente das opções filosóficas que se tenha, não raro encontrarão guarida temática.

Feira de Santana, abril de 2016

Jorge Alberto Rocha
Organizador

AS UTOPIAS DISCIPLINARES, LEITURAS FOUCAULTIANAS

José Eduardo Pimentel Filho¹

RESUMO: Nos cursos dos anos 1980, ministrados por Michel Foucault no Collège de France, o pensador lançou mão de três “tecnologias do poder” para falar da evolução das diferentes técnicas de poder e de governo de uns [sujeitos] sobre os outros. São essas tecnologias: soberania, disciplinar e governamentalidade. No presente texto focamos na segunda tecnologia, que embora tenha muito de seu conteúdo datado na história, ainda assim reflete seu poder e sua atuação sobre o presente. Precisamente, focaremos nos grandes projetos disciplinares de organização da sociedade, isto que chamamos de “utopias disciplinares”. Falaremos daquelas “utopias” que não passaram de sonhos ousados e perigosos de uma época, mas também daquelas que funcionaram com eficiência e cujas heranças são sentidas até hoje. Tudo isto com o auxílio do pensamento e dos cursos de Foucault.

PALAVRAS-CHAVE: Disciplina; Foucault; Poder; Sociedade; Utopia.

ABSTRACT: In the course of the 1980s, taught by Michel Foucault at the Collège de France, the thinker used three “power’s technology” to talk about the evolution of the different techniques of power and [subject’s] government

over others. These technologies are: sovereignty, discipline and governmentality. In this paper we focus on the second technology, which although much of its contents dated in history still reflects its power and its effect on the present. Precisely, we will focus on large projects disciplinary organization of society, that we call “disciplinary utopias”. We will talk about those “utopias”, that haven’t passed the audacious and dangerous dreams of an era, but also those that have worked efficiently and whose legacies are felt to this day. All this with the aid of thought and Foucault’s courses.

KEYWORDS: Discipline; Foucault; Power; Society; Utopia.

INTRODUÇÃO DE UMA TECNOLOGIA

Na *tecnologia soberana*, vista principalmente nas Idades Antiga e Medieval, o interesse no investimento e na transformação dos súditos era mínimo, quiçá nulo; os súditos, aprisionados numa imobilidade social, eram invariavelmente vistos pelo olhar soberano como fração do seu território. Fração esta que poderia ser vilipendiada, usurpada e admoestada conforme a vontade soberana, ou mesmo “divina”. Desde o século XVI, mas sobretudo ao longo do século XVII, com a intensificação de uma tecnologia disciplinar sobre as populações, os indivíduos passaram a ser vistos como objetos que poderiam ser conhecidos e modificados conforme as demandas do poder vigente. Deste modo — leciona Foucault — a *disciplina* conforme analisa e decompõe os indivíduos, os lugares, os tempos, os gestos e os atos, ela também percebe e modifica esses elementos (FOUCAULT, 2004a, p.58), ajusta-os de acordo com as necessidades. A disciplina esquadrinha elementos mínimos de percepção, elementos capazes de modificação; ela classifica os elementos conforme suas funções e objetivos determinados; ela estabelece as sequências e coordenadas que são ótimas; enfim, ela fixa os procedimentos de avanço progressivo e de controle permanente, entre aqueles que serão considerados aptos ou inaptos, capazes ou incapazes (FOUCAULT, 2004a, pp.58-59). E isto é feito para estabelecer um ajustamento, um emoldurar humano, conforme a *norma*. Precisamente:

É a partir daí [da decomposição e modificação dos sujeitos] que se faz a divisão do normal e do anormal. A

normalização disciplinar consiste em apontar primeiro um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de um certo resultado, e a operação da normalização disciplinar consiste em ajustar as pessoas, os gestos, os atos conformes a este modelo, sendo o normal precisamente isto que é capaz de se conformar a tal modelo e o anormal, isto que não é capaz (FOUCAULT, 2004a, p.59).

Não se tratando assim de uma norma que é pensada a partir das pessoas, mas ao contrário, são pessoas pensadas a partir de uma norma (FOUCAULT, 2004a, p.65). Foucault concluirá então que “a propósito disto que se passa nas técnicas disciplinares, trata-se de uma *normatização* bem mais que de uma *normalização*” (FOUCAULT, 2004a, p.59), pois há, como ponto de partida e como ponto final, a norma que emoldura e que avalia e não o sujeito sobre qual ela recai.

A noção de norma surge para lembrar ao centro do comando, o soberano ou o Governo, que existem as singularidades humanas, e mais do que conhecê-las, é preciso moldá-las, investir nelas. É preciso dizer ainda que esta demanda pela normatização dos indivíduos foi feita tanto de cima pra baixo, quanto de baixo pra cima; tanto do governante sobre os governados, como dos governados sobre o sistema de governo. Por isso não é fácil saber em que momento a prisão deixou de ser apenas um lugar indesejado e evitado por todos, e passou a ser desejada e recorrida por alguns (para encarcerar os outros). Difícil saber em que momento a escola parou de ser um pequeno campo de concentração infanto-juvenil e passou a ser considerado como uma promessa de trabalho futuro e de aprimoramento individual. É graças a esse jogo da norma

(imposta, mas também desejada) que podemos afirmar que a disciplina produziu, com certa intensidade, duas utopias muito populares para os seus mentores e entusiastas. Primeiro, a utopia de seu próprio presente, a utopia de construir um pequeno “feudo”, mas que fosse absolutamente voltado à produção, uma instituição completamente atravessada pelo olhar central que vigiaria, qualificaria, bonificaria ou puniria (conforme o caso). Sendo, ao mesmo tempo, uma construção intensificadora da produção de bens, de capital, mas também de sujeitos e de subjetividades. Organização e administração das relações de poder, criação positiva de bons trabalhadores, ou disciplinarização punitiva dos maus cidadãos. São essas as fábricas-conventos, ou prisões-escolas, quartéis-fábricas, etc. que representam a primeira utopia disciplinar, a *utopia do próprio presente*. Por outro lado, a disciplina também trouxe no bojo de suas promessas uma *utopia de seu próprio futuro*. Utopia, segunda e um pouco tardia, que sonhou com o dia em que essa fábrica-convento ou esse quartel-monastério funcionariam autonomamente, sem precisarem ser mais vigiados ou admoestados, é o sonho da *autorregulação*. O futuro ideal da disciplina é que exista uma educação, uma herança, uma “predisposição genética disciplinar”, que passe de pessoa em pessoa, de geração em geração, no qual cada um seria desde o nascimento fomentado e treinado a ser disciplinado, disciplinável e disciplinador, ao mesmo tempo. Para esta segunda utopia, a fábrica deveria um dia funcionar sem capataz, o colégio seria um caminho “natural” ao trabalho, e como realização completa de tal utopia disciplinar, a prisão seria uma peça de museu. Não à toa Foucault lembra que o sonho utópico dos legalistas disciplinares era a desapareição

total do crime (FOUCAULT, 2004b, p.261), uma sociedade sem crimes que não precisaria mais de vigilância ou de punição.

A PRIMEIRA UTOPIA: A FÁBRICA-CONVENTO

Vejam os a primeira utopia disciplinar. A fábrica-convento foi a concepção mais explícita do que pretendeu a disciplina nos seus primeiros dias, criar uma *economia das relações de poder* na qual as relações humanas pudessem ser moldadas em seu mais íntimo detalhe para produzir sujeitos ao mesmo tempo dóceis e fortes, eficientes mas também condutíveis. Em termos gerais, o que quer a disciplina com essas fábricas utópicas é:

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 procura aumentar; e inverte, por outro lado, a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (FOUCAULT, 2005, p.162).

Sujeitos fortes e dóceis ao mesmo tempo, isto não expõe qualquer contradição na lógica disciplinar, mas sim a sua intenção em relação aos sujeitos, aos seus corpos e seus comportamentos. Do mesmo modo, não há qualquer contradição quando percebemos que para o bom funcionamento disciplinar é preciso que todos os sujeitos

devem ser úteis, e ainda assim aceitarem com alguma resignação o fato de nem todos serem utilizados (FOUCAULT, 2003a, p.73). Eis a lógica que nada tem de contraditória desta disciplina primordial: seja forte quando for requisitado e dócil quando não mais o for.

A fábrica-convento é a resposta precisa para esta falsa contradição. Ela é o elo que liga, centraliza e redistribui os corpos que vêm da disciplina escolar e que devem ser levados, de acordo com cada comportamento, seja ao hospital e ao cemitério, seja ao manicômio e à prisão. A fábrica disciplinar ideal é aquela que diz aos homens que “todos são bem vindos desde que...”. E este “desde que...”, posto assim em reticências, é a cobrança inalcançável à qual os sujeitos serão submetidos para sempre. O discurso é: vocês são úteis desde que trabalhem, desde que aceitem as regras, desde que saibam gastar seu tempo e seu salário etc. De tal modo, se esses homens aceitaram se especializar, se aprenderam ofícios, em uma palavra, se eles se tornam úteis, é porque a fábrica lhes fez (previamente) o discurso de que este é o sujeito que ela precisa; é porque previamente se tonaram dóceis. E, em contrapartida, se alguém ainda não alcançou seu lugar na fábrica, ele é convencido (pelo mesmo discurso) de que ainda não se “profissionalizou” devidamente, não estudou o suficiente, é pouco graduado ou que não é uma mão de obra “especializada”, enfim, que ele precisa se “esforçar mais”. Para manter este discurso vivo, o discurso do lugar ideal, a fábrica-convento deve dizer a cada instante aquilo que os sujeitos devem fazer, e para tal, os sujeitos *antes de acessarem a fábrica*, mas também *para acessarem a fábrica*, eles têm que acreditar que já são capazes de se deixarem sequestrar pela

instituição; de se deixarem levar por ela, de serem conduzidos por outrem. O trabalhador ideal, desta fábrica ideal, deve ser capaz de se deixar tomar por ela, por completo, de ser fixado numa rotina e num espaço que não dependem de sua escolha, e enfim, ele deve aceitar o ajustamento do seu tempo de vida ao tempo de produção, ou de ensino, ou de punição, etc. (FOUCAULT, 2013, p.217). Assim, cada minuto do tempo de seu dia deve ser parte do tempo integral desta fábrica-convento, a hora de acordar, de dormir, de comer, de rezar, de conversar ou de cantarolar, de trabalhar, de ir ao *toilet* etc.; tudo isto deve ser um ajustamento perfeito do tempo da vida, das vontades biológicas, das crenças pessoais, ao tempo da fábrica-convento.

É preciso mesmo dizer que a usina, o convento, a caserna, etc. são lugares que confundem seus participantes (seja o aluno, seja o trabalhador etc.) pela disciplina mais ou menos militar comum a todas. Esta é a forma do discurso disciplinar de demonstrar que todas as instituições se sustentam porque, ao mesmo tempo, elas lembram umas às outras (em suas semelhanças), mas também reforça o fato de uma não ser a outra (dados seus diferentes fins). Isto é, as instituições disciplinares jogam com este duplo discurso, um que diz: “você, cidadão, me aceita porque eu sou isso que você faz sempre, seja nas escolas, na prisão, na fábrica, etc.” — e, ao mesmo tempo, há outro discurso que dirá ainda: “mas também, me aceita porque eu sou a forma que diz que estando numa fábrica, você não está numa prisão, ou numa escola, etc.”². A disciplina mantém o mesmo discurso a todas as instituições para demonstrar que cada uma delas serve para um fim específico. Por isto, aceitamos que exista, no

interior da mesma sociedade, um lugar no qual colocamos as crianças para que sejam positivamente vigiadas, admoestadas e punidas (se necessário) e, ao mesmo tempo, aceitamos este outro lugar no qual colocamos as pessoas mais perigosas, mais letais, mais indesejadas para que sejam negativamente vigiadas, admoestadas e punidas — esta semelhança se dá (e é aceita, e é mesmo desejada) porque supomos que: estando em uma instituição automaticamente não estamos na outra, ou que: estando em uma podemos evitar ir para a outra. A escola, a fábrica, devem ser, então, pequenas amostras da prisão, uma prisão homeopática, justificando a ideia de que é fundamental existir uma “vigilância permanente como sendo uma vigilância desejada” (FOUCAULT, 2013, p.114)³. Em contrapartida, a prisão serve para dizer que escolas, hospitais, exército etc. não são iguais entre si, nem que eles são, propriamente, a cadeia. Divergência nos objetivos, convergência nos modelos. É com essa confusão que Foucault brinca, ao menos duas vezes⁴, ao lançar um desafio ao seu público: “Vou propor uma adivinhação (...) Darei o regulamento sem dizer se é uma fábrica, uma prisão, um hospital psiquiátrico, um convento, uma escola, um quartel; é preciso adivinhar de qual instituição se trata” (FOUCAULT, 2003b, pp.107-108). Nos dois casos, Foucault usa o mesmo exemplo, o de uma fábrica de mulheres da França de 1840. A ironia do exemplo repetido está no fato de que seu regulamento poderia ser perfeitamente o de uma prisão, o de um manicômio, de um quartel, de um monastério etc. Com hora para acordar e para dormir, para trabalhar e rezar, para comer e lazer; são esses lugares que Foucault nomeou de utopia disciplinar, de “institucionalização da usina-

caserna-convento” (FOUCAULT, 2013, p.208). Confundir assim escolas com fábricas, fábricas com prisões, prisões com monastérios etc. são confusões úteis, pois permitem outras confusões necessárias e complementares. Por exemplo, eis a filigrana do discurso disciplinar: é a disciplina que permite uma regularidade na produção da fábrica, assim como é a regularidade que permite a normatização do funcionário à produção, enfim, é a produção que por sua vez liga o funcionário ao salário que receberá, fazendo com que o salário apareça, ao final do processo, como o efeito “natural” de uma disciplina bem aplicada. Essa lógica é a mesma que vemos ocorrer nos colégios até hoje em dia com o sistema de exames, de notas e transferência de séries; sendo a nota o “salário” do aluno. E é a mesma lógica que vemos ocorrer na prisão, local em que há qualquer coisa como um “salário”; ou como o “inverso de um salário”, um salário-prisão que é o *tempo que se passa preso*, o salário do preso é a pena que ele paga (FOUCAULT, 2013, p.73) — “daí a expressão tão frequente, e que está tão de acordo com o funcionamento das punições, (...) de que a pessoa está na prisão para *pagar sua dívida*” (FOUCAULT, 2005, p.269).

Tudo isso, repetimos, foi apenas a primeira utopia sonhada pela tecnologia disciplinar. Não é preciso dizer que tais fábricas-conventos, escolas-quarteis, prisões-usinas, etc. duraram relativamente pouco tempo como proposta séria de integração da sociedade e de normatização dos sujeitos. Isto porque eram demasiadamente custosas; eram caras em termos financeiros, mas igualmente custosas em termos de economia das relações de poder. Eram caras financeiramente porque mantinham muitas pessoas apenas com a função

de fiscalizar outras pessoas, isto representando um custo muito alto que, em contrapartida, não estava sendo utilizado na produção em si. No caso das prisões, por exemplo, isto representava um número de guardas quase tão grande quanto o número de presos. E também, essas instituições foram demasiadamente caras para as relações de poder porque eram inflexíveis, não se adaptavam ao mercado, não poderiam reagir às crises, tampouco conseguiam fazer com que seus funcionários, estudantes, detentos, etc. realizassem com perfeição aquilo pelo quê eram continuamente cobrados, a produção (FOUCAULT, 2001a, p.1308). A pressão disciplinar contínua não os tornara trabalhadores perfeitos, mas uma grande fonte de prejuízo. A disciplina viu então a ruína de seu primeiro sonho utópico, a utopia de seu próprio presente converteu-se em prejuízo econômico e humano. Esse projeto não apenas causava danos ao burguês que investira ali seu capital, como também permitiu criar uma forte repulsa a *ele* no meio operário. É esta repulsa que vemos traduzida e convertida, já em sua forma mais madura, nos movimentos socialistas e anarquistas. Repulsa, prejuízo e desilusão com o sonho utópico, mas não com a disciplina em si. Assim, sendo muito caro vigiar e cuidar o tempo todo dos operários, dos alunos, dos presos etc. passou-se então a desejar que os próprios sujeitos se vigiassem e se cuidassem por si mesmos.

A SEGUNDA UTOPIA: A AUTORREGULAÇÃO

A segunda utopia sonhada pela tecnologia disciplinar é a *utopia de seu próprio futuro*, aquela que vislumbra com o dia no

qual todos serão autodisciplináveis. Mas para que essa nova utopia funcionasse e fosse aceita, era preciso antes evitar que ela cometesse os mesmos erros da fábrica-convento, evitar que sofresse a mesma repulsa e que gerasse os mesmos prejuízos. A maturidade do poder disciplinar vem quase dois séculos depois do mercantilismo; ela vem com a tomada de consciência do que realmente é a Economia. De forma bem redundante, a disciplina compreende cabalmente que a Economia deve ter por função principal *economizar*. Economizar financeiramente sim, mas sobretudo economizar as energias, os gestos, as trajetórias, os corpos, as palavras etc. A noção de logística de transporte de bens e a de seguro contra acidentes não surgem, como instituições, no século XVIII por mera coincidência (DICKSON, 1960, p. ix). Prever o caminho mais curto (consequentemente o mais barato) está intimamente ligado à razão que busca prever os acidentes e ter, sobre eles, alguma garantia de que não haverá prejuízo, ou haverá o mínimo possível de prejuízo. As instituições continuariam existindo, mas não como ilhotas de perfeição no interior da sociedade, não mais como esses “feudos laborais”, foi preciso pensar como reunir todos os discursos institucionais de forma que pudessem jogar de forma integrada. Para resumir, foi preciso pensar não apenas as instituições separadamente, mas a *cidade* como um todo. Não mais uma *fábrica-convento*, mas uma *cidade operária*. Consecutivamente, um trabalho que se realizaria através de toda a cidade, em todos os corpos contidos na cidade, “um tipo de trabalho em que as pessoas viriam pela manhã, trabalhariam e deixariam o trabalho à noite” (FOUCAULT, 2003b, p.117). Mais ainda, uma cidade cuja disciplina empurrasse os sujeitos do lar à escola, da

escola ao trabalho etc. e mesmo com esse deslocamento, tudo seria preciso, medido, calculado. Aceitar o deslocamento, mas esquadrihá-lo também. Melhor do que garantir a hora que os trabalhadores ou os estudantes devem acordar, é adestrá-los para que eles (por si só) cheguem ao local que devem chegar, na hora que devem chegar. É com essa coleção de intenções que se pensou então numa técnica que servisse de vigilância, mas também de sensação de vigilância, algo que pudesse ser o olhar constante e, ao mesmo tempo, que fosse a sensação de estar sendo olhado constantemente. É evidente que temos assim o *panóptico*.

O panóptico, pensado originalmente para ser uma arquitetura prisional por Jeremy Bentham, converte-se num modelo de sociedade. Ele supera um dos principais problemas da *fábrica-convento*, o seu custo econômico, social e policialesco elevado. Pois, na fábrica-convento para manter cada funcionário em ordem era preciso, praticamente, de outro funcionário-capataz. Já com o panóptico, basta um para vigiar muitos. O Panóptico é uma máquina de dissociar o par *ver [e] ser visto*: quem é vigiado é totalmente visto, sem nunca ver; já quem vigia, vê tudo, sem nunca ser visto (FOUCAULT, 2005, p.235).⁵ No desenho clássico do panóptico (uma torre central com persianas [para quem está dentro ver, mas não ser visto] e células prisionais em volta) podemos até mesmo retirar o vigia de cena, e o efeito do “ser vigiado por outrem” se mantém para as células no entorno. Eis uma economia completa! Trata-se da troca de muita força, tempo e recursos gastos em vigilância por quase nenhum, ou a troca de muitos olhos por quase nenhum ou mesmo nenhum par de olhos.

Ao se saber vigiado (é nisto que acreditava o inventor do panóptico), o sujeito se comportará corretamente por si só, uma autodisciplina “natural”. É uma réplica humana do efeito divino da onisciência de Deus, porém, com a vantagem de ter efeitos reais imediatos. O panóptico traz a vantagem de, como modelo arquitetônico, poder ser aplicado nas mais variadas instituições, a fábrica pode ser controlada por poucos vigias, ou até mesmo pelo seu diretor; as escolas não precisariam de tantos inspetores, mas apenas de alguns para saber se os alunos estão nos lugares predeterminados; na prisão o vigilante seria o olhar virtual que pode estar olhando a qualquer momento etc.; por isto Foucault nos informa que o panóptico é um multiplicador e um intensificador de poder. Como modelo arquitetônico ele permite fazer mais com menos. E como modelo social ele consegue ultrapassar as paredes das instituições e levar aos sujeitos, mesmo que sozinhos, a consciência de serem observados, senão por olhos institucionais, ao menos por um olhar-calendário, por um olhar-relógio, enfim, vigiados por uma *agenda*. Um estudante ou um trabalhador tem consigo uma *agenda* que o informa onde estar, quando estar e como estar. A *agenda* reduz o custo do controle contínuo, pois torna os próprios sujeitos responsáveis pelas próprias colocações no interior da sociedade. A disciplina começa assim a acreditar na sua segunda utopia. Refere-se aqui Foucault ao discurso utópico disciplinar: “Um sistema disciplinar é feito para funcionar sozinho, e aquele que está responsável ou seu diretor não é tanto o indivíduo, mas a função que é exercida por este, mas que poderia ser igualmente exercida por outro” (FOUCAULT, 2003a, p.56). Deste modo, uma cidade poderia funcionar

perfeitamente desde que todos respeitassem as *agendas*; desde que todos se encaminhassem sem distrações e sem dispersão de tempo e de energia aos seus postos de trabalho, desde que retornassem o mais brevemente para casa, que não gastassem o tempo de lazer com ocupações imorais, desgastantes ou onerosas. Vemos aí a análise weberiana sobre a ideologia protestante que liga retidão e eficiência, ou ainda, que liga salvação e trabalho, tão pertinente na maturidade da tecnologia disciplinar e no amadurecimento do capitalismo.

Se pensarmos na época anterior à modernidade, lembramos que evitar os maus hábitos dos súditos era um dever para o Rei ou para o Papa, pois como pastor das almas era responsabilidade deles garantir a boa *fortuna* de seu rebanho no juízo final; contudo, o esforço feito por esses soberanos era fracionado, inconclusivo em termos de ensinar como bem agir, e se resumia quase sempre ao horror da punição exagerada, do castigo pela fogueira ou pelo inferno. Para o sujeito moderno da época disciplinar os maus hábitos também devem ser desencorajados, mas através de um controle contínuo. As chamas do inferno se apagam na modernidade, dando lugar ao morno processo cotidiano dos *bons hábitos*. “Enviar este corpo ao colégio” ou “enviar aquele corpo ao hospital”, na vida de um sujeito disciplinado moderno, não são acontecimentos isolados (como era a fogueira da Inquisição), mas sim, são acontecimentos constantes, diários. Não há nada de espetacular na cadeia disciplinar, os métodos feudais, as torturas, os suplícios banhados a óleo e água ferventes reduzirão continuamente até desaparecerem do repertório jurídico. O que reina na

modernidade disciplinar é a soberana monotonia da *agenda* carcerária ou do bater de ponto dos operários. O bom hábito é um projeto que não visa apenas ao sujeito bem disciplinado; o fim último da prática dos bons hábitos é este fim que chamamos de “segunda utopia disciplinar”, trata-se de criar sujeitos e de criar regimes disciplinados *em si*, autonomamente e automaticamente disciplinados.

Quando Foucault nos diz que “o poder disciplinar não é descontínuo, ao contrário, que implica num procedimento de controle contínuo”, ele o faz, de fato, para informar que “o poder disciplinar olha para o futuro, para o momento quando [tudo] isto funcionará sozinho, quando a vigilância poderá ser somente virtual, quando a disciplina, conseqüentemente, se tornar um hábito” (FOUCAULT, 2003a, p.49). Transferir o sonho da fábrica-convento para a cidade operária é, entre outras coisas, aceitar que o hábito disciplinado, o bom hábito, não pode ser exclusivo da função realizada. É preciso que o sujeito se torne alvo da disciplina de modo tão intenso que ele desenvolva em si o *bom hábito*, e que o *bom hábito* se torne aquilo que o fará desejar continuamente um rigor disciplinado na sua vida e na dos outros. Ciclo e circuito, ser disciplinado pelo hábito e desenvolver o hábito da disciplina. Não à toa, lembra a professora Carmen Lúcia, a ginástica se desenvolveu neste mesmo momento histórico, e o fez com a finalidade de disciplinar (simultaneamente) os corpos e os hábitos das pessoas: “[A ginástica] integra procedimentos educativos, aqueles mesmos exigidos nos processos de trabalho industrial, bem na passagem do século XVIII para o XIX, quando a repetição dos gestos precisos e especializados

concernem diretamente aos lucros dos objetos *fabricados*” (SOARES, 2008, pp.78-79).

A UTOPIA APLICADA E A FALHA

Na aula de 19 de dezembro, do curso *O Poder psiquiátrico*, Foucault nos conta sobre uma técnica utilizada num hospital psiquiátrico do fim do século XVIII, que se resume em: fazer o doente passar certas necessidades para forçá-lo a trabalhar e prover com seu trabalho aquilo que lhe faltava (FOUCAULT, 2003a, p.153-155). Essa técnica, chamada por Foucault como “tática da comida”, embora ocorresse no interior de uma instituição disciplinar (o manicômio), funciona por uma lógica oposta à da utopia da fábrica-convento. Na fábrica-convento as pessoas eram instigadas e tutoradas a cada passo, a cada gesto; se trabalhavam era porque seguiam o imperativo “trabalhem!”; se acordavam ou comiam, era igualmente o cumprimento de imperativos. Neste exemplo do curso *Poder psiquiátrico* (exemplo próprio da segunda utopia, *a autodisciplina*), não é preciso informar imperativamente ao paciente o que ele deve fazer, basta “instituir um estado de carência”. Como explica Foucault, trata-se de fornecer comida não à vontade, mas em medidas ligeiramente abaixo da média, levando o paciente, movido pela fome, a trabalhar para saciar-se por inteiro (FOUCAULT, 2003a, p.153-154). Buscar trabalho para suprir uma carência artificial, em vez de ser conduzido ao trabalho pelo imperativo. Ora, o que temos aí é precisamente a lógica da segunda utopia disciplinar, aquela que vislumbra o futuro

ideal autônomo. Assim, esta utopia da autorregulação nada mais é do que a lógica da “escassez artificial”.

Escassez falseada de *natural*, e que pode ser traduzida ainda pela figura do trabalhador endividado, assim como pelo aluno em pendência de matéria, entre outros exemplos. A lógica de uma cidade disciplinada é a lógica da manutenção de todos os indivíduos, em algum grau, num estado de dependência contínua, ou de carência contínua. E a partir desta carência insolúvel espera-se com que todos se motivem para trabalhar, para aprender na escola, ou para “pagar” a pena na prisão. De fato, a escassez artificial, ou o estado de endividamento, tornava lucrativo ao mesmo tempo tanto a anomalia (de se estar carente ou dependente) quanto o esforço de resolução dessa anomalia; o doente gerava lucro para o manicômio que ganhava para hospedá-lo, assim como, gerava lucro ao trabalhar no interior deste manicômio. Além do que, a escassez teria por efeito natural (como se acreditou até o início do século XIX) a formação de um hábito correto nas pessoas; como se a fome tornasse os homens dóceis e submissos.

Outro exemplo que Foucault nos apresenta, no mesmo contexto disciplinar, é o dos aparelhos ergométricos. Igualmente inventados ou aperfeiçoados no auge da tecnologia disciplinar, os aparelhos ergométricos seguem a mesma lógica de “autogestão” (não de forma social e coletiva, mas sim individual), pois se trata de usá-los até o ponto em que o corpo ali moldado já se movimenta conforme o molde ergométrico que lhe foi imposto, mas sem o auxílio do aparelho. “São aparelhos cujo efeito progressivo deve ser torná-los inúteis”

(FOUCAULT, 2003a, p.107). Em uma palavra, o ponto final da tecnologia disciplinar seria não o dia do julgamento final no qual separar-se-ia os puros dos impuros, ou os salvos dos condenados, a verdadeira escatologia disciplinar é o fim das próprias técnicas disciplinares, é alcançar a velocidade de cruzeiro do *bom hábito*, do hábito saudável, moralmente aceito e produtivamente instigado; trata-se, enfim, de alcançar uma “justa mediocridade” (FOUCAULT, 2004a, pp.263).

O que não quer dizer, de modo algum, que as lógicas da fábrica-convento e da cidade-operária sejam excludentes entre si. Houve momentos históricos nos quais as duas utopias disciplinares foram tentadas simultaneamente. Temos consciência, graças a relatos como os do escritor Primo Levi, de Shlomo Venezia, Jean Améry e outros sobreviventes, que essas duas lógicas funcionavam em pleno acordo nos campos de concentração nazista, por exemplo. Ali encontramos tanto a técnica da distribuição de comida abaixo do necessário, escassez artificial forçando à obediência e à participação de modo mais dócil, quanto, ao mesmo tempo, a técnica dos imperativos constantes, dizendo como agir e quando agir (com punições severas, caso descumpridos). E ainda hoje não fomos totalmente abandonados pelos dois sonhos disciplinares; em proporções menores que as dos campos de concentração, nós os reencontramos em práticas e em instituições bem conhecidas, nas empresas, nos cursinhos, nos *reality shows* televisivos etc. No entanto, ainda é preciso dizer que assim como o sonho utópico da fábrica-convento não vingou por ser muito oneroso, o sonho utópico da autorregulação

também não teve uma sorte completa. O futuro ideal, composto por sujeitos sistemáticos, de bons hábitos infalíveis nunca veio; seguimos recorrendo a norma e normatizações. Seguimos demandando por mais técnicas disciplinares na mesma medida em que seguimos rejeitando-as (até mesmo pela lógica foucaultiana de: onde há relação de poder há resistência)⁶. Mas o fracasso desta segunda utopia, mais uma vez, não significou o fracasso da disciplina. Podemos dizer que entre a utopia da fábrica-convento e a da cidade operária há um projeto de “cidade fábrica” que foi o intermediário das duas utopias, evitando que as técnicas mais extravagantes (ou onerosas) de uma ou de outra perdurassem, mas garantindo que as técnicas mais eficientes de ambas se multiplicassem pelo corpo social da forma mais homogênea e pungente o possível. A cidade fábrica não se pretendeu jamais uma utopia, mas sim um meio de produção, de produção de sujeitos e de capital. Ela será a razão que administrará as relações de poder, e será ela o ambiente no qual o sujeito disciplinar moderno depositará suas esperanças reais, quando não puder mais sonhar com suas utopias disciplinares. A cidade fábrica possui uma herança ambígua, recebida daqueles burgos que lutaram contra o modelo feudal. Ela, ao mesmo tempo, reivindica para si as muralhas que separavam as cidades do resto do reino monárquico, mas é também um novo modo de pensar a abertura da cidade, abertura comercial e cultural das muralhas. Enfim, a disciplina compreenderia que ela não deve ser aquilo que impede os movimentos, mas sim aquilo que agencia quais movimentações são desejadas e quais devem ser rejeitadas.

CONCLUSÃO: ISTO NÃO SÃO UTOPIAS

Para fazer com que a *cidade fábrica* fosse um lugar de movimentos precisos, de entradas e saídas calculadas (a questão da boa e de má circulação), mas que também fosse um lugar de escassez artificial vigente (porém, mantendo a escassez real controlada), a disciplina apostou em mais duas técnicas; a saber: a noção de *justiça* e a noção de *evolução*. A justiça não poderia ser mais essa coisa um tanto quanto escondida e misteriosa, que julgava em segredo e punia em público (FOUCAULT, 2005, pp.45-50) como era na Idade Média; foi preciso fazer das leis algo público, e do público um alvo contínuo das leis. Os súditos nas monarquias estavam evidentemente submetidos às leis, mas essas só eram traduzidas na linguagem do súdito sob a forma de violência espetacular. Diz Foucault: a lei soberana era negativa porque imaginava tudo que poderia haver de ruim numa sociedade, e assim fazia leis proibindo (especulativamente) as ações indesejáveis antes delas acontecerem (FOUCAULT, 2004a, p.48); já na disciplina a lei deve ser “complementar à realidade” (FOUCAULT, 2004a, pp.48-49), isto é, na disciplina a lei deve dizer tudo que pode e deve ser feito, tornando proibido aquilo que não está expresso na lei (temos assim o conceito de “fora da lei”). A justiça na disciplina não é fruto do desejo divino nem tampouco soberano, mas sim de algo que existe para aperfeiçoar tecnicamente e artificialmente a “natureza humana” dada. Deste modo, a lei disciplinar precisa cobrir todo o campo da vida, não para proibir apenas, mas para nortear, para ser um *tu debes* e um *tu não debes* constante e indiscreto. A justiça será então uma coleção interminável de diretrizes, um verdadeiro “arquivo de leis”. Pois, embora o Direito moderno institucionalizado

tenha tido seus próprios sonhos e suas próprias utopias em relação à sociedade e em relação ao que fazer com a criminalidade, o sujeito moderno não encarou jamais as leis como instrumentos estritamente de ordem civil, ou como dispositivos exclusivamente punitivos, mas sim como um largo arquivo. As leis são uma espécie de arquivo ao qual se recorre quando necessário, para combater os párias e os maus trabalhadores (o povo desobediente), ou ainda para legitimar — e dar ares legais — às usurpações, invasões e explorações oficiais, Estatais ou patronais. Em resumo, para o sujeito moderno disciplinado as leis serviriam tanto para justificar alguns abusos que são necessários cometer em nome do mercado e do Estado, quanto para evitar sofrer abusos causados pelo próprio mercado (como o monopólio e a concorrência estrangeira desleal) e do Estado (como vilipêndios e guerras inúteis). Para que uma sociedade fosse eficiente e bem disciplinada, seria preciso recorrer às leis em qualquer momento, para qualquer finalidade e com qualquer sentido (em vez de deixar toda a representatividade legal na pura e espetacular cerimônia de punição). Para o homem moderno:

A política não é alguma coisa que se inscreve no interior de uma legalidade ou de um sistema de leis. A política tem interesse em outra coisa, mesmo que ela utilize as leis como instrumento quando ela tiver necessidade, em certos momentos (FOUCAULT, 2004a, p.269).

Em uma palavra, as leis disciplinares seriam, antes de qualquer coisa, instrumentos não de uma paz ou de uma justiça pura, mas das necessidades. Não cabe mais na modernidade

um pensamento como aquele de santo Agostinho, que dizia: *necessitas non habet legem* (a necessidade não tem lei), pois, quem dirá quais são essas necessidades não serão os juristas, ou os soberanos, ou os Papas, tampouco será em nome da “justiça”, do direito divino ou da fé que as leis serão aplicadas ou deixadas de aplicar. A necessidade gerará lei. Será em nome das necessidades administrativas (no duplo sentido de administrar: economicamente e socialmente). Convocar-se-á tal lei ou tal lei conforme o momento diga que isto ou aquilo é perigoso ou útil à sociedade, propriamente, isto é, o que for *necessário* ao corpo social. Por isso as leis não precisam ser nem pensadas, nem redigidas, em pleno espírito de coerência entre si; de fato, algumas leis podem existir e podem funcionar em perfeita incoerência, até mesmo contradizendo uma à outra. Afinal, se dizemos que para o *sujeito disciplinar* as leis foram encaradas como um gigantesco *arquivo* é porque elas puderam ser feitas e imediatamente guardadas (e não aplicadas tão cedo); elas só seriam aplicadas conforme elas fossem necessárias, fora isso, elas poderiam adormecer na literatura jurídica sem serem lembradas ou requisitadas. Ideia bem traduzida por Derrida ao dizer: “certamente existem leis não aplicada, mas não há lei sem aplicabilidade” (DERRIDA, 2010, p.9). Uma lei — e isto é algo notável até hoje — só é aplicada no momento de sua formulação quando ela já é criada para sanar um problema que, constatou-se, não ser [ainda] coberto por alguma lei. Posterior a isso, a lei pode ser arquivada, com as outras, e ser adormecida até a próxima necessidade. Por isso Foucault nos adverte que a modernidade tinha:

A consciência clara e perfeitamente formulada, no discurso da época, que as leis sociais são feitas pelas pessoas às quais elas não são destinadas, mas para serem aplicadas às pessoas que não as fizeram. A lei penal tem, no espírito daqueles que a fazem ou a discutem, apenas a aparente universalidade (FOUCAULT, 2013, p.24).

Como arquivo que era, o espírito da lei na disciplina deixava com que alguns comportamentos acontecessem e outros não, regulando-os quando conveniente. Assim, um agir é bom ou ruim, legal ou ilegal, conforme o momento e não conforme ação propriamente. É exatamente a mesma ideia que encontramos em Deleuze, ao pensar a lei a partir de Foucault:

A lei é sempre uma composição de ilegalismos, que ela diferencia ao formalizar. Basta considerarmos o direito das sociedades comerciais para vermos que as leis não se opõem globalmente à ilegalidade, mas que umas organizam explicitamente o meio de não cumprir as outras. A lei é uma gestão dos ilegalismos, permitindo uns, tornando-os possíveis ou inventando-os como privilégio às classes dominantes (...) e tomando outros como objeto, mas também como meio de dominação (DELEUZE, 1995, p.39)

Por fim, este modo de pensar a lei acaba criando um circuito tautológico, sem um fim exato, sem um projeto de justiça ou de sociedade; um eterno retorno que liga o crime ao erro e o erro ao crime, sem especificar porque algumas ações que não eram consideradas erros passam a ser quando criminalizadas e porque outras ações, muito mais danosas e mais indesejáveis, não são crimes (o debate já ancião na

literatura jurídica entre legalidade e legitimidade). Eis como Foucault sintetizará o discurso tautológico da lei — no curso *Nascimento da Biopolítica* — o discurso como é encontrado numa constituição, num código civil, ou num artigo de economia política: chamo de crime toda ação que faz um indivíduo correr o risco de ser condenado a uma pena; o crime é tudo que é punido pela lei, é crime todo ato punido por lei (FOUCAULT, 2004b, pp.256-257).

Como informamos, para não ser meramente utópica, a disciplina precisou operar duas novidades: por um lado, a transformação da noção de *justiça* (como acabamos de apresentar), e por outro, a concepção de *evolução*. É difícil propormos um conceito de evolução que escape de Darwin. No entanto, Foucault nos sugere, no livro *As palavras e as coisas*, que Darwin, ao propor a noção de “evolução das espécies”, não teria promovido uma inovação completa na ciência que estudava a espécie humana. Antes sim, foi uma inovação prévia no conceito de *homem* que teria promovido a aparição de Darwin e da sua proposta científica⁷. A noção de evolução, bem antes de tratar das espécies, já era invocada (sem ser nomeada) pela disciplina. Não para compreender “a que ponto chegamos”, ou “como aqui chegamos”, mas para propor um além da natureza humana. O conceito de *evolução*, que agora trabalhamos, tem precisamente o mesmo intuito que o de *justiça*; isto é, a evolução na disciplina deseja ser “complementar à realidade”, a uma suposta “natureza humana”. Assim, o que significa um evoluir disciplinarmente? Significa passar de uma instituição disciplinar à outra exitosamente, assim como também significa evitar a entrada em certas instituições

disciplinares. Sair do colégio no tempo regulamentado e passar diretamente à oficina é uma evolução ótima; no mesmo sentido, passar da oficina à prisão é um mau signo evolutivo. *Evoluir* (neste contexto restrito ao qual trabalhamos agora) é estar em comunhão com as normas, deixar-se disciplinar, e em alguma medida ser disciplinador também. *Evoluir* é inserir-se numa certa escala disciplinar, ou melhor ilustrando, numa escada disciplinar:

O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (você não está mais na sua família), depois a caserna (você não está mais na escola), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão (DELEUZE, 1992, p.219).

Por isto, na *cidade-fábrica* “ao lado de cada necessidade, uma instituição será criada para ter poder sobre ela” (FOUCAULT, 2013, p.210), permitindo que os sujeitos possam promover evoluções ou involuções conforme as necessidades. “Evoluir”, “subir na vida”, “ascender economicamente, ou socialmente”, “*high society*”, são termos e ideias que até hoje persistem em vocabulário popular, indicando uma *subida* na escala social, sempre numa contrapartida de rejeição à pobreza, à marginalidade, à infantilidade, à pouca visibilidade social etc. Ascender ou descender a escala/escada disciplinar, trata-se do grau de normas às quais somos submetidos, permeados e afetados; sendo o marginal aquele que foi ou imune ou repelente a algumas dessas normas, aquele que não conseguiu se fixar no interior desse processo de normatização

(FOUCAULT, 2013, p.213). O marginal seria tratado, então, como alguém que é *involuído*. Como alguém mais fruto de sua estupidez, de sua incapacidade, ou de sua monstruosidade, do que de suas escolhas autônomas. Em tal contexto, o marginal é sempre alguém que “não conseguiu”, “não entendeu”, “não soube”, “não se esforçou” etc, em vez de ser alguém que não achou justo participar desse modo de ser (sempre um idiota, mas nunca um rebelde). Em uma palavra, o sistema disciplinar se pretende como algo que é calculado e racional, e a discordância deste sistema, independentemente do nível no qual ela seja feita, deve ser considerada automaticamente como irracional, histérica, criminosa, fruto de uma deficiência (tradicionalmente uma deficiência moral) etc. Contudo, foi graças a essas figuras indesejáveis, lembra-nos Foucault, que a disciplina se multiplicou.

A *evolução* disciplinar abandona suas utopias ao criar um paradoxo que é, de fato, seu motor e seu multiplicador. Quer dizer: é graças àquele que não se encaixa na norma, àquele que não aprende a ler nem escrever que a escola pode se sofisticar e demandar por outra instituição como a clínica fonoaudiológica ou a psiquiatria infantil. Ou ainda, por causa do infrator que não consegue compreender a lei mesmo já estando dentro da cadeia, demanda-se então a prisão manicomial. O fato de alguns sujeitos serem inassimiláveis a certas instituições não abate a disciplina, ao contrário, anima-a. Quando um degrau da escada disciplinar falha em sua função ascendente, introduzir-se-á um degrau a mais, ou um subdegrau, nessa escada disciplinar. Para fechar essa ideia temos as seguintes palavras de Foucault:

Creio que temos aí uma característica própria desta isotopia dos sistemas disciplinares: é a existência necessária dos resíduos, que vai acarretar evidentemente o surgimento de sistemas disciplinares suplementares para poder recuperar esses indivíduos, e isto ao infinito. Porque existem débeis mentais, isto é, gente que é irreduzível à disciplina escolar, vão ser criadas então as escolas para débeis mentais, depois, escolas para os que são irreduzíveis às escolas para débeis mentais (FOUCAULT, 2003a, p.56).

A possibilidade de *evoluir*, num regime disciplinar, deve ser elevada ao infinito, mesmo que sempre sendo barrada pelas limitações dos sujeitos cobrados a evoluírem. Uma cidade fábrica é aquela que deve se desdobrar ilimitadamente, em quantas instituições disciplinares parecerem necessárias, para socorrer e ajustar os sujeitos limitados. Um sistema infinito para uma demanda finita⁸, eis a lógica do *bom hábito*, a lógica das leis e da evolução numa cidade fábrica.

Eis os sonhos, não utópicos, mas bem concretos, da tecnologia disciplinar. Os mesmos que encontramos até hoje funcionando em nossos sistemas sociais e conceituais. Cujas histórias foram feitas de erros e acertos, mas, sobretudo, de funcionalidades. Sobre eles é que propomos um conhecimento; para que este conhecimento traga alguma luz crítica aos efeitos que as utopias e não-utopias disciplinares geram, ainda hoje, em nossos corpos, em nossos gostos, em nossas vidas.

NOTAS

¹Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pós-doutorando do programa de pós-graduação de filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Endereço eletrônico: eduardo_rio86@hotmail.com

²Esta é uma releitura da análise de Foucault sobre a prisão, feita na V aula do *A verdade e as formas jurídicas*.

³Vide igualmente: FOUCAULT, 2003a, p.71; e FOUCAULT, 2005, p.198.

⁴No curso *A sociedade punitiva*, aula 21 de março de 1973 (FOUCAULT, 2013, pp. 207-208), e na série de palestras intituladas *A verdade e as formas jurídicas* (FOUCAULT, 2003b, pp.107-109).

⁵Não se trata de uma citação, mas de uma proposição inspirada no trecho: “Le Panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être vu : dans l’anneau périphérique, on est totalement vu, sans jamais voir; dans la tour centrale, on voit tout, sans être jamais vu”.

⁶Máxima comum em Foucault, porém, registrada na presente fórmula no livro *História da Sexualidade I* (FOUCAULT, 1999, pp.125-126).

⁷Esta ideia pode ser encontrada no livro *As palavras e as coisas*, ao menos duas vezes: na parte I e VI, do quinto Capítulo: *Classificar*.

⁸Esta frase, evidentemente, é uma referência ao título da entrevista *Un système fini face à une demande infinie*, que Foucault dera em 1983, in DE2.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Ed. Brasiliense, São Paulo, 1995.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.

DICKSON, P.G.M. *The sun insurance office, 1710-1960*. Londres: Editora Oxford University Press, 1960.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I*. Paris: Editora Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris: Editora Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II*. Paris: Editora Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Editora Gallimard, 2004a.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Editora Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris: Editora Gallimard, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Le Pouvoir Psychiatrique*. Paris: Editora Gallimard, 2003a.

FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2003b.

FOUCAULT, Michel. *La Société Punitive*. Paris: Editora Gallimard, 2013.

SOARES, Carmen Lúcia. Pedagogias do corpo - higiene, ginástica, esporte; In: *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008, pp.75-85.

ENVIADO EM: 11/10/2015
APROVADO EM: 27/02/2016

A ANÁLISE DO SABER EM FOUCAULT

Thiago Fortes Ribas¹

RESUMO: No contexto das discussões suscitadas pela publicação de *As Palavras e as Coisas*, de 1966, Foucault publica dois textos em 1968 (*Resposta a uma questão* e *Resposta ao Círculo de Epistemologia*) com o intuito de esclarecer as dúvidas levantadas pelos seus críticos. Destes textos surgirá a base da escrita de seu próximo livro, *A Arqueologia do Saber*, de 1969. Neste artigo analisamos o texto dirigido às questões levantadas pelo círculo de epistemologia com o intuito de acompanhar a demarcação das aproximações e dos distanciamentos entre a epistemologia e sua arqueologia. Assim, interrogamos o uso foucaultiano das noções de descontinuidade, de análise discursiva e de saber.

PALAVRAS-CHAVE: Arqueologia; Epistemologia; Saber; Discurso; Descontinuidade.

ABSTRACT: In the context of the discussions that were raised by the publication of *The Order of Things* in 1966, Foucault publishes two texts in 1968 (*Réponse à une question* and *Réponse au Cercle d'Épistemologie*). His aim was to clarify the doubts pointed by his critics. These texts are going to found the basis of Foucault's next book in 1969, *The Archeology of Knowledge*. In this article we analyse the text addressed to answer the questions made by the circle of epistemology, and our goal

is to follow the delimitation of the proximities and distances between epistemological research and the foucauldian archeology. Therefore, we examine the foucauldian use of the notions of discontinuity, discursive analysis and knowledge.

KEYWORDS: Archaeology; Epistemology; Knowledge; Discourse; Discontinuity.

Após a publicação de *As Palavras e as Coisas* (1966), mais especificamente em 1968, Foucault escreve dois textos em resposta às críticas suscitadas pela primeira acolhida deste seu livro no cenário intelectual francês. Se no texto *Resposta a uma questão* Foucault se posiciona principalmente com relação às críticas levantadas pelo pensamento existencialista e humanista que tinha Sartre como expoente, no texto *Sobre a arqueologia das ciências — Resposta ao Círculo de Epistemologia*, como podemos ver no próprio título, sua atenção se voltará às críticas provenientes da epistemologia francesa. Nesta última linha filosófica vemos que as duas figuras de maior renome, Gaston Bachelard e George Canguilhem, não se colocam, como era o caso no texto anterior com Sartre e seus aliados, como antagonistas políticos de Foucault.

Nos dois textos trata-se de respostas dirigidas a duas linhas filosóficas que para Foucault são heterogêneas e que dividiam o pensamento francês: de uma lado, as chamadas “filosofias do sujeito”, do outro, as “filosofias do conceito” (FOUCAULT, 1994, vol. III, p. 429). Em relação às últimas, Foucault se afirma mais em dívida teórica do que em ruptura. O que se confirma na cordialidade demonstrada pelo círculo de epistemologia nas questões levantadas. Pouco tempo antes, Canguilhem havia escrito um texto célebre em defesa de Foucault e de sua arqueologia das ciências humanas contra as acusações feitas pelos existencialistas. Para Canguilhem, ao criticarem *As Palavras e as Coisas*, algumas das “melhores cabeças” da época parecem ter perdido “o sangue frio” e “em nome da filosofia” não permitiam que fosse realizado “o questionamento do fundamento que certas filosofias acreditam encontrar na essência ou então na existência do homem” (CANGUILHEM, 2009, p. 251). Assim, portanto, o

texto de Foucault voltado para as questões surgidas na discussão com a epistemologia terá um caráter menos polêmico do que o texto *Resposta a uma questão* dirigido à revista *Esprit*, prestando-se mais a esclarecer os limites dos trabalhos da arqueologia e da epistemologia. Os ataques aos pressupostos históricos antropológicos que caracterizavam, para Foucault, o pensamento humanista, no entanto, permanecem muito presentes, pois é no distanciamento de tal pensamento que a arqueologia irá definir o seu lugar e, também, fazer o elogio da epistemologia francesa contemporânea.

Se, em *Resposta a uma questão*, respondendo à acusação de que o livro *As palavras e as coisas* haveria legado as opções de aceitação do sistema ou de apelo ao acontecimento selvagem, Foucault começava seu texto evidenciando seu pluralismo e mostrando, através da compreensão do significado de tal pluralismo, como o seu trabalho acrescenta a análise das práticas discursivas no pensamento político. Por outro lado, vemos que, no esclarecimento ao círculo de epistemologia, a preocupação será antes a de chamar a atenção à importância para pensamento contemporâneo em geral da liberação do campo do saber. Ambos os textos tratam de evidenciar os efeitos da novidade de um domínio de pesquisa: a análise do que Foucault compreende como prática discursiva. No entanto, cada um dos textos enfatiza uma dimensão daquilo que envolve esta novidade. Primeiramente, respondendo aos humanistas, enfatiza a dimensão política liberada pelo campo discursivo. Depois, respondendo aos epistemólogos, demarca a especificidade do domínio da arqueologia em relação à epistemologia, o que envolverá a distinção entre a ciência e o saber. Assim, pela escrita desses dois textos Foucault vai moldando os temas a serem entrelaçados no livro *A arqueologia do saber*.

O objeto de análise deste artigo será justamente os argumentos presentes na resposta dirigida à epistemologia, que evidenciam temas importantes para definição de alguns pressupostos metodológicos trabalhados posteriormente no livro de 1969.

A resposta ao círculo de epistemologia começa pela contextualização tanto da arqueologia quanto da epistemologia francesa contemporânea. Para que ambas surgissem, argumenta Foucault, foi preciso uma mudança no trabalho do historiador: se antes o problema maior da história era o de operar as ligações entre os acontecimentos, estabelecendo sucessões lineares, atualmente trata-se de buscar critérios de periodização, de criação de sistemas de relação entre os acontecimentos, traçando séries de rupturas em profundidade. Em suma, a busca pela totalização da História foi substituída no trabalho histórico contemporâneo pela singularização dos acontecimentos ou, como vemos nas primeiras páginas de *A arqueologia do saber*, “a atenção se deslocou [...] das vastas unidades descritas como ‘épocas’ ou ‘séculos’ para fenômenos de ruptura” (FOUCAULT, 1969, p. 10).

O estatuto da noção de descontinuidade é modificado. Ela não é mais algo a ser suprimido, mas um elemento fundamental. No entanto, afirma Foucault, atualmente a descontinuidade possui uma função “paradoxal: já que ela é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa, já que delimita o campo de uma análise da qual ela é o efeito [...] não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas aquilo que, em segredo, ele supõe” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 698). Nesse momento do texto Foucault explica que recentemente a descontinuidade aparece de três formas na análise histórica: como “operação deliberada”, “resultado da descrição” e “conceito que o trabalho não cessa de especificar” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 698). No

passado, o fato de não poder explicar a passagem, de não se prestar conta da sucessão de um momento ao outro, significava o fracasso da História, que justamente era compreendida como uma grande continuidade. Agora, depois da “inversão de sinais” pela qual passou o domínio histórico, o descontínuo tornou-se “o elemento positivo que determina seu objeto e valida sua análise” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 699). Além das análises literárias, Bachelard, Gueroult, Canguilhem, entre outros, seriam exemplos daqueles que atuariam por esta via do descontínuo como elemento positivo.

No texto *Resposta a uma questão* Foucault recusava a simples oposição entre a descontinuidade e a continuidade. Tratava-se de recusar a dualidade da continuidade, pensada pela plenitude da categoria de causalidade que uniria os acontecimentos, com a descontinuidade, pensada como uma ausência, um vazio na rede das causas. Dando-se preferência a qualquer uma dessas opções de pensar a história pela noção da “causa” mantém-se o mesmo prejuízo. Como afirma Revel:

Representar a descontinuidade como ‘vazio’ é fazer da descontinuidade uma falta, uma ausência, isto é, uma figura do negativo. Ora, é de uma descontinuidade totalmente outra que quer falar Foucault: aquela que é introduzida pela transformação e pelas mutações, e que faz da continuidade o outro nome de um processo de metamorfose da qual a descontinuidade é o motor (REVEL, 2010, p. 61).

A descontinuidade, mais do que oposta à continuidade, deve ser pensada como anterior a qualquer tentativa de ligação histórica. As ligações das séries de acontecimentos são sempre um efeito de um recorte histórico deliberado na dispersão

temporal. Trata-se menos de uma oposição superficial entre duas categorias do que de libertar uma pluralidade de relações que podem ser traçadas quando a categoria de causalidade não rege mais o trabalho do historiador. Não se trata de mostrar fissuras na grande rede de causalidade, mas sim de mostrar que a história contemporânea não trabalha através dessa noção abstrata. As transformações devem ser estudadas naquilo que permite mostrar suas constituições, e não naquilo que as determinariam em segredo. Pressupor um fundo causal que regeria as sucessões de acontecimentos é render-se à abstração da história do espírito, ou seja, é pensar o tempo histórico como o desenrolar de uma grande consciência do Homem.

A liberação provocada pelo uso do descontínuo na história epistemológica e arqueológica opera um procedimento similar, segundo Foucault, ao do estruturalismo em outros domínios. O século XX tem em seu começo a proliferação das pesquisas linguísticas, psicanalíticas e etnológicas nas quais a figura do Homem como sujeito soberano em relação a sua fala, seu desejo e suas crenças é desconstruída. Os campos do inconsciente de cada um desses domínios retiram o privilégio que era concedido à consciência. O descontínuo como opção metodológica, objeto de estudo e pressuposição da qual parte o trabalho do historiador seria resultado da recusa da função sintética que era operada quando se transferia para o tempo histórico a figura da Consciência. Da mesma forma que os estudos do inconsciente em cada um dos seus campos específicos romperam com a delimitação da pesquisa teórica em categorias abstratas provenientes das antropologias, assim também, o campo da história se encontrou liberado dos

pressupostos humanistas através da noção do descontínuo. Mas como aplicar a descontinuidade no trabalho da história? Esse será o problema que se tentará responder na segunda parte do texto em reposta ao círculo de epistemologia.

O campo histórico no século XIX era percorrido com o recurso ao pensamento antropológico. A “história para filósofos” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 666), tal como Foucault chama a forma que Sartre compreenderia a história, voltava-se fundamentalmente à atividade sintética totalizadora. Para o arqueólogo: “A filosofia de Hegel a Sartre de todo modo foi essencialmente um empreendimento de totalização, senão do mundo, senão do saber, pelo menos da experiência humana” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 665). Para as filosofias de matriz hegeliana a História é o desenvolvimento contínuo da história humana. Isso fica evidente quando é operada a identificação da própria história com a narrativa das sucessões, como no caso da famosa acusação sartriana da recusa ou do assassinato da história, quando se troca o movimento “cinema” pela imobilidade da “lanterna mágica” (SARTRE, 2009, p. 76).

A história sintética deveria ser ligada pela práxis, sendo que o trabalho arqueológico, preocupado em caracterizar as mudanças sem explicá-las, não deveria, para Sartre, ser compreendido efetivamente como um trabalho histórico. Argumentando que a concepção da história dialética defendida pelos existencialistas pertence ao pensamento do século XIX, Foucault procura mostrar que aquilo que ele propõe na sua arqueologia não constitui nenhuma novidade no trabalho histórico realizado no século XX, e que, se filósofos renomados continuam com sua própria concepção do que seria a história,

isso se explicaria por eles ignorarem os trabalhos e as atualizações realizadas em outras áreas que não as suas.

Assim, para Foucault, principalmente pelas confusões geradas pelos temas antropológicos, faz-se necessária uma revisão da maneira como se compreende a história. Primeiro, portanto, precisamos traçar “as tarefas negativas” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 701). Aqui, assim como em sua resposta aos humanistas, Foucault se ocupa daquilo que é preciso colocar fora de circuito: é preciso se libertar das noções que, presas à história como sucessão de causas, contribuem para a falta de rigor e para o retrocesso da pesquisa.

Noções aceitas de partida pela história contínua e que operam a função de síntese, tais como tradição, influência, desenvolvimento, teleologia e evolução, mentalidade e espírito de uma época devem ser abandonadas. Sendo aceito de partida apenas “uma população de acontecimentos dispersos” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 701), ou seja, trata-se de privilegiar a noção de diferença contra a pressuposição de identidades. É preciso, para o arqueólogo, uma revisão dos agrupamentos discursivos que estamos acostumados a traçar sem uma rigorosa investigação de suas pertinências. Foucault chama a atenção para a arbitrariedade em se distinguir os conjuntos de enunciados pelas categorias da “literatura” ou da “política”:

são categorias recentes que não podem ser aplicadas à cultura medieval, ou ainda à cultura clássica, a não ser por uma hipótese retrospectiva e por uma série de novas analogias ou de semelhanças semânticas: mas nem a literatura, nem a política, nem, conseqüentemente, a filosofia e as ciências articulavam o campo discursivo nos séculos XVII ou XVIII como elas o articularam no século

XIX [...] não têm características intrínsecas autóctones e universalmente reconhecíveis (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 701-702).

Quando comumente definimos o pertencimento de determinado enunciado a uma categoria, como a da “literatura” ou da “política”, temos a impressão de estarmos nos referindo a formas de unidade entre os enunciados existentes independentes da nossa época. Esse erro de projeção de nossas categorias em discursos que não são os nossos é cometido pela falta de rigorosidade crítica na investigação das possibilidades de individualização dos grupos de enunciados.

Assim como os exemplos da literatura e da política, a continuação do texto afirma a necessidade de “colocar em suspenso” as unidades “do livro e da obra” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 702). Em 1969, em uma conferência intitulada *O que é um autor?*, Foucault abordará com maior acuidade o problema de tais unidades, mostrando também como foi construída, em uma datação não muito longínqua, aquilo que ele chamará de “função autor”, definida como “característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 798).

As unidades de autor, de livro e de obra funcionam em nossa sociedade de modo a controlar e restringir os discursos, atribuindo maior valor para circulação de determinados enunciados. Não devemos pressupor, no entanto, que tais unidades existam de forma autônoma. Em sua materialidade, seu tamanho, peso, largura, número de páginas, o livro pode ter bem delimitada a sua unidade, mas, enquanto algo que funciona em um universo de enunciados, um livro existe sempre em relação com outros:

nunca pode existir por si mesmo, mas está constantemente em relação de dependência ou de apoio a uma rede de discursos complexa e variável.

A obra, composta pela atribuição de um nome próprio a um conjunto de texto, aparece como ainda mais problemática. Como fazer o recorte entre aquilo que um autor escreveu tendo sua “obra” como compromisso e aquilo que escreveu de modo descompromissado? A seleção do que deve pertencer ao corpo da obra “supõe um certo número de escolhas teóricas que não é fácil de justificar nem mesmo de formular” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 703). São necessárias muitas suposições arbitrárias na constituição da unidade de uma obra, sendo uma suposição muito frágil a própria ideia de que em um nível muito profundo existiria a obra, entendida como a expressão de um pensamento, no contexto e no inconsciente de seu autor. Pensada em sua espontaneidade, a obra possuiria uma existência imediata que seria facilmente oferecida pela conservação dos rastros do seu autor. Obviamente não será por esta via que o arqueólogo prosseguirá. Foucault desnaturaliza a obra: ela só poderá ser entendida como resultado de uma operação interpretativa, ou seja, como um produto constituído por uma série variável de escolhas.

Continuando as tarefas negativas, Foucault reafirma a necessidade de renunciar aos postulados que, sustentando a crença na continuidade, impedem a análise do discurso “em sua irrupção de acontecimento” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 705). Dois postulados, interligados e em confronto, assegurariam a utilização de formas prévias e irrefletidas de continuidade na história. Primeiro, que existiria uma origem secreta anterior a todo começo. Supor esta origem, ao mesmo tempo sempre

presente e sempre inatingível, faz com que todo acontecimento seja concebido como uma repetição incompleta da origem, que se encontraria impreterivelmente recuada. Segundo, que existiria, anteriormente a toda formulação manifesta do discurso algo já articulado em um quase silêncio. O segredo aqui estaria em um “já dito” que se confunde com um “jamais dito” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 704) no corpo efetivo dos enunciados. Assim, seguindo tais postulados, a análise histórica seria voltada ora para a procura da origem, ora para a interpretação dessa secreta articulação nunca efetivamente manifestada. Trata-se dos temas, trabalhados também em sua resposta aos humanistas, de recusa da existência do discurso.

É preciso evitar todas essas figuras e operações que supõem uma incansável permanência de essências e origens. Trata-se de renunciar as figuras que pretendem fixar de modo transcendental aquilo que possui data de nascimento e morte, para que, enfim, seja possível liberar o domínio da análise discursiva:

Um domínio imenso, mas que pode ser definido: ele é constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos (tenham sido eles falados e escritos), em sua dispersão de acontecimentos e na instância que é característica de cada um. [...] o material que se tem a tratar em sua neutralidade primeira é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral. Assim surge o projeto de uma *descrição pura dos fatos de discurso* (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 705).

Diferentemente da análise linguística que trabalha as infinitas possibilidades de performances partindo de um conjunto finito de regras, a descrição que propõe Foucault

trabalha somente com o conjunto, sempre finito, daquilo que já foi formulado. Aí está a diferença que Foucault marca pela sua utilização peculiar da noção de enunciado. Importante notar, como faz Roberto Machado, que um “enunciado não existe isoladamente, como pode existir uma frase ou uma proposição. Para que estas se tornem enunciados é preciso que sejam um elemento integrado a um conjunto de enunciados” (MACHADO, 2006, p. 151). Ou seja, uma frase e uma proposição podem ser um enunciado, mas não o são necessariamente, assim como um enunciado pode não se dar na forma nem de uma frase, nem de uma proposição.

Em seu livro sobre Foucault, que reúne artigos escritos tanto sobre a arqueologia quanto sobre a genealogia, Deleuze resume bem a diferença entre o estudo linguístico das proposições e das frases e a arqueologia dos enunciados: “Não há possível nem virtual no domínio dos enunciados, tudo lhe é real, e toda realidade lhe é manifesta: só conta aquilo que foi formulado, lá, a determinado momento, e com tais lacunas, tais brancos” (DELEUZE, 2004, p. 13). Na análise da língua trata-se de definir as regras para construção de uma infinidade de frases e proposições; ao contrário, na descrição do discurso trata-se de questionar o que torna possível a aparição efetiva de alguns enunciados e não de outros, a materialidade dos enunciados é uma de suas características fundamentais, fazendo-o dependente de um campo institucional.

Assim, quando Foucault afirma fazer uma análise do discurso não devemos confundi-la com um trabalho exclusivo sobre os signos. O discurso não faz simplesmente o ato de designar algo, mas são práticas constituidoras de uma realidade. “Certamente os discursos são feitos de signos; mas

o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse “mais” que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever” (FOUCAULT, 1969, p 67). Enfim, uma análise da língua não está comprometida com a constituição histórica e material de um campo de realidade. E é justamente tal campo, com suas “lacunas” e seus “brancos”, com aquilo que é tornado possível e com aquilo que não tem lugar, a preocupação arqueológica.

Na descrição do discurso também não se trata de fazer o que se compreenderia como “análise do pensamento”. Não se quer descobrir a intenção do sujeito falante ou reconstruir um outro discurso para além dos enunciados. Enquanto tal análise do pensamento seria “sempre *alegórica* em relação ao discurso que ela utiliza” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 706), a finalidade da descrição discursiva é a de manter a análise na exterioridade, sendo possível a partir dessa perspectiva assimilar a pesquisa às singularidades, às condições de existências, aos limites, às correlações e exclusões implícitas nos conjuntos de enunciados.

Somente isolando os conjuntos de enunciados em relação às unidades prévias e aos temas transcendentais que habitam as análises da língua e do pensamento que será possível começar a apreender as articulações dos acontecimentos discursivos entre si e também com os acontecimentos não — discursivos. Foucault afirma aqui que a intenção de separar os acontecimentos do discurso das habituais explicações transcendentais de causalidade não deve ser confundida com a ruptura entre o campo discursivo e o campo não-discursivo. Ora, liberar o domínio dos fatos do discurso “não é pretender

estabelecê-lo em um corte que nada poderia superar [...] é, ao contrário, tornar-se livre para descrever, entre ele e outros sistemas que lhe são exteriores, um jogo de relações. Relações que devem ser estabelecidas [...] no campo dos acontecimentos” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 707). Assim, depois de observar o arqueólogo “limpando o terreno” para a análise das articulações entre os acontecimentos discursivos com os não discursivos, vemos que a recorrente crítica da falta de politização da arqueologia pelo seu enfoque no campo discursivo do saber não é somente injusta, como também deixa de perceber que é precisamente pela liberação deste campo descritivo que se obterá ganhos na compreensão e na prática política.

Refutando as unificações imediatas e irrefletidas do discurso, aquilo que Foucault faz aparecer são outras unidades, “mas dessa vez por um conjunto de decisões controladas” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 707). Se por um lado esses conjuntos que propõem não são novos, uma vez que são formados somente por enunciados que foram efetivamente formulados, as relações descritas pela arqueologia “jamais teriam sido formuladas por si mesmas nos enunciados em questão” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 707-708). Foucault chama a atenção de seu leitor para a questão da invisibilidade dessas relações nos discursos manifestos. Não se trata aqui de um discurso invisível e secreto que, por baixo dos discursos manifestos, os controlaria. Seria um erro pensar que o trabalho arqueológico busca a interpretação de uma verdade secreta que seria atingida pela escavação dos arquivos. O inconsciente dos discursos manifestos buscado na arqueologia é menos um conteúdo preexistente do que um recorte deliberado de

um material discursivo que permite a formulação de novas experiências descritivas pela análise das diversas correlações de um grupo de enunciados.

A indicação do caráter experimental da pesquisa arqueológica não deve ser menosprezada. A descrição que a arqueologia opera nunca pode ser completa, nem seu recorte pode se dar *a priori*, isso porque ela opera sempre por um “recorte provisório” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 709). A delimitação da pesquisa não responde, portanto, a critérios que tornem necessários os recortes ali realizados. No entanto, também não é fortuita a escolha de sua região de análise. Por um lado, se a arqueologia dirige-se aos grupos de enunciados científicos é porque neles os acontecimentos discursivos apresentam-se em uma sistematicidade de descrição mais exequível. Por outro, se ela se dirige às chamadas ciências do homem é porque as abordando evita justamente cair nas categorias antropológicas irrefletidas, formadas por elas, que impediam a análise discursiva. O que não quer dizer que a descrição dos fatos do discurso seja exclusiva ao domínio das ciências humanas, mas explica porque elas tenham o que Foucault chama de “um privilégio de partida” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 709).

Dirigindo-se contra o aprisionamento da pesquisa histórico-filosófica nas categorias antropológicas, o projeto da arqueologia encontra-se inicialmente encadeado à descrição de tais ciências, no entanto, esta própria descrição só é possível na medida em que seu solo discursivo se diferencia daquele que analisa:

de onde você pretende falar, você que quer descrever
— de tão alto e de tão longe — os discursos dos

outros? Responderei somente: eu acreditava que falava do mesmo lugar que esses discursos e que, definindo seu espaço, eu situaria minha intenção: mas devo agora reconhecê-lo: de onde mostrei que eles falavam sem dizê-lo, eu mesmo só posso falar a partir dessa diferença, dessa ínfima descontinuidade deixada, já detrás dele, por meu discurso (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 710).

O espaço de organização dos discursos antropológicos modernos é o que a arqueologia foucaultiana descreveu em seus “livros-experiência” (FOUCAULT, 1994, vol. IV, p. 47), que devem ser considerados como um agrupamento de experimentações descritivas apoiadas umas nas outras. Longe de pretender falar do patamar transcendental da razão ou da distância neutralizadora da verdade, o arqueólogo reconhece a posição transitória e estratégica de sua fala e sua ligação com os discursos antropológicos. O lugar de onde ele fala está intimamente vinculado ao humanismo moderno, no entanto, este lugar é formado *na* distância tomada em relação a ele, diferenciando-se. Ou seja, o que Foucault está afirmando na passagem acima é que aquilo mesmo que a arqueologia afirma acaba por criar um novo espaço discursivo. Essa “criação” de um novo espaço, no entanto, não deve ser explicada pela genialidade de sua subjetividade, ou por uma causa necessária no desenvolvimento do conhecimento ou no progresso da razão humana. O novo espaço da linguagem, onde o homem perde o seu lugar privilegiado, é justamente o espaço de recusa das causalidades históricas, é o lugar em que, para as transformações discursivas poderem ser descritas em sua exterioridade, nenhum movimento secreto e interno aos discursos deve ser pressuposto.

Mais tarde em sua vida, em uma leitura retrospectiva de sua própria pesquisa, Foucault admite que o início das suas investigações partia sempre de seu interesse pessoal. Se nesse texto preparatório de *A arqueologia do saber* tal questão não é levantada, na década de 1980 Foucault relata que suas pesquisas sobre a loucura, a medicina clínica, a prisão ou a sexualidade surgiram de experiências pessoais diretas (FOUCAULT, 1994, vol. IV, p. 46). O diagnóstico, forma pela qual a filosofia encontra sua faceta mais atual, aparece longe também das exigências de impessoalidade próprias a uma filosofia transcendental com sua razão pura. Em *Além do bem e do mal* Nietzsche já advertia: “No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido testemunho *de quem ele é* - isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza” (NIETZSCHE, 2005, p. 13). Sobre esta mesma questão Benedito Nunes complementa: “Nada ou quase nada, como soube dizê-lo Nietzsche, é impessoal num filósofo. Assim, em tudo quanto ele escreveu, o intento de comprovação objetiva é inseparável da provação subjetiva do pensador” (NUNES, 2010, p. 210). Ligadas a um interesse particular do começo ao fim suas pesquisas deveriam, entretanto, ultrapassar o plano da pura subjetividade individual e permitir uma transformação apta a ser vivenciada também por outros. Aquilo que seria transformado nada mais é do que a ideia que fazemos de nós mesmos com nosso saber. Ou seja, pela desnaturalização do nosso saber atual, a suposta impessoalidade do campo epistemológico ultrapassado é denunciada em sua historicidade e também em seus efeitos de poder, os quais privilegiavam uma dada estruturação da realidade, ensejando-se assim não apenas a percepção das forças que ali se impunham silenciosamente, como também permitindo a possibilidade da construção de outra estruturação do real.

Ora, se a construção de um sistema alternativo de pensamento aparece como pessoal, vemos que isso se dá pela derrubada da aspiração de qualquer impessoalidade pressuposta na transcendência de um discurso verdadeiro. Seguindo as pistas dessa reconstrução de sua própria pesquisa, vemos que os livros de Foucault são, antes de tudo, empreendimentos polêmicos: são formas de problematização dos jogos históricos de verdade que se pretendem armas do pensamento. Cada um de seus livros constitui “uma prova (imanente) da contingência das categorias atuais do pensamento para poder imaginar e, sobretudo, fazer existir, formas novas de realidade” (LORENZINI; SFORZINI, 2013, p. 17). Enfrentam, dessa forma, as interpretações dominantes que, disfarçadas em uma suposta naturalidade, reivindicavam para si a completude de um campo epistemológico que se supunha absoluto. Com tais experiências descritivas do campo do saber, Foucault abre uma alternativa para não ser conduzido por certas formas de racionalidade. Ou seja, enquanto um dado campo de certezas era considerado necessário, nossas práticas encontravam-se presas a ele, e formas contingentes de racionalidade apresentavam-se como desenvolvimentos internos da própria Razão. No momento, entretanto, em que se desnaturalizam as categorias de pensamento desse campo, nossas práticas ganham direito a se reconfigurar segundo outras razões, com a diferença que agora se admite o pertencimento de tais razões a uma determinada perspectiva histórica.

Voltando à análise da resposta ao círculo de epistemologia, vemos que na sua terceira parte, Foucault esclarece suas recusas quanto a utilização de objetos, tipos de enunciação, séries de conceitos ou opção teórica (estratégias) como critérios de unificação discursiva. Trata-se aqui de mostrar que, antes de

serem aquilo a partir do que a análise deve partir, como se fossem preexistentes, tais elementos dos discursos são possibilitados por regras de formação, sendo tais regras aquilo que possibilitará afirmar a singularidade de um conjunto de enunciados. Trata-se, portanto, de enfatizar a primazia de uma relação histórica capaz de formar elementos sobre a pressuposição de identidades que em um segundo momento estariam em relação: para Foucault, as identidades são derivadas, são segundas, e a relação é primeira na base das configurações históricas. Uma dada relação não é, no entanto, necessária, e sim contingente, mutável de acordo com o recorte em análise. Anterior às relações históricas temos pressuposta somente a diferença: supor qualquer identidade primordial impossibilitaria a análise das formações discursivas.

Em primeiro lugar, vemos que os objetos não definem os enunciados, mas, ao contrário, são constituídos pelo conjunto de suas formulações. A loucura, por exemplo, não tem como unidade discursiva a doença mental. Esta última, como mostra a *História da loucura*, aparece como objeto do discurso da medicina mental somente a partir do final do século XVIII. A “loucura”, portanto, não é um objeto único, um referente idêntico a si mesmo em épocas distintas, “mas o referencial ou lei de dispersão de diferentes objetos ou referentes colocados em *jogo* por um conjunto de enunciados, cuja unidade se encontra precisamente definida por essa lei” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 712). Foucault frisa aqui a diferença entre o referente e o “referencial”, sendo o segundo aquilo com o que ele se ocupa, enquanto entendido como constituído pelos enunciados. Fazer a história arqueológica da loucura não é de modo algum retrair a peripécias de um mesmo objeto, mas

sim descrever como diferentes objetos foram constituídos e transformados pelo jogo de regras discursivas que definem sua “não-identidade através dos tempos” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 712).

Em segundo lugar, vemos que as unidades discursivas não devem ser traçadas de acordo com as regras formais de um único tipo de enunciação. Aqui Foucault se preocupa em diferenciar o que ele irá propor como unidade discursiva do que poderia ser entendido como determinado estilo ou encadeamento de enunciações. Para tanto lança mão da noção de “defasagem enunciativa” entendida, justamente como a “própria impossibilidade de se integrar em uma só cadeia sintática” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 714) O que singulariza uma formação discursiva é uma regra geral que envolve diferentes estilos presentes em um conjunto de enunciados, e não a identidade de regras formais ou de exigências de validações que caracterizariam um único estilo de enunciação.

Em terceiro lugar vemos que para Foucault não se trata de unificação pela “existência de uma série de conceitos permanentes e coerentes entre si” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 714). Novamente são invertidos os termos, não são os conceitos que definem uma formação discursiva, mas, antes, pelas condições de existência de determinada formação é que se torna possível a formulação de conceitos específicos. Para chamar a atenção à multiplicidade conceitual de uma mesma formação discursiva Foucault falará da “rede teórica”, entendida não como uma arquitetura dedutiva, mas sim como “lei geral de sua dispersão, de sua heterogeneidade, de sua incompatibilidade (seja ela simultânea ou sucessiva) —

a regra de sua insuperável pluralidade” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 716). A singularização discursiva virá, portanto, não da coerência conceitual, mas das regras de aparecimento e transformação dos conceitos.

Por fim, em quarto lugar, vemos que as opções teóricas não podem ser os critérios que permitem o traço de unificação de um discurso. Antes é preciso buscar pelo “*campo de possibilidades estratégicas*” definido como o “sistema de pontos de escolha que ele [o discurso] deixa livre a partir de um campo de objetos dados, a partir de uma gama enunciativa determinada, a partir de um série de conceitos definidos em seu conteúdo e em seu uso” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 718). Não se trata da somatória das opções teóricas, mas sim da lei de suas formações e de suas dispersões.

Os quatro critérios de reconhecimento de unidades discursivas que Foucault traça dizem respeito sempre às regras de formação. Sendo essas as regras de formação de seus “objetos”, de seus “tipos sintáticos”, de seus “elementos semânticos” e de suas “eventualidades operatórias” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 719). Apesar de Foucault tratar de modo separado cada uma dessas dimensões que envolvem as regras de formação de um discurso, é claro que os “quatro feixes de relações estão também relacionados entre si, formando um sistema único. Não há justaposição nem autonomia absoluta, mas um sistema vertical de dependência” (MACHADO, 2006, p. 148). Assim, este sistema de quatro níveis do jogo de dispersão regente em uma formação discursiva é aquilo que Foucault chamará de sua “positividade” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 719).

A positividade não se confunde com uma disciplina científica, nem com o que seria pré-científico. Não se filiando

ao sentido que a epistemologia francesa conferia à noção de positividade, seja em Bachelard ou em Canguilhem, essa noção será deslocada por Foucault. Como explica Chaves, não se trata mais de buscar a “marca distintiva e exclusiva do conhecimento científico”, mas sim “problematizar e procurar explicitar as condições que tornam possível a eleição de determinados saberes como ‘verdadeiros’ em detrimento de outros, desqualificados, enquanto tal e sujeitos aos critérios de verdade vigentes em determinada época” (CHAVES, 1988, p. 83-84). Assim, a positividade a que se refere a arqueologia foucaultiana não é um estado arcaico das formas de conhecimento, esperando seu desenvolvimento pleno. A positividade é a base a partir da qual se poderá formar os variados jogos do verdadeiro e do falso, seus elementos constituem um campo de dispersão de acontecimentos enunciativos em que objetos, estilos, conceitos e estratégias são formados em sua singularidade histórica.

A positividade traçada na *História da loucura* não se resume à disciplina psicopatológica ou ao que poderia ser identificado como seu começo, nem em *O nascimento da clínica* trata-se exclusivamente da ciência médica, ou seja, a unidade do discurso clínico não é a unidade de uma ciência. *As palavras e as coisas* não percorre a história de domínios científicos em sua progressão, existem diferenças entre as positivities da gramática geral da época clássica e da linguística moderna que impedem que se afirme um simples desenvolvimento de uma à outra. Quando nesse livro foram analisadas as positivities do renascimento e do classicismo não se tratou de “reencontrar o que os homens puderam pensar da linguagem, das riquezas ou da vida em

uma época na qual se constituíram lentamente e sem barulho uma biologia, uma economia e uma filologia” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 721). Ao voltarmos o olhar retrospectivamente para o sistema de enunciados que a arqueologia faz aparecer na gramática geral, na história natural e na análise de troca de riquezas eles se mostram heterogêneos às nossas ciências empíricas modernas. Portanto, aquilo que Foucault denomina positividade não se encontra no mesmo nível da ciência, nem em sua negação, nem em sua gestação. Embora suas análises tenham se dirigido para discursos que contemporaneamente possuem alguma pretensão de cientificidade, o científico e o não-científico não são aquilo que caracteriza a positividade das formações discursivas que a arqueologia descreve. Não se faz na arqueologia qualquer distinção epistemológica entre o racional e o não racional, pois aquilo que ela descreve “não são leis de inteligibilidade, são leis de formação” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 723), seu campo de análise não é a cientificidade, mas sim o saber:

O saber não é uma soma de conhecimentos — pois destes sempre se deve poder dizer se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximativos ou definidos, contraditórios ou coerentes; nenhuma dessas distinções é pertinente para descrever o saber, que é o conjunto dos elementos (objetos, tipos de formulações, conceitos e escolhas teóricas) formados a partir de uma só e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 723).

Assim, critérios formais de conhecimento, de cientificidade, de racionalidade são reservados para o uso da pesquisa

epistemológica, enquanto a arqueologia tratará do saber, da positividade e das formações discursivas em suas emergências históricas. O “caráter judicativo” (MACHADO, 2006, p. 39) afirmado pela normatividade da história das ciências epistemológica está ausente na análise do saber. Como afirma Chaves, a arqueologia afasta-se da epistemologia “ao negar tanto o papel que a epistemologia destina ao discurso científico como critério de verdade, como também o recurso à ‘luz recorrente’ de que nos falava Bachelard” (CHAVES, 1988, p. 11). As condições de possibilidade formais e interiores de uma ciência não são o tema arqueológico, mas sim as condições de possibilidade históricas e exteriores à ciência. Tal análise só é possível pela suspensão dos critérios de verdade e falsidade, ou seja, a história arqueológica precisa neutralizar a questão da veracidade dos enunciados para tratá-los na efetividade de seus acontecimentos.

É preciso, portanto, deixar claro que Foucault — pelo menos é assim que ele se exprime — não pretende com sua pesquisa substituir ou invalidar os trabalhos epistemológicos, quer, antes, determinar o lugar de cada tipo de análise. Tanto a epistemologia deve saber de seus limites, isto é, não querer dar conta, pelo estudo das estruturas formais do aparecimento histórico, de uma formação discursiva, quanto a arqueologia deve abrir mão de querer definir as normas formais e os critérios de verdade de uma ciência a partir de suas condições externas. Consequentemente, a história dos jogos do verdadeiro e do falso que Foucault propõe não pode ser normativa.

Se não impossibilita as diferentes análises epistemológicas, vemos que, no entanto, afirmar a existência desse campo do saber é simultaneamente o mesmo que negar a continuidade entre a experiência humana arcaica pré-científica e o conhecimento.

Assim, para Foucault as ciências somente podem nascer dentro de um campo de saber determinado, feito de um conjunto de enunciados dispersos, mas limitado. O que parece implicar, contra um dos princípios elementares da epistemologia, no questionamento do “estatuto da ciência enquanto saber normativo em relação aos outros saberes” (CHAVES, 1988, p. 131). Não há uma passagem contínua, nem destino necessário, de uma experiência pura até a sua formalização científica. Para afirmar a existência do campo do saber é preciso colocar fora de circuito o “tema geral do conhecimento” (FOUCAULT, 1994, vol. I, p. 730). Modernamente, ligado ao tema do conhecimento temos a temática histórica da teleologia transcendental, que revela a origem e o destino do homem enquanto portador da verdade. No entanto, para Foucault, enquanto o homem aparece como sujeito de conhecimento seu discurso nada será além de uma “película transparente” (FOUCAULT, 2011, p. 34) que o permitirá designar as coisas. Desta forma, faz-se preciso superar o “narcisismo transcendental” (FOUCAULT, 1969, p. 265) para perceber que, antes do conhecimento do mundo, o que temos nos nossos discursos é um campo histórico do saber.

NOTA

¹Mestre em Filosofia pela UFPR. Doutorado em Filosofia em andamento pela UFPR. Professor da Universidade Positivo. Endereço eletrônico: filosofiathiagoribas@gmail.com

REFERÊNCIAS

CANGUILHEM, G. Mort de l'homme ou épuisement du Cogito? Critique, 1967. In: “*Les mots et les choses* de Michel Foucault — Regards critiques 1966-1968”. Presses universitaires de Caen — IMEC éditeur, 2009.

CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. (4 vol.) Paris: Éditions Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *L'arquéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2011.

LORENZINI, D. e SFORZINI, A. (Dir.). *Un demi-siècle d'Histoire de la folie*. Paris: Éditions Kimé, 2013.

MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NUNES, B. *Ensaio filosóficos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

REVEL, J. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits, 2010.

SARTRE, J-P. Jean-Paul Sartre répond. L'Arc, 1966. In: “*Les mots et les choses* de Michel Foucault — Regards critiques 1966-1968”. Presses universitaires de Caen — IMEC éditeur, 2009.

ENVIADO EM: 06/01/2016
APROVADO EM: 29/02/2016

A PEDAGOGIA DO CUIDADO — D'A HERMENÊUTICA FOUCAULTIANA À ANALÍTICA EXISTENCIAL

Paulo Sergio Dantas Vasconcelos¹

RESUMO: O objetivo dos nossos estudos é constituir um percurso de aproximação entre Foucault e Heidegger a partir da noção de uma “pedagogia do cuidado” presente no pensamento de ambos. A noção de “Cuidado de si” densamente trabalhada pelo último Foucault — desde suas origens no pensamento greco-romano até seu esquecimento na modernidade — parece ser reabilitada na analítica existencial de Heidegger. Se o Foucault da terceira fase se interessa pelas estruturas de pensamento e comportamento do mundo ocidental e do modo como essas estruturas explicam certas práticas, do mesmo modo Heidegger entende que o Ser-aí se faz compreensível a partir do seu mundo. Portanto, é possível a partir da concepção de uma pedagogia do cuidado elaborar articulações entre os dois autores.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault; Heidegger; Hermenêutica; Cuidado de si; Analítica Existencial.

ABSTRACT: The aim of our study is to create a path toward a confluence route between Foucault and Heidegger from the notion of a “pedagogy of care” present in the thinking of both. The notion of “care of himself” densely crafted by the last Foucault — from its origins in Greco-Roman thought to its forgetfulness in

modernity — seems to be rehabilitated in the existential analysis of Heidegger. If the Foucault of the third stage is interested in the structures of thought and behavior of the Western world and how these structures explain certain practices in the same way Heidegger understands that the Being-there is understandable from your own world. It is therefore possible from the design of a pedagogy of care elaborate articulations between these two.

KEYWORDS: Foucault; Heidegger; Hermeneutics; Care of Himself; Analytical Existential.

Foucault, em *A Hermenêutica do Sujeito* (1997), elabora um estudo sobre a relação sujeito e verdade à luz da compreensão do “cuidado de si”. Compreensão essa que, ironicamente, considera questão desprezada pela tradição filosófica ocidental. No seu entendimento o “ocupar-se de si” foi obscurecido pelo programa delfico “conhece-te a ti mesmo” ainda que uma concepção filosófica estivesse, de certo modo, associada à outra. Para ele a filosofia greco-romana, por intermédio da expressão de Sócrates primeiramente, estoicos, epicuristas e até mesmo cristãos como o capadócio Gregório de Nícia, manteve-se ligada a uma terapia do sujeito, voltada às exigências de um regime disciplinar de equilíbrio do indivíduo. Foucault chega a entender que essas “práticas” já estavam presentes entre os órficos e pitagóricos e elas foram retomadas em três distintos períodos: o momento socrático-platônico (século V a. C), no início da cultura latina (séculos I e II d.C) e na passagem do paganismo ao ascetismo cristão (séculos IV e V d.C). Percebemos que essas práticas consistiam, sobretudo, em uma educação do sujeito que privilegiava o domínio sobre si mesmo, o controle das afecções, o equilíbrio da alma. Educar a alma, superando a opressão do corpo, constituía o apanágio dessas técnicas.

Enquanto privilegiaram os valores vitais em detrimento, muitas vezes, dos problemas morais, essas terapias afirmaram o compromisso da filosofia com a vida; em outras palavras, foram, na sua melhor definição, filosofias de vida. Filosofias que identificaram o homem a partir de sua existência no mundo. Foucault vê no programa do “conhece-te a ti mesmo” (*Gnôthi seauton*), tarefa essa que o próprio Sócrates julgava “desinteressada” pois não pedia nenhuma retribuição, um exercício de enorme utilidade para a cidade, pois ensinar os cidadãos a cuidarem de

si é condição fundamental de ensinar-lhes a ocuparem-se das questões políticas (Cf. Id., ib., p. 120). Ou seja, não há exercício de cidadania que possa dispensar a atenção do homem consigo mesmo. O *Otium* inaugural da filosofia não pôde prescindir do autoconhecimento, da busca da autonomia do sujeito que se constitui unicamente pelo cultivo de si (*skholé*). O cuidado de si é uma atitude com relação a si, mas, acima de tudo, com relação aos outros, com relação ao mundo; uma forma de atenção, de olhar para a interioridade imanente. É ainda uma observação sobre o que se pensa; não é só uma atenção voltada para si, é também uma série de ações, pelas quais se purifica, se modifica, por meio das quais se transformam e transfiguram as coisas. Estas ações são técnicas de exame de consciência, de memorização do passado, etc. O conhece-te a ti mesmo é tão-somente uma das aplicações objetivas da regra geral: é preciso que tu te ocupes de ti mesmo, não esquece quem tu és, toma atenção contigo mesmo. Dessa forma, o *gnôthi seauton* está contido no *epimeleia heautou* (cuidado de si).

Todavia, mesmo parecendo ser o “cuidar de si” uma terapia voltada unicamente ao sujeito, ela tem em seu fundamento um grande interesse ético-político. Assim, Foucault, no comentário sobre a *Defesa de Sócrates*, destaca a preocupação que o filósofo grego tem com os atenienses quando os orienta a cuidarem mais de si que das suas riquezas, fama e honrarias (Cf. 29d). Sócrates abandona seus interesses para cuidar dos outros, para incitá-los ao cuidado de si. Na análise que Foucault fará do *Alcebíades* ficará claro que o cuidado de si é o fundamento que justifica o imperativo do “conhece-te a ti mesmo”. Por esses contornos, percebemos quão importante é a educação para o grego. Do mesmo modo, compreendemos que a filosofia exerceu sob esse

povo um poder disciplinador do espírito e essa disciplina esteve inteiramente atenta à boa formação psicológica, moral e política. Foucault mostra como o princípio do “cuidar de si” norteou toda conduta racional, orientou para uma forma de existência que buscava preservar uma ordem racionalista da moral. É exatamente por essa aproximação dessas técnicas com as questões éticas que Foucault identificou certo paradoxo: é que estas mesmas regras de ocupar-se de si mesmo vão dar origem também a códigos de rigor moral não-egoístas, que visam preocupar-se com o outro, a coletividade. Códigos que têm como finalidade, muitas vezes, o abandono de si mesmo. Na fase ática essa postura parece inegavelmente determinar o aspecto propedêutico da ética para a vida política. No helenismo, com a dissolução da *polis* e o alargamento da subjetividade, essas determinações voltam-se mais para os valores vitais.

Essa *paideia*, como pedagogia do Cuidado, baseada na cultura de si define inexoravelmente a práxis filosófica do Ocidente até o século XVII. Valendo-se da arqueologia foucaultiana, pode-se destacar que já na Grécia Arcaica encontramos a ideia de que é preciso um controle de si para ter acesso à verdade, ou seja, somente uma transformação subjetiva radical dá acesso à *aletheia*. Foucault elenca algumas dessas práticas: os ritos de purificação (sem purificação não se apropria da verdade divina); as técnicas de concentração da alma (é preciso morar em sua alma); a técnica do retiro (é preciso ausentar-se do mundo); e a prática da resistência (fortaleza, temperança). No pitagorismo, Foucault encontra outros exemplos de técnicas voltadas para o cuidado de si que são a preparação purificadora para o sonho (pois por meio do sonho entra-se em contato com o mundo divino e é preciso sabedoria para ler corretamente as mensagens do além) e ainda as técnicas

de provação (superar as tentações para conquistar a capacidade de resistência). Foucault também destaca que em Platão, no *Fédon*, encontramos vários elementos desses procedimentos arcaicos e pitagóricos de cuidado de si, como a ideia de que devemos educar a alma a reunir-se consigo mesma, concentrando-se na prática do retiro em si mesmo, além das práticas de rigidez. Segue ainda caracterizando a época helenística e romana como a da “grande cultura de si”. Dentro desse período, Foucault ressalta a técnica de imobilismo do pensamento dos estóicos (a *securitas* e a *tranquillitas animi*). Para Foucault, no diálogo *Alcibiades*, há uma submissão das antigas tecnologias do eu (práticas de cuidado de si) a uma grande reorientação e a um expressivo deslocamento para o desenvolvimento da filosofia ocidental. Com isso, o filósofo francês constata que já se reconhece nos diálogos de Platão uma redução do problema do cuidado de si à forma do conhecimento de si. Foucault destaca ainda que, no *Alcibiades*, Platão mostra que há atividades que passam erroneamente por cuidados de si quando não o são: a medicina, a economia e a erótica. O médico ocupa-se com o corpo e não com a alma-sujeito; na economia, ocupa-se com seus bens e riquezas e não consigo mesmo; e os amantes ocupam-se apenas com a beleza do corpo e não com o próprio amado. O mesmo diálogo destaca a figura do mestre do cuidado que se diferencia do pai de família (que cuida dos bens); do professor (que ensina habilidades) e do sofista (que ensina a persuadir pela palavra). “O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo”.

Uma visão menos acurada termina por conceber essas técnicas de cuidado como constatação do fracasso da moral coletiva, como o imperativo do privilégio do individual frente ao público. Mas é justamente o contrário. O cuidado de si define-se

fundamentalmente como um modo de viver em sociedade. Essas observações legitimam o valor propedêutico da Ética em relação à Política na classificação das ciências aristotélicas. Ou seja, se a felicidade é um bem para a pessoa, a cidade feliz, a *polis* submetida à justiça, é o bem maior, a finalidade última a ser alcançada, pois para o estagirita o homem é essencialmente um animal político, a sociedade é tomada como lugar de realização do sujeito. O cuidado de si, muito mais que uma prática individualista, inspirava-se fundamentalmente num valor político, um modo de viver junto. Se hoje buscamos entender o cuidado de si como expressão de uma ruptura ética, um signo do individualismo, para os gregos há nesta atitude um valor positivo, que termina por fecundar os códigos de leis que fundamentam a vida política. Essa aliança entre o plano ético e o plano político pode ser entendida na dinâmica da pedagogia socrática quando este diz ser necessário “levar vida de filósofo, submetendo a provas a mim mesmo e aos outros [...]” (PLATÃO, 1987, 28e). Assim, é examinando-se a si mesmo e aos outros que o professor de filosofia constituirá sua autêntica práxis.

A PRÁTICA DO EDUCAR E O EDUCAR DA PRÁTICA

O que essa educação filosófica curativa afirma é muito mais que um saber, mas, sim, uma relação com o saber. Ou seja, a investigação socrática sendo sobretudo dialética não ignora a ignorância e transfere para o outro a possibilidade de sua própria descoberta, alimentando-o desse vazio inquiridor que é posto na constatação terapêutica desse “saber que nada sabe” que vai se afirmando ao longo do diálogo. É no

fundo uma inversão proposital daquilo que normalmente se coloca: o verdadeiro saber ignora, a ignorância sabe. Saber-se ignorante é propiciar a si mesmo a possibilidade de inventar suas próprias questões, é permitir a si mesmo a presença do novo, favorecendo a aproximação consigo próprio e consequentemente inaugurando sentidos de viver. Desse modo, a filosofia deixa de cuidar de outras coisas para cuidar do pensamento, da alma, do eu. E, sendo um processo dialético, não há como fazer filosofia sem que outros também não a façam; não há como, filosofando, não estarmos pensando a nossa própria vivência em convivência. Não há como ensinar filosofia sem estar ao mesmo tempo ensinando a viver e também, com a vida, aprendendo. Ensinar filosofia é fazer com que outros participem dela cuidando do seu próprio pensamento; há na trama dialética uma cumplicidade permanente, um compartilhamento de experiências.

Dessa forma, por estar ligado à experiência, o fazer filosófico não condiz com uma transmissão de conteúdos em que o professor, apropriando-se de uma interpretação de um texto, deve convencer o aluno a aceitar sua leitura como a única possível. Essa tirania pedagógica é sustentada na figura do professor que assume a postura de provedor das verdades. Entretanto, quando colocamos as questões do “ensinar a pensar” ou mesmo do “aprender a pensar”, encontramos a necessidade de transgredir essas limitações ainda hoje vigentes no ensino de filosofia.

Em sua radicalidade, Rancière, em *O Mestre Ignorante* (2007), contesta a ordem hierárquica do exercício filosófico ao conceber valor afirmativo à ignorância por meio da indistinção entre o mestre filósofo e os dialogantes que

participam do pensamento no momento em que “não há hierarquia na ignorância. E o que os ignorantes e os sábios podem, comumente, é a isso que se deve chamar o poder do ser inteligente como tal” (Id., ib., p. 55). Assim, o que se estabelece primordialmente é uma identidade fecunda de poder entre o mestre e o ignorante, pois o “poder ensinar o que se ignora” faz do mestre um ignorante, mas, sobretudo, do ignorante um mestre.

Um outro elemento é também destacado pelo pensador francês: a ruptura dessa estratificação epistemológica faz surgir, concomitantemente, uma forma de inteligência manifesta “ali onde cada um age, narra o que ele fez e fornece os meios de verificação da realidade de sua ação”. Fala-se aqui de uma razão emancipada que confere poder de expressão ao ignorante e o faz, pelo reconhecimento dessa sabedoria, mestre. Segundo Rancière, Sócrates não seria o “mestre ignorante” por manter prescritiva desigualdade intelectual entre o mestre e o aluno. O pensador ateniense “interroga para instruir. Ora, quem quer emancipar um homem deve interrogá-lo à maneira dos homens e não à maneira dos sábios, para instruir-se a si próprio e não para instruir um outro” (Id., ib., p. 52). A expressão da pedagogia socrática termina por ainda preservar o desejo de o aluno aprender o que o mestre lhe ensina mesmo quando o que se ensina não seja exposto em respostas, mas, sim, num deixar de saber o que se sabe. Rancière diria que, dessa maneira, Sócrates impede que o interlocutor aprenda pela lógica da emancipação, instaurando por esse princípio a igualdade das inteligências. Desta forma, o pensador francês conclui: “o socratismo é uma forma aperfeiçoada do embrutecimento” (Id.; ib., p. 52).

Encontra-se nesta concepção de “embrutecimento” a possibilidade de buscar sua genealogia naquilo que Foucault denominou de “momento cartesiano”. Foi a partir do século XVII que ocorreu, segundo ele, uma requalificação do “conhece-te a ti mesmo” e, por consequência, a desqualificação do cuidado de si. Foucault considera que o abandono das práticas de cuidado pela noção de conhecimento de si relaciona-se com a edificação ocidental da ideia de verdade que desloca o pensamento do foco da existência para questões de natureza epistemológica. Esse “momento cartesiano” cumpre um duplo papel: primeiramente, privilegiando o conhecimento de si, coloca na noção de evidência o primado da investigação filosófica orientando o projeto da razão sempre a partir do sujeito compreendido enquanto “coisa pensante” e, sobretudo, desvaloriza o cuidar de si ao identificar na *res cogitans* a única via de acesso à verdade. Desta forma, o “momento cartesiano” dicotomiza radicalmente o cuidado e o conhecimento, a vida e a verdade, e, ainda, a filosofia e a espiritualidade (Cf. FOUCAULT, 1997). No exame da questão, Foucault entende que esse “momento” contrapõe a filosofia à espiritualidade. Filosofia passa a ser compreendida como “forma de pensamento” que se interroga sobre as condições do sujeito para o acesso à verdade, enquanto a espiritualidade se responsabiliza pela atualização das experiências práticas de purificação que constituem para o sujeito condições de acesso à verdade. Na espiritualidade o sujeito conquista esses direitos na *práxis*. Em síntese, a filosofia, ao responder aos interesses daquilo que se chama “conhecimento”, detém-se unicamente no exame das condições da verdade, abandonando as questões existenciais, ao passo que a espiritualidade, por outro lado,

despreocupa-se desse modelo de conhecimento e se interessa apenas em propiciar “transformações necessárias” à vida do sujeito.

É possível, pois, compreender no ensino ocidental de filosofia a primazia dessas heranças cartesianas apontadas por Foucault. Herdeira dessa confiança extremada no racionalismo, a filosofia compreendida por essa clivagem com a espiritualidade não “transforma” em seu exercício a vida do filósofo, justamente por sua prática não requerer modificações no sujeito. O acesso à verdade se dá unicamente pelos recursos lógicos do pensar previamente estabelecidos pelas regras de validação e coerência. Se essas regras são, portanto, de valor universal, as condições para se obter o conhecimento são transcendentais ao sujeito, não havendo qualquer comprometimento do sujeito existencial com o que ele ensina e aprende. Logo, a filosofia termina por favorecer o acesso a uma verdade que, em verdade, não é minimamente capaz de “emancipar” o sujeito.

O RECORTE CONCEITUAL DO CUIDADO NA ANALÍTICA HEIDEGGERIANA

As contribuições de Heidegger para a elaboração de uma filosofia construtora do sujeito estão expressas no sentido do Cuidado (*Sorge*) presente em sua analítica existencial. O *ser-aí* constitui-se como uma existência em abertura determinada por um permanente cultivo de si mesmo, permitindo ver a essência do homem nesta preocupação autêntica e continuada do cuidar-se. Por esse processo o existente empenha-se nesta apropriação

de si como modo de ser, autocompreensão e conhecimento das demais coisas. Por esse sentido, o *Dasein* delimita sua própria ontologia determinada no existir relacional consigo, com outros e com o mundo. Para tanto, há uma pedagogia do cuidado que atravessa toda a analítica da existência heideggeriana, abrindo com isso a possibilidade de entendê-la também como terapia curativa.

Se o *Dasein* é essa permanência de apreensão, a radicalidade da filosofia de Heidegger não irá conformar-se às concepções do mundo, ou seja, o filosofar é justamente a destruição dessas representações que ocultam a vida fática. O *sorge* heideggeriano expressa, antes de tudo, o cuidado da filosofia com a existência ao tematizá-la autenticamente. A filosofia, não se resumindo à clareza e distinção, deve tratar do estranhamento do estar em suspenso do homem. O cuidado (*Sorge*) faz-se em vista do ser-no-mundo, referindo-se aos modos do *ser-aí* ser sempre no mundo, como possíveis derivações da “preocupação”, conforme nos afirma Heidegger:

Se o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo, ele deve poder ser interpretado pelo fenômeno da *cura* [cuidado], da mesma forma que o modo de lidar [...] com o manual intramundano que [...] caracterizamos como ocupação [...] O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um ser para os entes [...] O ente, com o qual a pre-sença se comporta enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é pre-sença. Desse ente não se ocupa, com ele se preocupa [...] Também “ocupar-se” da alimentação [...] tratar do corpo doente é preocupação. (HEIDEGGER, 2001, p. 172-173)

Compreende-se que a noção de cuidado define um modo re-criativo de ser no mundo, ou seja, maneira de fazer-se a si mesmo a cada momento e, desse modo se entende a incompletude humana assim como sua indeterminação trágica. O cuidar não é uma ocupação, no sentido de usar as coisas, mas uma preocupação posta na direção necessariamente relacional de *ser-com* os outros. Assim, o sentido terapêutico desse cuidado manifesta-se numa preocupação verdadeiramente emancipatória do ente consigo e com os outros sujeitos.

Desse modo, os fundamentos fenomenológicos presentes nesta dimensão do cuidado faz da filosofia de Heidegger um expressivo instrumento de contestação do *status* solipsista da filosofia, um libelo contra o descompromisso da filosofia com o mundo; bem como uma importante ferramenta para aberturas de articulações diversas com a educabilidade do homem.

Quando propõe responder “que é isto — a filosofia?” no opúsculo de mesmo nome, Heidegger oferece possibilidades do encontro do filosofar com a questão da ‘apreensão’ do ser, como se entendesse o caminho do filosofar como o mesmo que o do preocupar-se. Se há uma resposta para essa questão, deve ser uma “resposta filosofante, uma resposta que enquanto res-posta filosofa por ela mesma” (HEIDEGGER, 1989a, p. 19). A resposta não é uma afirmação que replica, ela pode ser procurada no encontro consigo mesmo que se efetiva em todo aquele que se ocupa do pensar. Esse cuidar é a “inquietação fecunda” dada pelo diálogo que, segundo Heidegger, travamos com aquilo para onde a tradição da filosofia nos remete. O caminho para a resposta nos é dado na “destruição”, no desmontar como transformação do “que foi transmitido”.

A filosofia remete-nos ao espanto e o *pathós* do espanto não deve estar tão-somente no começo, mas carregar a filosofia para imperar no seu interior. Essa presença do estranhamento acompanha toda a experiência filosófica. Assim, o cuidado é apropriação do sentido, o zelar por si mesmo que responde à criação do novo conquistado. A resposta dada à questão: Que é isso a filosofia? “carrega nosso destino”, pois somente a respondemos quando do encontro conosco mesmo. Filosofia é, para Heidegger, um exercício de res-posta que se manifesta no diálogo com o que “dá a pensar”. “Nós mesmos devemos vir com nosso pensamento ao encontro daquilo para onde a filosofia está a caminho”. (Id., ib., p. 19). O filosofar é o debate em comum sobre aquilo que “sempre de novo, enquanto o mesmo” interessa aos filósofos. A filosofia deve conter essa invenção que faz próximo do pensar, o poeitar, esse “oculto parentesco” que faz a filosofia heideggeriana abertura de possibilidades colocadas na própria expressão da faticidade.

Por esses caminhos, aproximamos a filosofia de Heidegger de um desejo fecundante de educabilidade à medida que entendemos as motivações de sua analítica da existência centradas no propósito humanista que em nenhum momento deixa-se velar. Se a filosofia havia se afastado da vida, do homem também se afastara. Desse modo, para fazer o homem voltar a ser a questão maior da filosofia, era preciso resgatá-lo de sua representação e vê-lo “jogado” no mundo, era preciso fazê-lo livre, para livre poder fazer a si mesmo. O resgate do homem se faria a partir de uma radical fundamentação da eticidade, por onde se encontra o *ethos* originário que constitui a matriz do homem como ser-no-mundo.

Em sua carta *Sobre o Humanismo* (1973), Heidegger nos deixa claro que a questão do homem somente seria respondida quando focada, primordialmente, no sentido do ser. Ou seja, o profundo enlaçamento da ontologia com a ética explica-se pelo propósito de investigação do problema moral, não a partir do estabelecimento de normas e regras, mas da verdade do ser dada na experiência humana. Ir ao fundamento da eticidade requer um deslocamento do seu recorrente sentido moralizador para almejar a sua base ontológica. Longe da verdade do ser, o homem coloca-se também longe da sua morada e desse modo Heidegger entende que:

[...] Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *êthos*, o nome Ética diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser, como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste, já é em si a Ética originária. (HEIDEGGER, 1973. p. 369)

Se o *ethos* é, segundo Heidegger, “lugar de morada, espaço aberto onde habita o homem”, essa possibilidade de abertura nos direciona ao *Dasein* que estabelece relação com o outro e com o mundo. Esse abrigo do homem no *ethos* é também condição fundamental de sua eticidade; é aí que o homem constitui-se enquanto ser-no-mundo e conhece-se por esse cuidar de si e do outro.

A ética heideggeriana descortina-se por essa radical investigação ontológica que principia na recondução da filosofia às suas origens fecundantes. Assim, estaria em filósofos como Heráclito a capacidade de perscrutar o ser em sua expressão de princípio, a possibilidade de uma escuta

primordial aos apelos do ser que, posteriormente, a filosofia ocidental tratou de esquecer. O encontro da fonte fundamental se dá nesta morada *ethos*, que também é abertura, janelas do ser-no-mundo. O homem como “pastor do ser” habita-se habitando o mundo e com ele restitui o sentido do ser.

Assim, ao oferecer os fundamentos ontológicos da eticidade, Heidegger possibilitou desvelamentos importantes para compreender ainda mais a dimensão humanista presente em todo o seu pensamento e, sobretudo, dentro do nosso maior interesse, visualizar propósitos educacionais presentes em sua filosofia. Esse sentido de educabilidade filosófica parece manifestar-se enquanto uma “pedagogia do cuidado” dada pelo próprio sentido do ser-no-mundo. O *Dasein* como liberdade apresenta-se no âmbito do dever-ser projetando-se em permanente reflexão de suas ações e práticas no mundo e em sua experiência com os outros. Daí é possível, nestes diversos modos de ocupação, enxergar a configuração de uma relação educativa presente nesta analítica da existência. Essa dimensão ensinante é posta por uma dialética emancipatória que se afirma, segundo Heidegger, como

[...] possibilidade de uma preocupação que nem tanto substitui o outro, mas que se lhe *antepõe* em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita [...] ajuda o outro a torna-se [...] transparente a si mesmo [...] (HEIDEGGER, 2001, p. 174)

A condição humana compreendida privilegiadamente por essas ‘possibilidades existenciais’ constitui-se por uma

preocupação com o outro que não se pretende aniquiladora da experiência alheia, mas, ao contrário, devolve-lhe a sua faticidade essencial. A preocupação não vem negar a liberdade, mas restituir a autenticidade expressa no cuidar de si. Esse cuidado oferece-se como condição de desocultação do outro para si mesmo e conquista de sua liberdade. O estar no mundo com outros não significa ocupar-se da experiência destes, posto que seria impossível, entretanto determina o modo relacional da existência como afirmação no outro da capacidade humana de autonomia. O cuidado com o outro não se lhe opõe, mas sim antepõe, põe em sua presença o seu próprio rosto.

O sentido pedagógico em Heidegger revela-se dentro de uma eticidade condicionante, pois se há uma preocupação com o outro em todo aquele que ensina é tão-somente pelo fato de toda a verdadeira educação conter, antes de tudo, um propósito de preservação da ‘morada’ (*ethos*) de cada um. Ser “pastor do ser” é buscar conservar no educando o encontro consigo mesmo e, restaurando-lhe a sua individualidade, colocá-lo em aberturas para o mundo. Nenhum propósito de educabilidade do homem deve negligenciar, em seus princípios, essa necessidade imperiosa de escuta do ser que se perdeu, segundo Heidegger, no “falatório” da filosofia.

A educação filosófica constitui-se, portanto, por esse desejo de escuta da verdade do ser, não da verdade como adequação de pensamento e mundo que terminou por conduzir à identificação do *logós* com a técnica manifesta na ciência ocidental, mas na busca da verdade como desvelamento original. Desse modo, se há uma educabilidade na filosofia de Heidegger, ela está compreendida nesta destruição restauradora de primados que termina por, dialeticamente, oferecer-se com legitimidade para

a construção de uma pedagogia humanista. Filosofia e educação confundem-se, neste sentido, no *Sorge* heideggeriano quando neste se entende a preocupação trans-formadora do homem consigo e com os outros.

A educabilidade filosófica manifesta-se, assim, no propósito de transformação do outro pela conquista de uma liberdade “transparente”. O cuidado pedagógico não é o aniquilamento da individualidade, pois as relações construídas pelo ser-no-mundo não seriam negadoras das experiências de cada um. Ou seja, não se age pelo outro, mas, ao contrário, proporcionam-se, nesta atenção cuidadosa com a alteridade, oportunidades de construções de subjetividades, possibilidades de realizações. Na relação professor/aluno, o docente por essa preocupação não pré-determinaria a educação que lhe entendesse adequada, com o interesse de apresentar ao discente a verdade estabelecida, mas lhe ofereceria a capacidade de emancipação como resultado do descobrir-se livre para si mesmo. Os aprendizados dessa relação seriam dados no próprio encontro que o educando constituiria com ele mesmo.

Desse modo, a promoção de descobertas indicaria o sentido mais apropriado dessa pedagogia heideggeriana do cuidado. Esse educar a si mesmo não é senão revelar-se a si próprio enquanto ser livre para as possibilidades de significações de suas experiências pessoais; existir como indivíduo, apropriando-se da vida fática, assumindo todas as suas pertenças. Desse modo, a educação deve revelar no sujeito a sua autenticidade, ou seja, a sua consciência autônoma e com isso fazer o educando reconhecer e escolher apropriar-se do seu ser.

Por essas aberturas, compreende-se a educação filosófica como promotora da liberdade responsável do homem autêntico,

aquele que reconhece a diferença radical entre o não-humano e o ser-homem, este ser que se percebe como ser-no-mundo superando a condição inautêntica. O filosofar como cuidar traria uma dimensão de soerguimento do homem que vive em estado de decadência tanto no polo subjetivo pela despersonalização da pessoa quanto no polo objetivo presente no mundo artificial, transformado pela tecnologia. O *Sorge* aparece naquele que, a partir do domínio de sua singularidade existencial, escolhe a si próprio, apropriando-se dos sentidos do ser-no-mundo.

O sentido de autenticidade em Heidegger parece assim condizente com a necessidade que todo aluno tem de superar seu mestre quando reconhece em si mesmo a sua autonomia e, com essa ocupação de si, adquirir verdadeiras capacidades de transformação. Contudo, é possível também ao aluno negar a si essa possibilidade, relacionando-se com o mundo e com os outros à maneira de “a gente” (*das Man*), em que o indivíduo pulveriza-se na coletividade, alienando-se no impessoal das dispersões públicas. Esse anonimato pode exprimir sua própria decadência num viver diluído em pura massificação, tornando-se objeto de uso alheio.

O modo de existir autêntico condiz, em Heidegger, com uma pedagogia do cuidado, afirmando com isso um privilegiado sentido de formação (*Bildung*) posto como conquista da singularidade e educação de si mesmo. A tarefa da filosofia é, por princípio, constituir aberturas, “caminhos” de desocultação, e por isso se faz necessário o “aprender a pensar” para livre ser.

Como ensinar é convidar a aprender, nele está contido muito mais que a ideia de que aquele que ensina deve ter um saber superior que pode ser transferido, pois o verdadeiro

professor é justamente aquele “que mais aprende” quando ensina. Ensinar é promover no aluno o significado do próprio aprendizado, conduzindo-o singularmente pelos “caminhos” do ser; convidá-lo para escutar o que é de interesse, o que é a autêntica questão. O sentido do educar requer que saibamos não só o “como” ensinamos; aí implica o uso de uma didática, mas sobretudo sabermos o “para que” ensinamos, e nesse caso é preciso entender um sentido de projeção do educando que responda aos interesses de uma transformação deste. Na crítica heideggeriana à tecnicização do pensamento está contido o desejo de entender o ensinar diferente do transmitir conhecimento, mas, primordialmente, ensinar a pensar e, assim, propiciar ao aluno a construção do seu próprio aprender.

A escola moderna, quando passou a ocupar o papel de formar o homem para o mundo do trabalho profissional e para isso ordenou-se em currículos muitas vezes distantes da vida real do aluno, quando desprezou na ideia de classe e turma a individualidade do aluno e suas questões existenciais, mais contribuiu para o que Heidegger entende como o modo de ser inautêntico.

A inautenticidade dá-se no modo de conhecer privilegiado pela escola que se constitui como distanciamento e não como aproximação. Somente pelo distanciamento entre o sujeito contemplativo e o objeto pode-se saber “sobre” as coisas e, por consequência, querer dominá-las. Essa dicotomia sujeito-objeto termina por distanciar o homem do mundo e fazer do conhecimento a aquisição de verdades objetivas. O resultado mais imediato desse destacamento entre homem e mundo manifesta-se na também separação entre a escola e a vida.

O propósito educativo da pedagogia do cuidado pretende, então, restaurar a aproximação como o verdadeiro sentido do educar e com isso tornar significativa a existência do ser-no-mundo. O interesse pelo informar revela na mesma medida o desinteresse da escola pelo deixar pensar e poder aprender, ou seja, ao informar o mundo para o aluno, o professor termina impossibilitando-o de experimentar o mundo em sua totalidade de significações, constituindo com isso o autêntico aprendizado.

A filosofia de Heidegger ensina-nos que o nosso pensar manifesta essa permanente abertura para o mundo, constituída por uma disposição, sobretudo afetiva, para aprender como aprender. Por essa disposição é que o homem cuida do seu existir como um sentir dando expressão a toda experiência. A educabilidade do *Dasein* é construída, portanto, por esse constante cuidado preservativo de si mesmo, dos outros e do mundo, compreendido como possibilidade, ser em devir. Como advir, o ser coloca-se em aprendizado de apoderamento de si como aquele que gasta o tempo consigo para poder aprender a ser também com os outros e, com isso, responsabilizar-se com a existência.

Educação como resultado da aproximação de si mesmo é o resultado desse gastar tempo nesta relação íntima de cuidado que requer a superação do viver em negócio com as coisas do mundo. Viver o *otium* é oportunizar o sentido da presença, consentir o acolhimento do convite para aprender.

Esse valioso estado de atenção a si manifesta o sentido do educar que não pode ser esvaziado no simples aproveitamento que se faz de aprendizados úteis ensinados nas escolas.

Educar difere de instruir justamente porque no educar está guardado um sentido muito mais amplo que o da utilidade do aprendido.

Nesses termos, o que percebemos nos textos de Heidegger é um sentido do educar muito próximo da ideia germânica de *Bildung*, pois se trata de uma educação que visa o homem em sua dimensão integral, o homem interior e exterior. Educação esta que abarca as atualizações de todas as possibilidades inerentes à existência do *Dasein* e que, portanto, difere substancialmente da concepção de formação como aquisição de habilidades voltada para a posse das coisas de fora do homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de Cuidado de si desenvolvida tanto na *Hermenêutica do Sujeito* de M. Foucault quanto nas densas páginas de *Ser e Tempo* de Heidegger é por nós tomada como um percurso de aproximação entre os dois autores. Trabalhado, predominantemente, na perspectiva da relação entre sujeito e verdade, o estudo do Cuidado em Foucault tem sua base epistemológica localizada na história como fenômeno cultural e sua manifestação na história do pensamento ocidental como prática de governo de si. Pesquisar as formas e os modos de relação que o indivíduo mantém consigo mesmo é também um modo de entender essas práticas como pedagogias constituidoras do sujeito. Do mesmo modo, desvela-se na concepção heideggeriana do *Sorge* um propósito pedagógico justificado na crítica dos fundamentos do próprio pensar, extraindo dessa aguda investigação não um modo de pensar que pudesse servir como

um manual de práticas morais ou mesmo um discurso engajado comprometido com a transformação do mundo, mas sim como um grito de alerta que faça despertar em nós a compreensão do ser e com isso reconquistemos a liberdade e a autonomia do *ser-aí*. Vivendo num mundo organizado pela técnica, onde tudo parece conformar-se aos saberes de dominação, o homem não deve jamais se entregar à alienação do cotidiano, viver como “a gente”, mas problematizar constantemente a sua existência; viver em sua faticidade a própria manifestação da autenticidade humana. No “cuidado de si” estão colocados os desafios tanto para a filosofia quanto para o homem em seu périplo existencial, pois, se aquela deve recuar “para dar um grande salto” este tem também que buscar nas fontes primárias de si mesmo o alimento necessário da sua autocompreensão, assumindo com isso a dimensão fática do ser. Essa conversão ao princípio faz-se em favor do desvelamento do ser esquecido pela metafísica ocidental e portanto não é um propósito que se encerre em qualquer filosofia, mas necessariamente numa filosofia que contenha em seu abissal propósito o desejo de encontrar o homem desnudo de tudo aquilo que se fez dele e só nessa morada poder vê-lo essencialmente seu. Desse modo, a educação do homem identifica-se com o aprendizado de si mesmo.

Se o “momento cartesiano” significou para Foucault a afirmação do privilégio do “Conhecimento de si” sobre o “Cuidado de si” é porque no projeto da modernidade, iniciado por Descartes, a *epimeleia heautou* adquire um caráter negativo, contrário ao sentido atribuído pelos gregos que viam a sociedade como lugar de realização do sujeito. Para Foucault, a modernidade ocidental passa a julgar o cuidado

de si como uma prática egoísta que deve ser renunciada em favor de preocupações com a sociedade, a classe, o mundo do trabalho etc. Do mesmo modo, o acesso à verdade será dado através das estruturas cognitivas do homem, diferente da espiritualidade para a qual a verdade não está no ato de conhecer a realidade objetiva mas no “cuidar de si”, no zelar da própria interioridade, no aprender a pensar. Essas observações de Foucault parecem convergir para a analítica existencial heideggeriana que reabilita a concepção do cuidado de si como atitude de retorno a si e superação da auto-alienação, posições estas que possibilitam a aproximação de interesses comuns contidos nos textos dos dois filósofos em questão.

NOTA

¹Doutor em Educação (UFBA). Professor de Filosofia da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Endereço eletrônico: paulo_filo@hotmail.com

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

HEIDEGGER, M. *Que é Isto — A Filosofia?* Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989a. (Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Parte I Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. *Sobre o “Humanismo”*. In: *Martin Heidegger: Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

RANCIÈRE, J. *O Mestre Ignorante — Cinco Lições sobre a Emancipação Intelectual*. Tradução Lílían do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SOBRE O CARÁTER PERSUASIVO DA ESTRUTURA PANÓPTICA: BENTHAM, FOUCAULT E AS NOVAS TECNOLOGIAS

Eduardo Chagas Oliveira¹

Ivana Libertadoira Borges Carneiro²

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo apresentar uma reflexão sobre o caráter persuasivo da estrutura panóptica, a partir das teorias elaboradas por Jeremy Bentham e Michel Foucault. Analisa conceitos e teorias dos autores, abordando temas como a transição do panoptismo no mundo atual e suas novas manifestações. O artigo discute, também, as potencialidades e tendências para a utilização da ideia de panoptismo na sociedade contemporânea, apontando situações que integram o imaginário coletivo.

PALAVRAS-CHAVE: Bentham; Foucault; Panoptismo; Persuasão; Novas Tecnologias.

ABSTRACT: The purpose of this article is to reflect about the persuasive character of the panoptic structure, based on the concepts of Jeremy Bentham's and Michel Foucault. It analyzes concepts and philosophical theories, examining issues such as the transition from panoptism at actuality and their new manifestations. The article also discusses the potentialities and

trends for the panoptism idea presented at contemporary society, pointing situations that are part of the collective imagination.

KEYWORDS: Bentham; Foucault; Panoptism; Persuasion; New Technologies.

*

Foucault, na década de 1970, inspirando-se nas ideias de Jeremy Bentham acerca do panoptismo, descreve o padrão da sociedade contemporânea e analisa as técnicas de vigilância desenvolvidas para essa mesma sociedade. Acerca disso, aliás, Tadeu (2008, p. 9) ratifica o entendimento de que

a análise mais conhecida do projeto do Panóptico de Bentham é, sem dúvida, a de Michel Foucault em *Vigiar e punir* (publicado no Brasil pela editora Vozes): capítulo III da Terceira Parte, intitulado “O panoptismo”. A entrevista com Foucault, feita por Jean-Pierre Barou e Michelle Perrot, que aparece como prólogo do livro *Le panoptique*, acima citado, está traduzida em Michel Foucault. Microfísica do poder, publicado pela editora Graal (“O olho do poder”, p. 209-228).

Desta reflexão, de cunho eminentemente filosófico, surge a discussão acerca do panóptico e, por conseguinte, sobre as possibilidades daquilo que se pode designar como panoptismo. Seguindo o entendimento de Bentham, o modelo arquitetônico panóptico, desenvolvido originalmente para ser aplicado ao sistema prisional, consiste em uma estrutura física, que circunda uma torre, pela qual se processa a vigilância dos anéis que lhe contornam. Nas palavras de Foucault:

na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da

construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da torre, outra, dando para o exterior, permite que a luz atravessasse a cela de um lado a outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Devido ao efeito de contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas prisioneiras nas celas da periferia. Em suma, inverte-se o princípio da masmorra; a luz e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegia. (FOUCAULT, 2007b, p. 210).

Pelo seu caráter preponderantemente disciplinar, o próprio Bentham entende que ele poderia vir a ser implementado de modo eficaz em quaisquer instituições de natureza disciplinar, ou que exijam um efetivo monitoramento. O longo título da obra indica essa condição de possibilidade: *O PANÓPTICO; ou, A CASA DE INSPEÇÃO: contendo a ideia de um novo princípio de construção aplicável A qualquer sorte de estabelecimentos, no qual pessoas de qualquer tipo necessitem ser mantidas sob inspeção; em particular às casas penitenciárias, prisões, casas de indústria, casas de trabalho, casas para pobres, manufaturas, hospícios, lazaretos, hospitais e escolas; COM UM PLANO DE ADMINISTRAÇÃO adaptado ao princípio: EM UMA SÉRIE DE CARTAS, escritas no ano de 1787, de crecheff, na Rússia branca, a um amigo na Inglaterra.*

O objetivo precípua do projeto de Bentham consiste na visão irrestrita, múltipla e abrangente do complexo. O Panóptico, assim, configura-se como uma tecnologia de vigilância e controle, que permite uma visão privilegiada das ações daqueles que estão monitorados. Afinal,

ver sem ser visto é em linhas gerais o motor de vigília que inibe a ação humana, exercendo sobre ela uma espécie de controle e evidentemente de domínio. Na esfera inicial do panótico, alguém oculto e que é o responsável pelo sistema, um diretor, ou uma pessoa do comando estabelecido em uma torre do alto, veria sem ser visto. A possibilidade de ver sem ser visto é hoje recorrente nas metrópoles dos grandes países, com a intenção, também de vigiar o cidadão comum. (...) Se esses institutos que promovem a incerteza sobre a presença concreta daquele que vê, foi motivo para Bentham criar uma teoria que tinha por finalidade submeter os trabalhadores atentos aos seus afazeres, por um custo menor, esse objetivo inicial foi minimizado pela abrangência teórica que atingiu as suas ideias. O fato é que a forma de vigília e de controle proposta por Bentham se espalhou de modo similar por toda a sociedade compondo uma engrenagem ramificada para além da estrutura física das instituições. Essa distribuição de controle através do olho oculto é um dos pilares fundamentais dos controles das massas. (CARACRISTI, 2014, p.447)

Trata-se de um eficaz instrumento de autopersuasão, por meio do qual se pode não apenas permitir a inspeção dos vigiados, mas promover a crença nos monitorados, acerca do incessante monitoramento. Em outras palavras, mesmo nos casos em que não existisse a presença física do vigilante, os monitorados precisariam ser instados a crer na existência de mecanismos ou pessoas dedicadas exclusivamente à sua observação. Nas palavras de Bentham (2008, p.20):

(...) quanto mais constantemente as pessoas a serem inspecionadas estiverem sob a vista das pessoas que devem inspecioná-las, mais perfeitamente o propósito do

estabelecimento terá sido alcançado. A perfeição ideal, se esse fosse o objetivo, exigiria que cada pessoa estivesse realmente nessa condição, durante cada momento do tempo. Sendo isso impossível, a próxima coisa a ser desejada é que, em todo momento, ao ver razão para acreditar nisso e ao não ver a possibilidade contrária, ele deveria *pensar* que está nessa condição. Esse aspecto, como você pode imediatamente ver, é completamente assegurado pelo plano de meu irmão; e, penso eu, parecerá igualmente evidente que não pode ser abrangido por nenhum outro ou, para falar mais apropriadamente, que se for abrangido por algum outro, ele o será apenas na medida em que esse outro possa dele se aproximar.

O panóptico é, portanto, a estrutura que resguarda um modelo de monitoramento e controle, passível de aplicação a diversas instituições disciplinares ou de vigilância. Ao modelo de monitoramento, designamos como panoptismo. Nas palavras de Ferreira e Raitz (2010, p.379), o panoptismo é um dispositivo invertido do espetáculo, no qual poucos assistem ao que acontece com a multidão.

O panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem se implantar em todas as frentes do poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este se exerça. (...) (FOUCAULT, 2005, p.169).

Neste sentido, “o panóptico é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos

de poder” (FOUCAULT, 2005, p.167). Mesmo sendo a teoria esboçada por Bentham, Foucault possui o mérito de ter conseguido transcender ao caráter meramente físico da proposta e instaurou uma forma de pensamento que utiliza as bases do panoptismo benthaniano, mas conservou-se original. A originalidade de Foucault, neste contexto, consiste no fato de que a sua teoria expandiu os limites de aplicação do panoptismo engendrado por Bentham, elevando-os à condição de estrutura do pensamento. Dito de outro modo, em um mundo preenchido por sensações, caracterizado pelo obsessivo desejo de controle e visibilidade total, Foucault transpõe o modelo da arquitetura idealizada por Bentham para um complexo sistema de pensamento, determinado pela ideia de vigilância permanente, sem quaisquer áreas cinzentas ou zonas de obscurantismo.

Com efeito, o panóptico, caracterizado pela vontade de ser e poder controlar tudo, a qualquer tempo — o desejo de ser onipresente, onipotente e onisciente — representa a colidente ratificação da limitação humana. A contradição que se apresenta nesta situação se traduz pelo fato de que o homem, consciente da sua finitude existencial e das limitações inerentes a essa condição, entende ser necessário expandir os horizontes que se impõem diante da sua percepção, para consolidar o seu controle sobre aqueles que se encontram submetidos ao seu monitoramento. Para tanto, desenvolve artifícios e projeta ferramentas capazes de cumprir uma função extensora dos seus sentidos e das suas faculdades. Instrumentos que lhe permitam poder mais, conhecer melhor, ser, estar e se fazer presente de modo irrestrito, como se lhe fosse possível driblar o espaço e o tempo³.

O cerne do panoptismo, entendido a partir da referência às casas de inspeção/prisões, tal como idealizado por Bentham, visa

uma estrutura na qual o observador nunca é visto, para que o vigiado — por nunca perceber quem hipoteticamente o observa diuturnamente — acredite que está sob observação vigilante e irrestrita. Bentham supõe que o panóptico representa o modelo exemplar de disciplina, ordem e eficiência. A observação individualizada do sujeito, isolado de quaisquer possibilidades de comunicação com os demais, faz fruir a obstinação de Bentham acerca da eficácia do seu dispositivo. Foucault, ao resgatar a proposta de arquitetura panóptica desenvolvida por Bentham, procura adequar o referido mecanismo a um contexto bastante diverso da sua criação. Para tanto, identifica o caráter instrumental do panóptico, enquanto uma ferramenta capaz de tornar o indivíduo — sob vigilância — um objeto de observação e informação, coagido por supor que está sob a mira do “olhar do outro”⁴. Isto ocorre porque ele está submetido ao monitoramento contínuo, sujeito a avaliações e juízos de valor de quem o observa.

Com isso Foucault entende que o objetivo principal do panoptismo está associado a questões econômicas, uma vez que permite o controle de um elevado número de indivíduos por uma pequena quantidade de observadores. O panoptismo representa a base do poder-saber, que regula a vida dos indivíduos e se constitui no protótipo dos sistemas sociais de controle e vigilância (total), presentes na atualidade.⁵

A análise proposta por Foucault indica que o panoptismo atende aos interesses de uma sociedade ávida por mecanismos de segurança, instrumentos sutis de poder e fiscalização, capazes de favorecer o amplo monitoramento de uma elevada quantidade de indivíduos submetidos à sua capacidade de controle. A autopersuasão, assim, consiste na crença decorrente

da internalização de uma sensação de vigilância. Esse é, por assim dizer, o “efeito panóptico”. Entende-se que esse tipo de procedimento possui um caráter disciplinar — quiçá, pedagógico — na medida que o indivíduo incorpora “inconscientemente” a sensação de vigilância, mesmo sem a sua efetiva realização, promovendo a aquisição de um comportamento exemplar e disciplinado. A internalização supra se justifica pela própria análise etimológica⁶ do conceito de panóptico, uma vez que ele indica aquilo que permite a visão de todas as partes ou elementos.

Na mitologia grega Argos Panoptes (Argos, o que tudo vê) era um gigante usado pelos deuses como guarda, por ter cem olhos, dos quais cinquenta estavam sempre abertos e cinquenta fechados, dormindo. (DICKENS, 2012).

Argos Panoptes era um gigante de cem olhos que servia Hera (parceira de Zeus, deusa da família). Hera gostava tanto de Argos que, quando morto pelo infiel Zeus, foi transformado em pavão e seus cem olhos foram para a cauda da ave. O pavão era o símbolo sagrado de Hera, um símbolo solar (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2007, p. 693). Na mitologia grega o nome Argos (em grego Ἄργος, ‘brilhante’) é utilizado para designar diversos personagens. Argos Panoptes (em grego Ἄργος Πανοπτης), no entanto, é aquele que sempre está vigilante, nunca descansa e tudo vê. Segundo os estudiosos da mitologia grega, Argos era um gigante oticamente qualificado, por conta da sua capacidade excepcional de captar visualmente tudo o que se passava ao redor. Certa vez, Hera encarregou-o de vigiar Io, uma das inúmeras ninfas amantes de Zeus. O senhor dos deuses, no entanto, determinou que Hermes a libertasse driblando a vigília

de Argos, que foi morto a pedradas, depois que Hermes o dopou para libertar a jovem Io, conforme determinado por Zeus.

Esta breve digressão acerca da natureza do vocábulo panóptico serve para ilustrar a ideia associada ao entendimento de que existe uma vigilância ininterrupta do observado. Sequer Argos, conforme narrativa mitológica, se mostrou infalível. Mas a incômoda sensação de vigilância, em um contexto no qual o indivíduo teme pela sua integridade, quiçá pela sua existência, consolida a força motriz que condiciona o indivíduo a produzir crenças capazes de sustentar razões para a ação — ou omissão — diante de um contexto.

No que concerne especificamente à internalização da sensação de vigilância, conforme sugere Frayze-Pedreira (1990, p.109), trata-se da automação da percepção, de uma “visão sem olhar”, através da qual delega-se à máquina a função disciplinar, despersonalizando, conseqüentemente “e em definitivo, o exercício de poder”. (MACHADO, 1990, p.26). O panóptico é, neste sentido,

uma tecnologia de poder própria para resolver os problemas de vigilância, para extrair dos indivíduos um saber, um saber sobre esses indivíduos submetidos ao olhar e controlados por ele. Trata-se, portanto, de um saber sobre os indivíduos que nasce da sua observação, da sua classificação, da análise de seus comportamentos, da sua comparação, etc. O exame transforma cada indivíduo num caso e, portanto, num objeto de conhecimento. Ou seja, o exame opera uma transformação no modo de manifestação do poder. (FRAYZE-PEDREIRA, 1990, p.108)

Em outras palavras, trata-se de uma ideia de controle absoluto — como se possível fosse. Mas, como se concebe que o indivíduo aceite submeter-se a tal controle, mesmo quando não tem a precisa convicção de que está sob vigília? A resposta se encontra no consentimento voluntário que se designa como autopersuasão. No geral, a persuasão decorre do ato consciente de alguém que pretende e se dispõe a converter o incauto interlocutor ao assentimento de uma ideia. Contrapõe-se à persuasão o convencimento, enquanto um ato deliberado, voluntário e consciente de alguém que se dispõe a consentir acerca de algo, pelas boas razões existentes para aceitar uma ideia. Neste caso do panoptismo há um traço diferenciado, porque o indivíduo se permite à persuasão, não pela força dos argumentos, mas pela pressão do contexto em que emergem as razões para a aceitação da condição de submissão. Ele não é persuadido, mas conduzido à aceitação, como se estivesse diante de uma situação de produção de razões para se convencer.

**

Há questionamentos que resultam dessa(s) observação(ões): Como se faz possível, então, persuadir a si mesmo? Como se pode entender o panoptismo como uma espécie de autopersuasão? À medida que o entendimento do indivíduo acerca do seu próprio monitoramento escapa do campo da percepção e da crença objetiva resultante desta, convertendo-se na crença plausível de que há boas razões — sem qualquer certeza — para acreditar naquilo que resulta de experiências pretéritas ou do temor da intensificação da sanção. Isso fortalece a esfera da opinião, da

crença que move o agir, em detrimento do puro entendimento decorrente da razão que promove certezas indubitáveis. Neste caso, mesmo sem perceber efetivamente a existência do monitoramento, parte-se da condição de possibilidade dessa existência.

Nos estreitos limites desta discussão, considera-se a clássica distinção que se impõe entre o sentido da persuasão e do convencimento. Em quaisquer casos, os conceitos se aproximam de um sistema de crenças. Deste modo, a diferença entre o convencer e o persuadir reside na força associada ao tipo de crença, bem como na natureza (voluntária ou arbitrária) da aquisição do conhecimento que lhe está associado. Este entendimento está parcialmente alinhado à tese kantiana segundo a qual a persuasão e o convencimento correspondem a duas espécies de crença.

A primeira delas, a persuasão, possui o seu fundamento exclusivamente na natureza particular do sujeito e sua falsa solidez decorre da aparência que lhe serve de suporte. Na verdade, ocorre uma transposição arbitrária imposta pelo sujeito que detém a crença e nela deposita credibilidade, transformando em princípio objetivo algo que está unicamente nele — no sujeito. Logo, essa crença não é objetiva, e acreditar na sua objetividade implica em erro, uma vez que ela não possui a mesma validade para todos. (OLIVEIRA, 2004, p.72)

Esse entendimento, que coaduna com o pensamento kantiano, sugere que o convencimento, diferente da persuasão, consiste em uma crença suficientemente objetiva, que transcende a questão da validade individual, à medida

que se comunica com outros espíritos e se afasta do campo da subjetividade.

Nas palavras de Kant, *in verbis*:

A crença (das Föwahrhalten) é um fato de nosso entendimento suscetível de repousar em princípios objetivos, mas que exige também causas subjetivas na mente de quem julga. Quando é válida para alguém, pelo menos na medida em que este tem razão, seu princípio é objetivamente suficiente e a crença se chama convicção. Se ela só tem fundamento na natureza particular do sujeito, chama-se persuasão. A persuasão é uma mera aparência, porque o princípio do juízo que está unicamente no sujeito é tido como objetivo. Por isso um juízo desse gênero só tem um valor individual e a crença não se pode comunicar. (KANT apud OLIVEIRA, 2004, p.73)

Sugere-se que apenas o que pode produzir o convencimento é passível de ser afirmado e, consecutivamente, consignado como um juízo necessariamente válido para alguém. Daí porque conclui: “Não posso afirmar, ou seja, expressar como um juízo necessariamente válido para alguém, senão o que produz a convicção. Penso guardar para mim a persuasão, se me dou bem com ela, mas não posso, nem devo, fazê-la valer fora de mim”⁷.

Numa análise associada aos pressupostos da teoria do panóptico, o indivíduo submetido à observação desenvolve uma crença acerca do seu monitoramento. Tem boas razões para supor válida. Pode, inclusive, sustentá-la perante outros sujeitos. No entanto, sua crença acerca da vigilância é algo que

não se sustenta no mundo empírico, porque se constitui em uma elaboração subjetiva acerca da plausibilidade das razões que lhe servem de fundamento para a sua convicção íntima. Seu estado mental acerca da realidade dos fatos do mundo circundante permanece inalterado, fiel ao entendimento de que sempre ocorre o monitoramento externo das suas ações, mesmo estando ciente da possibilidade de inexistência da vigilância exterior. Foi persuadido acerca da regularidade da observação, com base nos elementos fáticos resgatados do contexto. Isso o fez solidificar intimamente uma crença, que não resulta das suas reflexões, acerca de apenas uma possibilidade: o efetivo monitoramento. No entanto, uma verificação objetiva dos fatos suscita a condição de possibilidade de falsear esse entendimento, uma vez que ele se pauta exclusivamente na subjetividade do indivíduo, que se deixou conduzir por meros vestígios do real, convertendo-se, por conseguinte, à crença acerca da onipresença do observador. Assim, uma simples opinião construída sobre as bases da aparência, converte-se na convicção inabalável do indivíduo, porque ele edifica uma autoconsciência que determina e condiciona toda a sua atividade cognitiva.

A ausência de solidez da crença persuasiva está relacionada ao fato de que a aparência lhe serve de suporte. É preciso ressaltar, no entanto, que isso não implica dizer que a persuasão tem o seu fundamento na ilusão, ou seja, que a persuasão é uma simples crença ilusória. Há razões que justificam a adoção deste posicionamento. O problema consiste no fato de que se despreza(m) a(s) outra(s) possibilidade(s), que negaria(m) uma descrição parcial da realidade.

Em um passado recente, o modelo panóptico se disseminou por toda a sociedade. Instituições públicas e privadas, a exemplo de bancos, estabelecimentos comerciais de todos os tipos e tamanhos, bem como escolas e praças públicas passaram a contar com a utilização de câmeras de monitoramento para assegurar o efetivo acompanhamento e, por conseguinte, a segurança dos monitorados. O próprio Estado passou a utilizar esse tipo de mecanismo para garantir a segurança pública nas ruas e realizar os procedimentos de fiscalização eletrônica do trânsito nas vias públicas. Em outras palavras, passamos a viver sob os auspícios da tecnologia digital, traduzindo em ações as projeções apresentadas em 1984, o último romance publicado por George Orwell⁸, no ano de 1948.

1984, a obra mais famosa de Orwell, publicada em 1949 e nascida de uma gama de terrores gerada pelas hediondas forças sociais liberadas pela política moderna. Fala da anulação da identidade individual, da corrupção da linguagem através da manipulação ideológica, da falsificação e perda da memória histórica pela ação dos meios de comunicação de massa. Neste famoso romance, Orwell mostrou como um partido único se apodera das mentes, as submete e entrega sem resistência ao Estado onipotente. A guerra permanente entre as superpotências mantém viva a psicose do terror; e foi inventada para “consumir inteiramente os produtos da máquina sem elevar o padrão geral de vida”, porque as massas devem permanecer pobres

e ignorantes para serem dominadas. (...) Em resumo, busca-se o poder pelo poder. Quando estiver destruída a família, erradicado o instinto sexual e absorvida a vontade individual, então “não existirá mais amor senão aquele pelo Grande Irmão”. Para alcançar este fim, a filosofia do Partido é simples: não existe realidade exterior à mente que a concebe: dominai as mentes e dominareis a realidade. (BERRIEL, 2003, p. 58)

No contexto contemporâneo, essa vontade de controle se presentifica pela recorrente busca por uma sensação de mais segurança, de permanente vigilância e maior visibilidade. Há nisso, contudo, uma contradição interna, que se traduz pela paradoxal exposição pública do indivíduo diante dos mecanismos digitais de comunicação e nas redes sociais de compartilhamento de informações pessoais. Há um escambo de “privacidades” no espaço público, em um movimento que promove a publicidade das intimidades. As redes sociais representam o mais atual modelo panóptico, enquanto o panoptismo se constitui na proliferação de dispositivos digitais que, em nome da conectividade, da formação de ‘networks’, que replicam as informações pessoais nos ambientes virtuais.

Estamos diante da formação de um novo perfil de sociedade, que exige a adaptação de técnicas, *pari passu* à recriação de espaços, tempo(s), sujeitos e objetos. Estamos presos em um universo infinito, atemporal, na fenda do ‘buraco negro’ que se chama ambiente virtual. Somos monitorados por meio das informações que nós mesmos postamos. Deste modo, entre o horizonte do mundo que se nos abre e o horizonte de possibilidades do nosso ser,

aberto para quaisquer situações, monitoramos e somos monitorados diuturnamente. O mundo virtual é um panóptico de dimensões impensáveis à cognição ulterior de filósofos como Bentham ou Foucault, ainda que este último seja mais recente. De qualquer modo, Foucault enuncia detalhes acerca da função panóptica que se ajustam aos modelos atuais de vigília, uma vez que o(s) panóptico(s) esconde(m)

pequenas astúcias dotadas de um grande poder de difusão, arranjos sutis, de aparência inocente, mas profundamente suspeitos, dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis, ou que procuram coerções sem grandeza. (FOUCAULT, 2005, p. 120).

A voracidade com a qual as novas tecnologias digerem o tempo e o espaço, fragiliza a nossa capacidade de compreensão. Os limites são reinventados diariamente, as fronteiras entre a realidade e o pensamento se mostram cada vez mais tênues. Com isso, a estrutura panóptica do espaço virtual se torna mais robusta e reforça os mecanismos de invasão da privacidade e de controle das individualidades. Ciente de que está sendo monitorado, sob constante vigília dos seus pares, os indivíduos alimentam a força do ambiente virtual e desvelam o seu próprio ser. Não se trata mais do Estado, do governo ou das instituições (públicas ou privadas), o controle é exercido pelo cidadão comum, que monitora e também é monitorado, municiando as instituições que se beneficiam dos resultados auferidos pelos pares, que se revezam na tarefa de descobrir, controlar e limitar (a existência de) o outro. Os tentáculos do poder,

outrora associados ao Estado, já estiveram nos domínios do jornalismo, conforme sugerido por Foucault em *Os olhos do poder* (op.cit.) e atualmente se encontram dissipados pelos diversos segmentos da sociedade, à medida em que se proliferam ferramentas de compartilhamento de informações pessoais pelo mundo virtual.

Contrariamente às análises realizadas por Bentham e Foucault, para os quais a estrutura panóptica tinha a função de condicionar os indivíduos ao controle social ou às estruturas disciplinares, no ambiente virtual ocorre um ato voluntário da pessoa. Ou seja, enquanto no “panoptismo tradicional”, a pessoa é monitorada a contragosto, embora tenha a sua integridade (teoricamente) assegurada pelo agente monitorador, no contexto das tecnologias da informação, as pessoas agem de modo deliberado, voluntariamente oferecendo suas informações pessoais, vulnerabilizando a sua integridade que passa a ser passível de manipulação pelo(s) agente(s) responsável(is) pelo seu monitoramento.

Não obstante essas possibilidades acima descritas, que envolvem os mecanismos de autopersuasão previamente apresentados, existe na sociedade contemporânea um dispositivo que se nos apresenta como uma reformulação atualizada do modelo panóptico originalmente elaborado por Bentham e atualizado por Foucault. Esse modelo, conservando as configurações originais do projeto de Bentham, transpõe a aplicação - inicialmente adstrita a um conjunto de instituições — para o plano da sociedade numa perspectiva integral, de caráter universalizante. Trata-se do panoptismo agregado à proposta de mecanismos⁹ como o *Google Street View* e o *Google Earth*. Essas plataformas

conhecidas como “online mapping services”, dentre as quais o *Google Street View* se destaca como o mais completo “street view service” disponível no mundo, abriram novos canais de observação e monitoramento capazes de oferecer novas formas de dominação e vigilância dos indivíduos. Em um contexto no qual a sensação de segurança se converte em um valor absoluto, o direito à privacidade se esvai e abre possibilidades para novas formas de dominação, pautadas em valores supostamente universais, em detrimento de direitos privados e, por conseguinte, subjetivos.

Em síntese, a pujança com a qual o panoptismo do século XIX se revigora na sociedade contemporânea ressalta os contornos e matizes vivazes com os quais a teoria se atualiza no contexto dos meios digitais de comunicação de massa. Isso abre a possibilidade de uma reflexão sobre a natureza persuasiva do panóptico em suas diversas variantes. Desde as suas origens, o mecanismo se apresenta como um instrumento de persuasão sutil e eficaz, convertendo impressões subjetivas significativas em uma certeza indubitável em torno da presença do observador onisciente. As contradições internas ao modelo de controle já promovem discussões em diversos níveis, porque a exposição das pessoas favorece uma discussão compatível com as reflexões provocadas por Guy Debord¹⁰, em *A sociedade do espetáculo*, acerca dos limites e do alcance das interferências promovidas pelas novas tecnologias no cotidiano dos indivíduos.

NOTAS

¹Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor adjunto da UEFS. Endereço eletrônico: echagas@uefs.br

²Doutora em Educação pela UFBA. Professora adjunta da UNEB. Endereço eletrônico: ivana.carneiro@gmail.com

³O espaço e o tempo, consistem em elementos limitadores da existência e do agir humanos. Para Kant, “tempo e espaço são concebidos como formas dadas a priori da sensibilidade, a faculdade passiva que recebe as afecções produzidas pelo objeto acomodando-as imediatamente ao registro da conformação interna do sujeito. A partir dessa recepção material das coisas o conhecimento racional surgirá como síntese de sensibilidade e entendimento — este último a faculdade ativa que media a referência do pensamento ao objeto. Tempo e espaço são, portanto, condições gerais de todo conhecimento, que submetem necessariamente toda a experiência na geração de novos conhecimentos. Essa submissão necessária do objeto ao sujeito configura aquilo que Kant chamou de ‘revolução copernicana’ do pensamento. (PINHEIRO FILHO, 2004, p.139). A esse respeito, Klotz e Nour (2007, p. 150) destacam que “(...) tempo e espaço são intuições que possuem unidade; consequentemente, a unidade deles deve ser concebida de acordo com o resultado do primeiro passo da dedução, isto é: como uma unidade que está de acordo com as categorias. Assim, tempo e espaço, nos quais todas as intuições sensíveis são dadas, são unidades estruturadas de acordo com as categorias. Todos os dados sensíveis como tais, em virtude da unidade de tempo e espaço, estão submetidos à condição de estar de acordo com a unidade exigida pelo entendimento”.

⁴Sartre, em seu livro *O Ser e O Nada*, assevera que o outro se configura como inferno, simplesmente por se constituir como alteridade. A possibilidade de ser visto nos coloca sob a condição de susceptibilidade do julgamento de outrem e tal situação restringe nossa liberdade de ação. Em seu pensamento a liberdade é a escolha incondicional que o próprio homem faz de seu ser e de seu mundo. Como somos originalmente condenados à liberdade, nos posicionamos como seres em construção, com plena possibilidade, ilimitados, infinitos, indeterminados, inconclusos, efetivamente constituídos pelo existir no mundo. Nos relacionamos com coisas, pessoas e ideias e vamos construindo nossa essência durante todo o nosso processo de existir. Sendo assim, quando deixamos de agir de acordo com o que desejamos e acreditamos, para evitar esse julgador que se constitui outro, estabelecemos uma relação

de restrição conosco e limitamos nossa liberdade. Como tendemos para esta atitude, de forma constitutiva, somos convidados a conviver com o outro, que é nosso inferno e um agente limitador da nossa liberdade. O outro nos impossibilita de sermos nós mesmos ratificando sua condição de inferno. Em síntese, Sartre detalha criteriosamente a submissão do indivíduo ao olhar do outro e suas implicações. Ele assevera que, na verdade, deveríamos modificar a afirmação de Descartes para *sou visto, logo sou*. Gonçalves (2012, p.10) destaca que “o outro é, por princípio, aquele que me olha (SARTRE, 1997, p. 315). Existe uma conexão entre mim e outro, diferente de minha relação com os objetos. Esta relação interna aparece quando acontece o olhar do outro sobre mim. (...) é através do olhar que se inicia a relação com o outro. Jameson afirma que o olhar pode ser tomado como virtualmente sua mais importante inovação filosófica (2011, p. 106). Segundo ele, o problema de Descartes sobre a existência dos outros é resolvido com o olhar que o outro me lança dando certeza de sua existência. O outro solidifica sua liberdade e o qualifica. Mas o Para-si nunca tem acesso à consciência do outro. Porém, precisa do outro para ter uma objetividade. Segundo Lévy, por trás desta relação esconde-se a ideia de um ser sozinho: a solidão é irremediável. (Lévy, 2001, p. 276).

⁵Cf. SOUSA; MENESES, 2010, p.18-35.

⁶Cf. CLEVENGER, 2015; FONTENROSE, 1959, p.484-ss.

⁷“Jenepuisaffirmer,c'est-à-dire,exprimercommeunjugementnécessairementvalable pour chacun, que ce qui produit la conviction. Je pense garder pour moi la persuasion, si je m'en trouve bien, mais je ne puis, ni ne dois la faire valoir hors de moi”. (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1952, p.5).

⁸Eric Hugh Blair, mais conhecido como George Orwell (1903-1950) é, com Aldous Huxley, o antiutopista mais famoso do século passado. O primeiro de seus contos utópicos, *Animal farm* (1945), mesmo não sendo o mais conhecido, é talvez o melhor do ponto de vista literário. (BERRIEL, 2003, p. 58)

⁹Um tratamento minudenciado a esse respeito se encontra em “Uma história do mundo em doze mapas” (BROTTON, 2014).

¹⁰O espetáculo (DEBORD, 2000), entendido aqui como o conjunto de relações sociais mediadas por imagens, tornou-se a própria realidade da vida cotidiana na contemporaneidade. Mais que “ser” ou “ter”, o “parecer” torna-se fator de dominação e estabelece no consumo a fronteira da exclusão/

segregação social e cultural. Com efeito, temos o consumo desenfreado de mercadorias que, em tese, corresponderia a um exercício de liberdade de opção, mas que, no entanto, apenas dissimula a não-liberdade de escolha, na medida em que esta se encontra previamente estabelecida pelos interesses econômicos globalizados. Somos, por vezes, obrigados ao consumo de mercadorias que não nos instiga conformidade com nossos desejos, por falta de opção de escolha, seja por imposição da moda, padronização ou coisa afim. As imagens, que manipulam constantemente nossa maneira de pensar, agir e reagir ao/no mundo, denotam-se como a linguagem dominante nas relações de consumo, excluindo-se qualquer possibilidade de exame ou análise de seus conteúdos ou ainda de alternativas de linguagens não-dominantes. O controle social gera a visibilidade imediata e massiva das imagens espetaculares — aquelas que dão um sentimento de liberdade, felicidade, jovialidade e poder, principalmente — que impedem o indivíduo de focalizar, interiorizar, refletir e reagir sobre o que se vê, como também pela uniformização dos grupos de indivíduos, criando as chamadas “cultura de massa” onde cada elemento não decide mais por si mesmo, sendo conduzido pelos interesses comuns alheios à sua vontade. É a presença da alteridade delimitando caminhos e possibilidades para a existência, tolhendo, desta maneira, a liberdade do ser de forma dissimulada, nebulosa, alienante, onde o próprio sujeito não se percebe nestas circunstâncias. Os espaços urbanos sugerem uma nova *práxis* coletiva, mediada por um ideal estético em que a mercadoria domina as pessoas por meio de aparências artificiais, produzidas para substituir a realidade por uma simulação mais agradável. As imagens são cuidadosamente construídas e articuladas, a intenção é reforçar a sensação de vazio. Este suscitará a carência de preenchimento pelo consumo do necessário e do desnecessário, cria-se um ideal da estética da mercadoria para manifestar o mais apazível, aquilo de que mais falamos, mais nos interessamos, mais procuramos, como se fosse possível produzir o inesquecível, no sentido de mais almejado, aquilo que todos querem, como fosse configurável a construção de um ente que sempre desejamos. Cria-se um ideal imaginário, o qual supostamente deve ser cobiçado por todos, onde se padroniza atos, atitudes, comportamentos, vestuário, linguagens, enfim, procedimentos em geral. Fugir ao supostamente normatizado pode implicar na discriminação e consequente exclusão do sujeito, os diferentes são malquistos e indesejados. (CARNEIRO, 2010, p. 28)

REFERÊNCIAS

BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2000. Organização e Tradução de Tomaz Tadeu da Silva.

BERRIEL, Carlos Eduardo. No centenário de George Orwell. **Cien. Cult.**, São Paulo, v. 55, n. 2, p.58-59, 2003.

BROTTON, Jerry. **Uma história do mundo em doze mapas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

CARACRISTI, Maria de Fátima de Albuquerque. Teoria do Panóptico: Sorria, Você está sendo vigiado. In: SOUZA, Rose Mara Vidal de (Org.). **Teorias da Comunicação**: correntes de pensamento e metodologias de ensino. São Paulo: Intercom, 2014. p. 438-452.

CARNEIRO, Ivana Libertadoira Borges. **A antropologia filosófica**: a educação como elemento fundante do homem. Salvador: Faculdade Baiana de Direito/Juspodivm, 2010.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

CLEVENGER, Spencer. **Greek Mythic History**. Bloomington: iUniverse, 2015. 542p.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

DICKENS, Charles. **Grandes esperanças**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 704 p.

FERREIRINHA, Isabella Maria Nunes; RAITZ, Tânia Regina. As relações de poder em Michel Foucault: reflexões teóricas. **Rev. Adm. Pública**. Rio de Janeiro, v.44, n.2, p. 367-383, 2010.

FONTENROSE, Joseph Eddy. **Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins**. Oakland (CA): University of California Press, 1959. 616 p.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2005.

FRAYZE-PEREIRA, João. Áreas secretas: uma questão da modernidade. **Psicologias [usp]**, São Paulo, v. 1, n. 2, p.105-112, 1990. Trimestral.

GONÇALVES, Aline Ibaldo. **O problema do outro em Sartre**. 2012. 75 f. Dissertação (Mestrado) — Curso de Filosofia, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria (RS), 2012.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. 11. ed. Rio de Janeiro: Cia. Brasileira de Divulgação do Livro, 1969.

KLOTZ, Christian; NOUR, Soraya. Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias. **Kriterion: Revista de Filosofia**, [s.l.], v. 48, n. 115,

p.145-165, 2007. FapUNIFESP (SciELO). DOI: 10.1590/s0100-512x2007000100009. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2007000100009>>. Acesso em: 12 dez. 15.

OLIVEIRA, Eduardo Chagas. **Chaïm Perelman**: Direito, Retórica e Teoria da Argumentação. Feira de Santana (BA): NEF/UEFS, 2004. (Coleção Ensaios de Filosofia Contemporânea).

ORWELL, George. **1984**. 11ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Rhétorique et philosophie : pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. 1. éd. Paris: Presses universitaires de France, 1952. (Series Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale).

PINHEIRO FILHO, Fernando. A noção de representação em Durkheim. **Luanova**, São Paulo, n. 61, p.139-155, 2004.

SOUSA, Noelma Cavalcante de; MENESES, Antônio Basílio Novaes Thomaz de. O Poder Disciplinar: Uma Leitura em Vigiar e Punir. **Revista Saberes**, UFRN, Natal (RN), v. 4, p.18-35, 2010.

RESISTÊNCIA E SUBJETIVIDADE NO ESTADO TOTALITÁRIO: UM OLHAR FOUCAULTIANO SOBRE “A VIDA DOS OUTROS”

Fábio Gomes de França¹

RESUMO: Para Foucault, a governamentalidade é um processo próprio da modernidade que está presente tanto nos Estados democráticos como nos totalitários, nos quais se disseminaram relações de poder que se estabelecem por condições estratégicas, técnicas governamentais e formas de dominação. Nesse sentido, buscamos mostrar neste paper como se estrutura a relação entre resistência e subjetividade enquanto lutas contrárias aos mecanismos de subjetivação-objetivação, elementos esses próprios da constituição do sujeito moderno pelo prisma foucaultiano. Para tanto, debruçamos nosso olhar sobre a película “A vida dos outros”, do diretor alemão Florian Henckel von Donnersmarck, a qual deslinda a realidade do regime socialista na antiga Alemanha Oriental. Por fim, refletimos que a ficção cinematográfica pode ser utilizada como instrumento metodológico para compreendermos, à luz das considerações propostas pelo pensador francês, o que está oculto exatamente por mostrar sua visibilidade, de modo que possamos, a partir da trama vivenciada pelas personagens, empreender caminho que nos leve à proposição do “cuidar de si para cuidar do outro” enquanto prática de resistência às artimanhas do poder.

PALAVRAS-CHAVE: Resistência; Subjetividade; Poder.

ABSTRACT: For Foucault, governmentality is a process characteristic of modernity that is present both in democratic and totalitarian States, in which have spread power relations that are established by strategic conditions, governmental techniques and forms of domination. In this sense, we try to show in this paper how the relationship between resistance and subjectivity is structured as a struggle against the mechanisms of subjectivity-objectification, the very elements of the constitution of the modern subject through the foucauldian prism. To this end, we out our attention on the film “The Lives of Others” by German director Florian Henckel von Donnersmarck, which unravels the reality of socialism in the former East Germany. Finally, our reflections suggest that the cinematographic fiction enables us to use it as a methodological tool to understand in the light of the considerations proposed by the French thinker, what is hidden by the very fact of showing its visibility, so that we can, from the plot experienced by the characters, take a path that leads us to the proposition of “take care of yourself to take care of the other” as a practice of resistance to the wiles of power.

KEYWORDS: Resistance; Subjectivity; Power.

Já se passaram 25 anos desde a queda do muro de Berlim, fato esse que propiciou a reunificação das Alemanhas Oriental e Ocidental numa só nação e representou um acontecimento que marcou a história mundial por servir de ícone para o fim da União Soviética e de sua zona de influência, especialmente nos países do Leste Europeu.

Assim, partimos desse contexto histórico para utilizarmos a perspectiva foucaultiana na análise da película “A vida dos outros”, a qual narra a vida de artistas na extinta Alemanha Oriental e a militância política dos mesmos, sob o jugo do controle estatal através da polícia política e da corrupção das classes dirigentes do partido comunista alemão oriental.

No entanto, em meio à trama observada no filme, pretendemos mostrar que as sociedades que estiveram sob a influência soviética também faziam parte do que Foucault conceituou de sociedade disciplinar, onde relações de poder desenvolveram-se enquanto relações estratégicas para dominar e controlar os indivíduos e as populações. Além disso, queremos deixar claro nosso posicionamento em compreender as extintas nações socialistas como regimes totalitários, no sentido arendtiano, sem preocupação com as críticas e debates que fomentam análises sobre o real emprego do termo totalitarismo no que concerne ao mundo comunista.²

Por fim, mostrar-se-á que, no campo do que consideramos a fase da ética em Foucault, analisaremos o significado da resistência à lógica do poder a partir de uma personagem do filme que é agente da Stasi (a polícia secreta da antiga Alemanha Oriental). Se o pensador francês nos delegou a missão de fazermos de nossas vidas uma obra de arte para lutarmos contra as amarras de um poder que nos normaliza e nos torna sujeitos docilizados,

tal personagem, pois, é um símbolo do que vem a ser “resistir” pelo olhar foucaultiano, já que o mesmo passa a ajudar os artistas perseguidos pelo regime comunista, após ser subjetivamente tocado pela arte.

SOCIEDADES DE DISCIPLINA, CONTROLE E PODER

No pensamento histórico-filosófico foucaultiano, para compreendermos o que vem a ser a modernidade, devemos analisar a relação que se estabelece entre verdade, saber e poder, de modo que esses três elementos sejam vistos como as faces principais do sistema de dominação moderna entre os homens, o que acaba por gerar uma forma típica de subjetivação dos indivíduos. Nesse sentido, estamos diante de um processo histórico através do qual o sujeito moderno tornou-se algo fabricável por técnicas específicas, especialmente nas instituições que passaram a ser criadas com o advento do Estado moderno.

Assim, segundo Foucault (1987), até o século XVII as regras de direito vigentes estavam presas ao regime de soberania real. Em certo sentido, os delitos cometidos em sociedade acabavam por adquirir o significado de uma afronta ao rei, pois era esse último que era visível para a sociedade. O poder presente na esfera real era o poder soberano, o qual se legitimava por meio dos suplícios corporais executados ritualmente como espetáculos públicos, aos olhos de todos. Como exemplo, Foucault (1987) nos relata nas primeiras páginas de “Vigiar e punir” o suplício de Damiens, o qual cometera parricídio e, por tal ato, foi levado ao cadafalso em praça pública, onde a multidão assistiu ao seu esquartejamento, o que de certa forma tornava-se legítimo para que todos vissem

como o poder soberano se estabelecia: pela violência física contra os corpos dos supliciados.

No entanto, a partir de questionamentos acionados pelo povo sobre a posição adotada por uma justiça que agia em nome do soberano para efetivar seu poder através da violência corporal, houve um movimento para a reformulação dos diversos códigos penais europeus no início do século XIX. Destacaram-se, como expõe Foucault (1987), reformadores que tinham a pretensão de humanizar as formas de punir. Por essa lógica, nomes como o do pensador italiano Cesare Beccaria foram evidenciados. No seu “Dos delitos e das penas”, obra lançada em 1764, Beccaria (2003) argumenta a favor de uma completa modificação do regime jurídico, o qual deveria pautar-se no contrato social e levar em consideração o livre-arbítrio dos indivíduos. Para ele, nesse sentido, importava o ato delituoso que, se rompia o ideal presente no contrato social, deveria ser prevenido por uma pena específica que evitasse um dano social. O aparecimento das testemunhas e de um julgamento com o conhecimento do réu dos seus acusadores e do que se imputava contra o mesmo, segundo Beccaria (2003), deveriam nortear a justiça penal, de modo que até mesmo o monarca deveria obedecer a tais princípios.

No entanto, afirma Foucault (1987, 2003) que, na modernidade, essa configuração que modificou o regime penal dos principais estados europeus no início do século XIX não se trata de uma humanização das penas, pois o que ocorreu foi o estabelecimento de instituições que passaram a adotar uma “ortopedia social”. A prisão passou a ser utilizada como modelo único para prevenir e reprimir os diferentes tipos de delitos praticados em sociedade. Nesse sentido, Foucault (1987) nos diz que as instituições na modernidade, na verdade, são instituições disciplinares, onde

novas relações de poder, diferentes do regime de soberania, não se reportam para os corpos e à violência sobre eles, mas para o disciplinamento e o controle dos mesmos, como também para a consolidação de mecanismos que passam a subjetivar os indivíduos. Ou seja, o sujeito passa a ser uma construção das técnicas disciplinares.

Ocorre, então, um processo que se expande para prisões, quartéis, asilos, manicômios, escolas, fábricas, hospitais, enfim, onde o que importa é a produção de corpos “úteis” e “dóceis” que serão adestrados e treinados para determinadas produtividades que, no final das contas, acabarão por conformar as engrenagens do sistema capitalista de produção. Nessa perspectiva, Foucault (2003) nega a tese marxista de que o poder estaria presente no modo como uma classe social detém os meios de produção e expropria outra explorando-a, pois para o sistema capitalista funcionar é necessário que se adestre primeiro os operários. Outra situação a se considerar é que o poder não estaria no topo, representado pelo Estado, segundo uma concepção jurídica, mas, ao contrário, estaria nas diversas relações vivenciadas pelos indivíduos, em baixo, distante das esferas estatais. Só que esses embates não deixam de influenciar a configuração estatal, o que leva a buscarmos também uma análise de poder ascendente.

Desse modo, Foucault (1987) demonstra, ao contrário do poder soberano e da violência atrelada a ele, que se formatou nas citadas instituições um poder disciplinar, visto que o mesmo utiliza-se das disciplinas como técnica para moldar e domesticar os corpos dos indivíduos. Só que esse poder funciona de forma positiva. Não é um poder que reprime, apenas. Ao invés de violência o poder disciplinar funciona de forma produtiva, de maneira que ele naturaliza as dissimetrias existentes nas diversas

hierarquias institucionais fazendo com que exista um aumento para a aptidão às regras das instituições, o que acaba por acentuar a dominação, ou seja,

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 1979, p. 8).

Nessa perspectiva, Foucault (1987) nos faz perceber que, se o poder disciplinar desenvolve uma docilização dos sujeitos através dos processos que os subjetivam nas instituições disciplinares, elas, neste caso, também funcionam como instituições de sequestro, já que esses sujeitos “normalizados” passam a participar de uma lógica disciplinar que busca uniformizar e padronizar não só procedimentos, mas especialmente condutas. O ambiente disciplinar condena as idiossincrasias em prol da uniformidade, estabelecendo um lugar para que cada um ocupe seu espaço respeitando as hierarquias com o controle efetivo do tempo de todas as atividades desempenhadas no dia-a-dia com o dispêndio de força que possa ser útil e produtiva. Pelas palavras do próprio autor podemos sintetizar para entender o deslocamento compreendido por ele sobre a passagem da soberania à disciplina:

O meu projeto geral consistiu, no fundo, em inverter a análise geral do discurso do direito a partir da Idade Média. Procurei fazer o inverso: fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade e a partir daí mostrar não só como o direito é, de modo geral, o

instrumento dessa dominação — o que é consenso — mas também como, até que ponto e sob que forma o direito (e quando digo direito não penso simplesmente na lei, mas no conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito) põe em prática, veicula relações que não são relações de soberania e sim de dominação. Portanto, não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas (FOUCAULT, 1979, p. 181).

Por essa proposição e, ao ressituar-mos o surgimento da prisão na modernidade, destacamos que, assim como analisa o pensamento de Beccaria, Foucault (1987) estuda os escritos do inglês Jeremy Bentham. E é com base no Panóptico benthamiano que Foucault vai ilustrar-nos o modelo ideal de prisão que foi pensado por Bentham para a construção de um local onde os presos pudessem corrigir os seus comportamentos delituosos, com forte presença do trabalho como ocupação para os detentos.

De acordo com o plano do Panóptico (BENTHAM, 2008), deveria existir uma torre ao centro de uma formação circular, como um anel, onde ficariam dispostas celas com uma janela para o interior, de frente para a torre, e outra para o exterior. Da torre, um vigia poderia ver a todo instante os detentos, sem obrigatoriamente ser visto por eles, de modo que seria possível deixar a torre, mas com a manutenção da sensação de vigilância permanente que os detentos sentiriam, o que faria com que eles ficassem comportados. Essa máquina panóptica poderia ser estendida para outras instituições como escolas, hospitais e fábricas. Apenas uma única pessoa vigiando um conjunto de indivíduos.

Na leitura empreendida por Foucault (1987) sobre o Panóptico, o autor retrata o panoptismo como uma engrenagem que possui

um alcance bem além da arquitetura proposta por Bentham, pois a interiorização do olhar vigilante condicionaria os indivíduos a regularem suas condutas e promoverem um autodisciplinamento corporal e moral, estabelecendo a disciplina e o controle enquanto técnicas que fortalecem o poder. No caso das prisões, a vigilância constante dos apenados torna a alma, pois, a prisão do corpo.

Na alma podem-se imprimir definitivamente valores e quereres, concepções e práticas desejáveis com o grande benefício de aparentemente não se observar os machucados, as feridas, os hematomas. De alguma forma também o próprio supliciado se conforma mais quando não vê o horror de sua mutilação refletido em sua retina, e os demais que o observam igualmente se indignam bem menos quando tais sevícias não são expostas em carne viva. A alma é a grande tela onde a sociedade disciplinar pode tingir seus apetites e desejos produtivos (ROCHA, 2011, p. 44).

Neste caso, o tipo de poder estudado por Foucault se entrelaça com um campo de saber específico, pois, “o poder produz saber. Poder e saber estão diretamente implicados. Não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 1987, p. 27). Essa constatação diz respeito à ingerência dos ditames especialmente das ciências humanas e do saber médico no campo do direito penal e da justiça, o que conforma técnicas de normalização dos indivíduos. Normalizar significa dizer que aqueles que não se adéquam às correções impostas pelos diversos mecanismos disciplinares passam a ser vistos como anormais e o saber que se acumula a respeito desses transgressores nas instituições é que propicia o fortalecimento do

discurso das ciências humanas e do campo médico (psiquiatria) e de seus técnicos habilitados, o que gera uma “vontade de verdade” (FOUCAULT, 2007) por parte de quem detém o saber, já que essa verdade se constrói numa relação entre quem fala e quem escuta.

Foucault (2007) também expõe sobre o conceito de biopoder, que seria um tipo de poder que surge no século XVIII e se dissemina nas sociedades modernas normalizando as populações. Interessa ao biopoder gerir a vida dos indivíduos através de funções estatais como a preocupação sobre a natalidade, mortalidade, vacinação, fecundidade, enfim, por meio de um saber que se sustenta através de dados estatísticos. O biopoder estabelece um controle das populações e está intrinsecamente ligado às artes de governar. Assim, “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” (FOUCAULT, 2007, p. 152).

No caso do antigo bloco dos países socialistas liderados pela extinta União Soviética, Foucault (2010a, p. 191) nos diz que “os métodos disciplinares, tudo o que funcionava efetivamente na sociedade burguesa, já por volta de 1850, passou em bloco no regime soviético”.³ Isso significa dizer também que o princípio de punição dos soviéticos seguiu os métodos burgueses, só que, ao invés de transformar as formas de punir, os soviéticos agravaram-nas. Ocorre que, análogo ao processo de importação de métodos de gestão ocidentais como o taylorismo, os soviéticos adotaram também as técnicas disciplinares dando-lhes uma nova configuração, ou seja, “a disciplina de partido” (FOUCAULT, 2010a). E nesse contexto, o medo surgiu como um componente para consolidar a “ditadura do proletariado”, pois,

O medo é circular. Mas, a partir do momento em que os ministros, os comissários de polícia, os acadêmicos, todos os responsáveis do partido se tornam inamovíveis e não temem mais nada para si mesmos, a disciplina, mais abaixo, vai funcionar perfeitamente, sem que haja, inclusive, a possibilidade, talvez um pouco quimérica mas sempre presente, de um reviramento. A disciplina vai reinar, sem sombra e sem risco (FOUCAULT, 2010a, p. 196).

Nesse esteio, e seguindo os passos de Arendt (1989), importa-nos observar como as peculiaridades do regime soviético podem ser analisadas sob o prisma medo-disciplina-controle. Por essa lógica, levando-se em consideração as relações de poder (disciplinar e biopoder) em um Estado totalitário, analisaremos a realidade da antiga Alemanha Oriental, principal país da área de influência da extinta União Soviética, sob a ótica das cenas do filme “A vida dos outros”.

TOTALITARISMO E CONTROLE ESTATAL NAS SOCIEDADES SOCIALISTAS

Para Arendt (1989), o Estado totalitário caracteriza-se principalmente pela presença de duas fontes de autoridade, ou seja, o próprio Estado e o partido, sendo que se estabeleça nessa coexistência um binarismo que evoque uma autoridade real do partido em detrimento de uma aparente atuação do Estado. Além dessa relação descrita anteriormente, destaca-se como regra geral de um Estado totalitário o fato de que quanto mais visíveis as instituições estatais menos poder elas exercem, pois o poder legítimo emana de onde parte o “segredo”. E é esse “segredo”

que possibilita a atuação das polícias secretas, por exemplo, transformando-as no principal *leitmotiv* a agir em nome do grande líder totalitário. Assim, “os agentes da polícia secreta são a classe francamente governante nos países totalitários, e as suas normas e escalas de valores permeiam toda a textura da sociedade totalitária” (ARENDT, 1989, p. 480).

Ainda segundo Arendt (1989), decorre da atuação das polícias secretas que toda a população num regime totalitário torna-se suspeita, onde todo pensamento que se distancia do que é oficialmente posto pelo governo totalitário deve ser combatido, em qualquer esfera da atividade humana. Como consequência, a suspeita recíproca se prolifera nas relações sociais de modo que passa a englobar todas as pessoas na sociedade, mesmo distante do olhar vigilante da polícia secreta, pois “a colaboração da população na denúncia de oponentes políticos e no serviço voluntário da delação nos países totalitários é tão bem organizada que se torna quase supérfluo o trabalho dos especialistas” (*Ibidem*, p. 481). No entanto, fazer parte dos quadros de uma polícia secreta totalitária diz respeito a como os agentes policiais gerenciam suas carreiras pessoais, as quais poderão ser asseguradas através da luta contra os subversivos, pois, “aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia” (*Ibidem*, p. 520).

E é no plano da reprodução ideológica que o regime totalitário se perpetua pela presença de uma “massa” que se traduz pelo número de pessoas e pela indiferença política das mesmas que não despertam interesses comuns. Por outro lado, nos movimentos totalitários, os indivíduos organizam-

se de forma “atomizada” e “isolada”, despertando uma lealdade irrestrita por parte de todos já que existe a pretensão ideológica de que o movimento, num determinado tempo, abrangerá toda a raça humana (ARENDT, 1989). Acrescente-se ainda o fato de que no totalitarismo a propaganda do regime e o terror tornam-se componentes essenciais para a manutenção do sistema onde o discurso ideológico cria um mundo dividido entre o movimento totalitário e os inimigos, que pode ser o resto do mundo, condição essa que possibilita a violência praticada no regime totalitarista.⁴ Nesse contexto, como exemplo, ao citar Lewin, Reis (2010) nos diz que, no regime soviético “o terror não resultou da existência de dissidentes, de *heréticos*, esses é que foram inventados, literalmente, para justificar o terror (p. 111, grifo do autor). Nessa consideração, pois, podemos entrar no universo do filme “A vida dos outros” para entendermos o funcionamento do regime socialista na antiga Alemanha Oriental, o que podemos visualizar no início da película, onde fica destacado que é o ano de

1984. Berlim Oriental. A Glasnost⁵ ainda não havia surgido. A população da RDA (República Democrática Alemã) vive sob rígido controle da Stasi, a Polícia Secreta da Alemanha comunista. Sua força de 100 mil funcionários e 200 mil informantes salvaguarda a Ditadura do Proletariado. Seu objetivo declarado: ‘saber de tudo’.⁶

É a partir dessa “vontade de saber” (FOUCAULT, 2007), própria dos agentes da polícia secreta alemã oriental que surge o personagem Gerd Wiesler (interpretado por Ulrich Mühe), que enquanto um agente aparece ministrando uma aula para futuros agentes secretos sobre como interrogar um subversivo. As palavras de Wiesler para os alunos deixam claro quais eram os

métodos adotados para arrancar a confissão dos presos políticos, ou seja, “Os inimigos do Estado são arrogantes. Lembrem-se disso. É preciso paciência. Cerca de 40 horas de trabalho”. Essas 40 horas de trabalho dizem respeito ao período de sono que não foi dado ao interrogado. Um aluno então pergunta “Por que mantê-lo acordado tanto tempo? É desumano”. Após anotar o nome do aluno em uma caderneta por causa da pergunta que fez, Wiesler responde:

Um prisioneiro inocente fica cada vez mais irritado devido à injustiça que ele sofre. Ele se enfurece e grita. Um prisioneiro culpado fica cada vez mais calmo e silencioso ou chora. Ele sabe que está lá por um motivo. A melhor forma de descobrir a culpa ou inocência é o interrogatório sem trégua.

Wiesler ainda acrescenta que o prisioneiro está mentindo pelo fato dele repetir as mesmas frases como resposta. Trata-se, na verdade, de frases preparadas que o prisioneiro tende a repetir quando sob pressão. Segundo Arendt (1989), tal técnica de interrogatório nos sistemas totalitários pode ser definida como “culpa por associação”, ou seja, “uma invenção engenhosa e simples; logo que um homem é acusado, os seus antigos amigos se transformam nos mais amargos inimigos: para salvar a própria pele, prestam informações e acorrem com denúncias que “corroboram” provas inexistentes” (p. 373), o que denota uma forma de fidelidade ao sistema. As palavras de Wiesler para o prisioneiro servem de exemplo: “Se você não nos der nomes, vamos prender a sua esposa. Jan e Nadja ficarão sob a guarda do Estado. Você quer isso? Quem o ajudou a fugir?”. E em prantos, o prisioneiro delata o amigo

e deixa escapar a informação. Por fim, Wiesler é taxativo ao encerrar a aula dizendo que: “Seus prisioneiros são inimigos do socialismo”.⁷

E é nesse clima de medo e de controle absoluto que todo o filme se desenrola. A trilha sonora, aliada ao cenário obscuro e sem cores da Berlim Oriental do período comunista, bem como dos apartamentos dos personagens que demonstram locais caracterizados por vidas cerceadas e vigiadas, criam um ambiente em que as imagens se traduzem em tensão, já que os outros personagens centrais da trama são um dramaturgo por nome de Georg Dreyman (Sebastian Koch) e sua namorada que interpreta suas peças por nome Christa-Maria Sieland (Martina Gedeck). Em meio ao enredo, Dreyman acredita que sua vida e seu apartamento estão seguros dos olhares vigilantes da polícia secreta. O que não é verdade pelo fato de que um ministro do Estado por nome de Hempf, o qual passa a assediar e chega a abusar sexualmente de Christa, determina que a Stasi monitore a vida de Dreyman, missão essa que fica a cargo de Wiesler.

Entre as cenas do filme, podemos visualizar bem as características de uma sociedade regida pela disciplina e o controle nos moldes da perspectiva socialista, especialmente pela burocratização do regime que funciona como “efeito de procedimentos que os diferenciam dos outros sistemas pela especificidade do laço que se cria entre a ordem política, a ordem administrativa e a sociedade” (FERRO, 2010, p. 72). Isso nos leva à cena na qual Wiesler, com outros agentes da Stasi, invade o apartamento de Dreyman sem o conhecimento desse último para implantar escutas telefônicas e ao perceber que a vizinha observava tudo pelo olho mágico de sua porta

fala para a mesma: “Sra. Meineke, se disser uma só palavra, Misha perde o cargo na Universidade”.

É nesse contexto que Wiesler inicia o trabalho de vigilância ocupando um sótão no prédio onde mora Dreyman. Ele passa a registrar, juntamente com outro agente da Stasi que reveza os plantões da espionagem, diuturnamente tudo o que é ouvido no apartamento, o que passa a constar em relatórios datilografados que são redigidos no momento das escutas. Nada escapa aos relatórios dos agentes e Dreyman fica catalogado como o caso “Lazlo”. No entanto, com o passar dos dias, Wiesler se depara com um outro mundo que o faz entrar em contato com a arte, já que espionava a vida daqueles que lutavam contra o regime socialista através de uma resistência artisticamente construída.

A ARTE COMO RESISTÊNCIA PARA CUIDAR DE SI E CUIDAR DO OUTRO

Para Foucault (2007, 2010b, 2010c), o poder não é uma coisa que se tem ou que se apropria porque, na verdade, o que existem são relações de poder, as quais suscitam ao mesmo tempo em que o poder se exerce formas contrárias de resistência a ele, pois, “não há relações de poder sem resistências, que estas são tão mais reais quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder. Ela existe tanto mais quanto ela esteja ali onde está o poder, ela é, portanto, como ele, múltipla e integrável a estratégias globais” (FOUCAULT, 2010b, p. 249). Por esse prisma, e ao voltarmos nosso olhar para o filme aqui em análise, estamos

a falar não só de um regime totalitário na antiga Alemanha Oriental, mas também de um Estado governamentalizado (FOUCAULT, 1979). E se já indicamos anteriormente que o poder disciplinar e o biopoder podem ser reconhecidos pela perspectiva foucaultiana nos regimes socialistas que estavam vinculados à ex-União Soviética, pretendemos então mostrar como a partir do personagem Wiesler funciona a resistência ao poder.

Nesse contexto, após estudar o “dispositivo de sexualidade”, o qual serve de exemplo para Foucault (2007) nos mostrar como um poder com caráter positivo age ao induzir o prazer ao mesmo tempo em que fabrica discursos normalizadores sobre esse prazer, Foucault (1984) busca compreender como na antiguidade os gregos conduziam-se baseados num princípio de prazer (*aphrodisia*) no qual atos e gestos sexuais não dizem respeito a proibições, mas à moderação de condutas sexuais excessivas. Desse modo, opera-se um deslocamento histórico por um viés genealógico na tentativa de mostrar como as práticas sexuais no Ocidente depois passaram a ser modificadas por influência de uma ascese cristã que serve de atributo moral para os sujeitos guiarem seus comportamentos e pensamentos relacionados ao sexo, os quais devem passar por um processo de rarefação, de aumento da alteridade, com a exigência de se confessar as faltas e impurezas que governam a alma. No entanto, o que está em jogo também é a possibilidade de construção de um campo ético, a partir do qual os valores morais emergem por meio de um sujeito que passa a cuidar de si, já que,

Em suma, para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral

comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (FOUCAULT, 1984, p. 28).

Então, nesta relação que o sujeito estabelece consigo, estudar a antiguidade greco-romana (FOUCAULT 1984, 1985) é perceber as diferentes formas de subjetivação no Ocidente até chegarmos ao indivíduo moderno, pois este último, como vimos, se constitui pela norma enquanto o indivíduo antigo, pela ética. De modo que “o indivíduo moderno se opõe ao antigo à mesma medida que a norma opõe-se à ética. A ética é a relação consigo, enquanto o poder da norma impede que tal relação se dê” (FONSECA, 2003, p. 139). Nessa ótica, a normalização disciplinar distancia uma relação do sujeito consigo mesmo pautada na ética, devido ao fato de que ele é objetivado e subjetivado por mecanismos e técnicas que constroem a sua identidade e que o fazem pensar tratar-se de uma identidade autônoma. O que o pensamento de Foucault nos auxilia é a compreender no presente que o indivíduo deve ter “a necessidade de construir uma ética que represente uma possibilidade de constituição de si, diferente daquela que faz dele um objeto e um sujeito” (FONSECA, 2003, p. 140).

Mas para além das preocupações de Foucault em entender a constituição do indivíduo moderno em comparação ao indivíduo antigo por meio de mecanismos que reforçam a alteridade na relação consigo por meio da sexualidade em diferentes esferas (a relação com o corpo, com o matrimônio, com os rapazes e com a verdade), o que acabou por gerar na modernidade uma patologização e moralização dos atos, gestos e pensamentos sexuais, voltamos nosso olhar para o personagem Wiesler para mostrar certo deslocamento na forma de expor a busca por uma “estética da existência” (FOUCAULT, 1984). Destacamos, pois, não a relação do sujeito consigo mesmo através de práticas sexuais, mas por meio da arte em si, o que pode ser visto como uma “arte para a existência”. Ainda assim, Foucault (2010c) nos aponta certa reflexão ao nos relatar sua surpresa sobre o fato de que na sociedade ocidental a arte tenha se transformado em algo voltado apenas para objetos e não aos indivíduos ou à vida, pois “essa arte é algo especializado ou feito por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?” (p. 306).

E no filme, essa “arte para a existência” começa a se delinear através de Wiesler quando, após a festa de aniversário de Dreyman na casa deste último, Wiesler datilografa em seu relatório: “Lazlo e CMS desembulham presentes. Depois, presumivelmente, têm relação sexual”. Tal cena, em termos humanos, mostra o paradoxo vivido por Wiesler em sua vida pessoal já que tem de pagar a uma prostituta e, quando a pede para permanecer um pouco, ela responde que não

pode porque tem outro cliente com hora marcada. Outro dia, Wiesler vai sozinho ao apartamento de Dreyman e, após observar cuidadosamente sua cama, acaba por pegar um livro de Brecht que Dreyman recebera como presente de aniversário. Ao chegar em sua casa Wiesler lê o seguinte trecho:

Um dia de setembro sob o luar melancólico. No silêncio sob uma ameixeira eu segurei meu amor lívido e silente em meus braços como um sonho nítido e fascinante. Sobre nós, no céu de verão uma nuvem chamou minha atenção. Ela era branca e ia longe no céu. E quando eu olhei para cima, ela não estava mais lá.

Parece-nos que é neste momento que Wiesler, agente da Stasi e cumpridor de regras burocráticas e impessoalizadas, próprias de um mundo regido pela normalização, rende-se à transformação pelas palavras de um poeta, por sentir o vazio de sua vida sem significado por seguir os ditames de um regime “ideologicamente” construído para manter uma pseudo-felicidade coletiva. A “arte para a existência” faz aflorar em Wiesler um homem que passa então a cuidar de si mesmo por ter visto uma nova possibilidade para sua vida, como o homem do mito da caverna relatado por Platão que se liberta dos grilhões para enxergar a luz do sol que se escondia por detrás das sombras. É nesse caminho também que Wiesler cria a possibilidade de cuidar do outro, já que começou a cuidar de si. Assim, ele modifica os relatórios das escutas sobre Dreyman ludibriando seu companheiro de plantão nas espionagens; aparece certo dia para Christa, em um bar,⁸ mostrando-a (dados os seus conflitos em se “vender” para o governo e para as sevícias do ministro Hempf para se manter

como uma famosa atriz de teatro) o seu equívoco ao colocar em risco sua relação com Dreyman; ou, na sua importante manipulação de informações que propiciou a Dreyman enviar um artigo para o lado Ocidental sobre como o governo alemão oriental tinha parado de publicar estatísticas sobre suicídios no país. Neste último caso, após torturar psicologicamente Christa depois de prendê-la por ela comprar no mercado negro anti-depressivo para seu uso, agentes do governo liderados pelo chefe de Wiesler na Stasi invadem o apartamento de Dreyman no intuito de encontrarem a máquina de escrever na qual teria sido redigido o artigo sobre suicídio, mas Wiesler se antecipou e pegou a máquina antes dos agentes. O triste desse fato fica por conta da morte de Christa que, por ter delatado o local onde Dreyman escondia a máquina de escrever e, ao ver a chegada dos agentes da Stasi, corre em desespero do apartamento e se deixa ser atropelada na rua por um caminhão.

O chefe de Wiesler, Grubitz, suspeita de suas ações para ajudar Dreyman, mas não consegue prová-las. No entanto, rebaixa Wiesler a trabalhar abrindo cartas numa repartição esquecido e renegado com outros possíveis inimigos não provados do socialismo. Porém, o filme mostra que quatro anos e sete meses depois o muro de Berlim vai ao chão e, com ele, a história de um povo que experienciou a agonia de viver em silêncio em nome da Ditadura do Proletariado.

As atitudes de Wiesler, que o fizeram “cuidar de si para cuidar do outro” são típicas do que Foucault conceitua ser um *parrhesiasta*. Nesses termos, *parrhesía* significa “franqueza, abertura do coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra” (CANDIOTTO, 2010, p.

141) e, segundo as palavras do próprio Foucault citadas por Candiottto (2010, p. 141) a *parrhesía* se traduz como “a abertura que faz com que se diga, que se diga o que se tem a dizer, que se diga o que se tem vontade de dizer, o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro”. E Sócrates serve de exemplo para Foucault para mostrar-nos a *parrhesía*, de modo que em seu discurso de defesa diante da Assembleia ateniense, destaca-se a coragem do filósofo em colocar sua vida em risco em nome da verdade e para cuidar dos atenienses e da própria cidade, só que ele o faz distante das instituições políticas (CANDIOTTO, 2010). Desponta, nesse sentido, uma ética do sujeito exposta por Foucault (2006) onde colocar a vida em risco para salvar valores que agem para enaltecer a verdade é fazer da coragem o sentido da ética que visa o cuidado de si que se projeta como cuidado do outro. Portanto, sobre o personagem Wiesler, tem-se que ele não falou, mas agiu, já que, “alguém se torna sujeito somente quando age” (CANDIOTTO, 2010, p. 162).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As cenas finais de “A vida dos outros” ocorrem com alusão feita à queda do muro de Berlim e à abertura política que destituiu o regime socialista sob os auspícios da “cortina de ferro” na ex-Alemanha Oriental. Assim, temos a reestreia de uma peça de teatro de Dreyman, já em época de uma única Alemanha. Porém, Dreyman não suporta rever a remontagem do seu espetáculo por recobrar as lembranças de Christa e, ao deixar o teatro reencontra o ex-ministro Hempf, que lhe revela

quanto sua vida era monitorada pelo regime totalitário alemão oriental, ao contrário do que pensava o próprio Dreyman. Tal revelação o faz descobrir em seu apartamento todas as escutas e, ao procurar os arquivos nacionais que guardam as informações de todos que eram considerados inimigos do partido, descobre também as informações do caso 'Lazlo', ou melhor, de si mesmo e de sua companheira CMS (Christa).

Ao ler os arquivos, Dreyman descobre que muitas informações que constavam nos relatórios dos agentes da Stasi (Wiesler) tinham sido modificadas, o que acabou por protegê-lo, especialmente no que dizia respeito sobre o sumiço da máquina de datilografar que acarretou a morte de Christa, mas evitou a prisão de Dreyman. É nesse momento que ele também tem acesso à assinatura do depoimento de Christa à Stasi e descobre sua traição. No entanto, seus olhos se voltam para a coragem do agente HGM XX/7, ou seja, Wiesler, que foi o grande responsável pela proteção de Dreyman e para quem esse último lança um livro intitulado "Sonata para um homem bom", o qual é dedicado em gratidão à HGM XX/7.

Assim como o silêncio de todos que viveram sob o jugo da Ditadura do Proletariado nas antigas repúblicas socialistas lideradas pela extinta União Soviética, o final da película se encerra com o olhar silencioso de Dreyman que reconhece Wiesler, à distância, trabalhando como carteiro, mas que não vai ao seu encontro; e o olhar de Wiesler, que por sua coragem de verdade, atitude de um verdadeiro parrhesiasta, observa a homenagem que lhe cabe na abertura do livro, como resultado de um ser humano que foi capaz de cuidar de si mesmo quando deixou que sua alma fosse penetrada pelas palavras de Brecht e pela melodia tocada em um piano, para depois ser capaz de sentir o significado de ser humano.

Por fim, a coragem de Wiesler foi capaz de fazer dele um sujeito para além de uma subjetivação controlada ou disciplinada, mas ao contrário, um sujeito de resistência que, por ter responsabilidade sobre si e conseguir construir eticamente um caminho para sua própria conduta, também lhe propiciou cuidar do outro, protegendo outra pessoa em nome de valores humanos como a liberdade. Para Wiesler foi um novo começo, já que “o começo é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”.⁹

NOTAS

¹Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: lillehammer@bol.com.br.

²Ver Rollemberg & Quadrat (2010).

³Devemos deixar claro que em nenhum momento Foucault desenvolveu análises sobre o regime socialista que foi implantado na antiga União Soviética e nos países que compunham sua área de influência.

⁴Para uma análise da obra “As origens do totalitarismo” de Hannah Arendt ver Ferreira (2000).

⁵Plano de abertura política promovido pelo governo soviético de Mikhail Gorbachev no início da década de oitenta do século passado.

⁶Deste ponto em diante, algumas citações são excertos retirados do próprio filme.

⁷No plano conceitual, acerca de suas definições sobre o totalitarismo, a própria autora esclarece: “A diferença decisiva entre a dominação totalitária, baseada no terror, e as tiranias e as ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira investe não apenas contra seus inimigos, mas também

contra seus amigos e apoiadores, temendo todo poder, mesmo o poder de seus amigos. O ápice do terror é alcançado quando o Estado policial inicia a devoração de suas próprias crias, quando o executante de ontem se torna a vítima de hoje”. In.: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 73. Esse posicionamento teórico da autora poderá ser observado no decorrer do artigo quando das desconfiças do chefe do agente Wiesler em relação às suas atitudes “suspeitas”.

⁸Aqui vale a pena transcrever o diálogo entre Wiesler e Christa no encontro dos dois no bar. W: “Senhora?”; C: “Me deixe, quero ficar sozinha”; W: “Srta. Sieland”; C: “Nós nos conhecemos?”; W: “Você não me conhece, mas eu a conheço. Muita gente a ama...pelo que você é”; C: “Atrizes nunca são quem elas são”; W: “Você é. Eu a vi no palco. Você foi mais quem você é do que você é agora”; C: “Então você sabe como eu sou”; W: “Eu sou o seu público”; C: “Eu preciso ir”; W: “Para onde?”; C: “Vou me encontrar com uma antiga colega de classe”; W: “Está vendo? Agora você não foi você mesma”; C: “Não?”; W: “Não”; C: “Então você a conhece bem, essa Christa-Maria Sieland. O que você acha. Ela seria capaz de magoar alguém que a ama mais do que tudo? Ela seria capaz de se vender pela arte?”; W: “Pela arte? Você já tem a arte. Seria um péssimo negócio. Você é uma grande artista. Não sabe disso?”; C: “E você é um bom homem”.

⁹Ver Arendt (1989, p. 531).

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. 1 ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

BENTHAM, Jeremy et al. **O panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.

FERREIRA, Assuéro. Hannah Arendt: sobre o totalitarismo. In: BARREIRA, César (org.) et. al. **Poder e disciplina: diálogos com Hannah Arendt e Michel Foucault**. Fortaleza: EUFC, 2000.

FERRO, Marc. Há “democracia demais” na URSS? In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (Orgs.). **A construção social dos regimes autoritários: legitimidade, consenso e consentimento no século XX — Europa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 65-91.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: EDUC, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault: crimes e castigos na URSS e em outros lugares. In: **Ditos & escritos IV: estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. 189-202.

FOUCAULT, Michel. Poderes e estratégias. In: **Ditos & escritos IV: estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. p. 241-252.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

REIS, Daniel Aarão. Stalin, stalinismo e sociedade soviética. Literatura e história. In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT,

Samantha Viz (Orgs.). **A construção social dos regimes autoritários:** legitimidade, consenso e consentimento no século XX — Europa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 93-120.

ROCHA, José Manuel de Sacadura. **Michel Foucault e o direito.** Rio de Janeiro: Forense, 2011.

ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (Orgs.). **A construção social dos regimes autoritários:** legitimidade, consenso e consentimento no século XX — Europa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ENVIADO EM: 15/12/2015

APROVADO EM: 15/02/2016

PSICOLOGIA, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO: ENTRE O SABER/PODER E O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT

Franciele Monique Scopetc dos Santos¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo expor o pensamento desenvolvido por Michel Foucault, na Conferência II da obra *A verdade e as formas jurídicas*. Tal exposição pretende apresentar a análise realizada por Foucault, buscando detectar os movimentos constituintes do texto estudado, utilizando como apoio os textos *Filosofia e Psicologia* do mesmo autor e *Uma Arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise*, de Renato Mezan. Esses movimentos implicam na constituição conceitual do saber/poder. É objetivo desta análise pensar na construção do saber/poder como arquétipo que rivaliza com o cuidado de si. Para então, pensarmos uma condição de viabilizar matizes teóricas foucaultianas no que concerne à educação escolar.

PALAVRAS-CHAVE: Poder/Saber; Pensamento Grego; Tragédia; Cuidado de si; Educação Escolar.

ABSTRACT: This article aims to explain the thinking developed by Michel Foucault, in Conference II, *The truth of the work and the legal*. This exhibition aims to present the analysis performed

by Foucault, in order to detect the movements of the studied text constituents, using as supporting texts Foucault's own *Philosophy and Psychology* and *An Archaeology and unfinished*: Foucault and psychoanalysis, by Renato Mezan. These movements imply the creation of conceptual knowledge/power. Purpose of this analysis is to think of the construction of knowledge/power as archetype rivalling with the concept of. To think so enables the condition for using Foucauldian theoretical nuances regarding education.

KEYWORDS: Power/Know; Greek Thought; Tragedy; Self-care; School Education.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

É possível afirmarmos inúmeros domínios dos saberes foucaultianos no campo da educação (VEIGA-NETO, 2003, p.31). Domínios que perpassam desde a percepção e análise do trabalho docente, passando pelas problemáticas da avaliação e do currículo, até questões ligadas às práticas disciplinares. É nessa ampla articulação ‘possível’ entre os domínios das afirmações de Foucault e a educação que nosso artigo se apresenta, na tentativa de como pensar o Poder/Saber desenvolvido conceitualmente ao longo de algumas obras do filósofo, pensando aqui mediante o nascimento do inquérito na obra *A verdade e as formas jurídicas*. O Poder/Saber enquanto dispositivo nos permite pensar o espaço da escola como promotor da subjetividade e da subjetivação, seja essa do indivíduo em relação a si mesmo e aos outros.

As atribuições teóricas da obra de Michel Foucault à Educação são incomensuráveis, assim como, difíceis quando pensadas no âmbito de um conceito, exclusivamente. Nesse sentido, esse artigo percorre o movimento do texto foucaultiano para deliberarmos o Poder/Saber, e então, a partir do mesmo pensar o “cuidado de si” no âmbito da educação escolar. Deste modo, percorremos os textos de Foucault na tentativa de fornecer a nossos interlocutores a possibilidade de percebermos os desdobramentos estruturais do conceito de “saber/poder”. Esses desdobramentos têm como objetivo principal lançar luzes à reflexão sobre: como em espaços essencialmente disciplinares, tais como a escola, Foucault nos permite pensar não simplesmente em como o “Poder/Saber” “dociliza” as subjetividades (aqui pensando em nossas alunas e alunos), mas também podermos, a partir da ética do “cuidado de si”, emancipar tais subjetividades.

DO INQUÉRITO AO SABER/PODER

Nossa exposição pretende apresentar a análise realizada por Michel Foucault no que toca à construção do dispositivo Saber/Poder, buscando detectar os movimentos constituintes do texto estudado, utilizando como apoio os textos *Filosofia e Psicologia*², do próprio autor e *Uma Arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise*³, de Renato Mezan. A Conferência II de *A verdade e as formas jurídicas*, de Michel Foucault, trata do nascimento do inquérito no pensamento grego, registrado na tragédia⁴ de Sófocles, *Édipo-rei*. O enfoque dado à análise volta-se para a questão do saber e do surgimento do inquérito. Esta análise é realizada sob uma perspectiva diferente, que corresponde à interpretação específica no que concerne à localização da história de um poder político. Isso porque seu interesse é “[...] fazer aparecer o que na história de nossa cultura permaneceu até agora escondido, mais oculto, mais profundamente investido; as relações de poder” (FOUCAULT, 2003, p.30). Em síntese, Foucault busca o significado e não o significante, ele busca compreender o homem e não explicá-lo⁵.

Segundo Motta⁶ (1999), Foucault introduziu uma “[...] mudança nas relações de poder e saber da cultura contemporânea a partir de sua matriz ocidental na medicina, na psiquiatria nos sistemas penais e na sexualidade” (MOTTA, 1999, p.5). Disso resulta uma nova forma de perceber o conhecimento científico, ultrapassando aquilo que se denomina pós-estruturalismo⁷ ou pós-modernismo.⁸

O caminho que possibilitou a análise foucaultiana foi aberto por Deleuze e Guattarri, em sua obra *L'Anti Edipe*, por

meio da qual puseram a visão freudiana de Édipo, como sendo a “fábula mais antiga de nosso desejo e de nosso inconsciente” (FOUCAULT, 2003, p.29), demonstrando que tal visão é apenas um instrumento de limitação e coação do desejo — o qual deveria ficar restrito às relações familiares —, ou seja, um instrumento de poder. É esse poder, presente “[...] nas relações políticas que investem toda a trama de nossa existência” (FOUCAULT, 2003, p.31), que instiga a análise de Foucault. Em *Filosofia e psicologia* (FOUCAULT, 1999, p.202), o filósofo observa que a partir do surgimento da psicanálise, com a noção de inconsciente freudiano, as outras ciências sofreram, por parte da mesma, uma espécie de “confisco” e não apenas uma simples “adição de domínios”. Isso porque, a psicanálise encontra-se envolvida nos jogos de poder e saber. E, sendo assim, Foucault observa que Freud ao descobrir o inconsciente conduziu as demais ciências a um totalitarismo psicológico, no qual “*só há psicologia*” (FOUCAULT, 1999, p.203).

Mezan, ao analisar o pensamento de Foucault sobre a psicanálise, determina que, desde a Antiguidade, se constrói aquilo que se nomeou de “dispositivo de sexualidade”. Conceito a partir do qual Foucault constitui sua visão acerca da psicanálise. É esse dispositivo que dá origem à psicanálise atribuindo-lhe vários papéis simultâneos, entre eles a superação dos “recalques”, por meio da atitude confessional, buscando estabelecer verdades, tarefa essa corporificada pela psicanálise. Assim, a partir dessas possibilidades, seria possível pensar em uma subversão deste dispositivo, contudo não é o que acontece, pois, o que há é apenas uma ilusão, já que, “[...] a injunção em pauta nada mais é do que uma nova face da exigência de confessar. Apesar das aparências, não saímos do Mesmo: é ainda

o dispositivo de sexualidade que, pretendendo ‘desarticular-se’, na verdade se rearma” (MEZAN, 1985, p.120). Aqui surge a crítica histórico-política da repressão em todas suas formas, embora tenha sido ineficiente, haja vista as mudanças no comportamento sexual não poderem ser atribuídas às críticas realizadas, o que leva Foucault a buscar na época clássica o momento primeiro da constituição desse dispositivo.

A tragédia analisada é considerada, por Foucault, como representativa de um tipo de relação entre poder e saber — e não como uma justificativa para a sexualidade —, a qual permanece presente em nossa civilização. Tal afirmação demonstra o caráter genealógico do texto em questão, já que percebe o “poder como um instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes”⁹ (MACHADO, 1982, p.76). Mais do que perceber a relação entre saber e poder — como saber e poder produzem-se um ao outro e como ambos produzem individualidade —, Foucault localiza um complexo de Édipo coletivo resultante dessa relação, o qual também será objeto de análise. Deste modo, destacamos as palavras do professor do *Collège de France* quando nos diz que:

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios do saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história (FOUCAULT, 2003, p. 8).

É pertinente, neste momento, distinguir alguns movimentos realizados por Foucault no decorrer de sua análise, pois, conforme será possível perceber, esta não se restringe, absolutamente, a um único enfoque. O primeiro movimento de Foucault trata das formas inquisitivas gregas, isso é, a busca da verdade presente nas práticas judiciárias; um segundo movimento busca determinar os efeitos causados por essas práticas; já, no terceiro, é abordada a questão do poder; o quarto movimento é consequência direta do terceiro, pois o enfoque volta-se para o excesso de poder que configura a tirania; o quinto movimento trata do saber enquanto arma, enquanto poder; e por fim, o sexto movimento de Foucault é a percepção da separação do poder e do saber nas práticas políticas. No que concerne, ainda, ao primeiro movimento Foucault observou que a história de Édipo se mostrou como o marco das práticas judiciárias gregas, elas foram e são o primeiro sinal e a primeira forma pela qual se iniciou a busca pela verdade, o julgamento das ações dos homens mediante os erros cometidos¹⁰. É, portanto, a partir dessas práticas que “[...] nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade” (FOUCAULT, 2003, p.11).

Todavia, a existência de verdades jurídicas é anterior a Édipo, surge na *Ilíada*, de Homero — a história da contestação entre Antíloco e Menelau durante uma corrida de carros nos jogos da morte de Pátroclo. A verdade jurídica é, nesse caso, contestada por Menelau em razão de uma irregularidade cometida por Antíloco. Porém, tal verdade não é estabelecida por uma testemunha, mas por intermédio de um juramento perante Zeus. Foucault, aqui, expõe uma forma singular de estabelecer a verdade jurídica, a qual ocorre por uma espécie

de jogo, de prova, de desafio lançado por um adversário a outro, e “[...] não por uma constatação, uma testemunha, um inquérito ou uma inquisição” (FOUCAULT, 2003, p.33).

Em Édipo a busca da verdade se dá de forma diferente, embora a forma anterior — do desafio e da prova — esteja presente em diversas passagens da tragédia. Foucault analisa, então, o mecanismo da procura da verdade em Édipo, o qual obedece a uma lei, nomeada lei das metades. A partir das metades que se ajustam e se encaixam é que se descobre a verdade. Em Édipo, Foucault localiza três metades: a primeira pertence ao deus Apolo e ao adivinho Tirésias, no nível da profecia; a segunda pertencente a Édipo e Jocasta, nível dos soberanos; a terceira, aos escravos, com seus testemunhos.

A metade da verdade pertencente a Apolo e a Tirésias é divina, voltada para o futuro. Apolo aponta o que é o porquê da tragédia, Tirésias aponta quem é o responsável por ela, entretanto, nem um, nem outro o fazem explicitamente, e sim de forma prescritiva. Há então, uma ausência da dimensão do presente, o testemunho do que de fato ocorreu no passado. A verdade dos soberanos, Édipo e Jocasta, também é fragmentada. Jocasta proporciona a Édipo o elemento necessário para o reconhecimento da verdade que este trazia consigo, a culpa da tragédia. Assim, no jogo dessas metades que se completam a verdade está próxima. É a metade pertencente aos escravos que possibilitará o encontro da verdade. O escravo vindo de Corinto traz consigo uma parte da verdade sobre o causador da tragédia, e o escravo de Citerão a confirma com seu testemunho. São estes testemunhos que trazem para o presente os fatos do passado os quais, por sua vez, confirmam a predição do futuro feita pelos deuses.

A verdade fragmentada é unificada por meio da junção dos saberes de cada um dos envolvidos. Os encaixes das metades se ajustam e proporcionam a reconstituição da história. Tendo, pois, realizado essa análise, Foucault conclui que esta forma jurídica não é apenas uma forma retórica, é ao mesmo tempo religiosa e política, posto que consiste “[...] na famosa técnica do símbolo grego” (FOUCAULT, 2003, p.38). Tal técnica é considerada como um instrumento de poder, que permite a quem o detém a fragmentação de um conhecimento, transmitindo uma das partes a um outro, o qual atestará sua autenticidade. A reunificação das partes possibilita o reconhecimento da verdade. Assim, se exerce o poder, conforme verificado no caso de Édipo.

O segundo movimento, por sua vez, apresenta os resultados dos ajustes das três metades localizadas por Foucault: Apolo e Tirésias, Édipo e Jocasta e os dois escravos. Estes últimos, responsáveis pela obtenção total da verdade. Em sua análise, Foucault aponta um deslocamento do enunciado da verdade. Para tanto, distingue entre o olhar profético de Apolo e Tirésias e o olhar humano dos escravos, sendo que os primeiros enunciam a verdade através de um discurso profético e prescritivo, enquanto os segundos o fazem de forma empírica. A mensagem é a mesma, embora, não o seja a linguagem, nem o olhar.

Em *Filosofia e Psicologia* Foucault, tratando da linguagem do inconsciente, afirma que há como “[...] uma estrutura simétrica entre literatura e a loucura [...]” (FOUCAULT, 1999, p.203). Isso porque, assim como o inconsciente, a literatura tem uma linguagem própria, cabendo pois, ao leitor e à crítica literária encontrar a chave para sua compreensão. Foucault esclarece que “[...] é a estrutura de envoltório, de espiral, que

caracteriza a linguagem da loucura e a linguagem da literatura e é por isso que [...] não apenas todas as ciências humanas são psicologizadas, como também a crítica literária e a literatura são psicologizadas” (FOUCAULT, 1999, p.204).

A linguagem enquanto responsável pela construção histórica e cultural do homem, faz, deste, um objeto a ser compreendido e não explicado, mais que isso, remete à hermenêutica necessária a qualquer ciência que tenha o homem como objeto de investigação, inclusive a psicologia. Desse modo, ao afirmar que toda decifração é uma terapêutica e que não se pode saber sem transformar, Foucault, implicitamente, trata da questão do poder, já que todo saber implica em um poder, e, necessariamente, um não existe sem o outro.

Para Foucault, existe uma correspondência que define a tragédia e estabelece um mundo simbólico, e é, precisamente, a comunicação entre o humano e o divino por meio da lembrança e do discurso dos homens, os quais configuram a imagem empírica dos deuses. Contudo, entre essas duas formas de saber, resta ainda analisar o nível dos soberanos. Aqui, Foucault inicia o terceiro movimento.

Neste, é demonstrado como Édipo, ao contrário, do que se afirma habitualmente não é o homem do não-saber, mas sim, “[...] aquele que sabia demais. Aquele que unia seu saber e seu poder de uma certa maneira condenável e que a história de Édipo devia expulsar definitivamente da história” (FOUCAULT, 2003, p.41). Foucault alude ao título da obra para discutir a questão que realmente interessa, Édipo é rei. Mas, questiona: “Que significa a realeza de Édipo?” (FOUCAULT, 2003, p.41).

É apenas o poder que interessa a Édipo, observa Foucault. Cita, então, inúmeras passagens da obra que testificam tal fato. Demonstra que Édipo não se preocupou em momento algum em provar sua inocência, mas apenas em manter o seu poder. Poder,

o que é anunciado em sua ascensão, quando fora aclamado pelo povo, “Édipo todo poderoso” (FOUCAULT, 2003, p.43), como também em seu declínio, quando o mesmo povo diz “[...] tu que estavas no cume do poder” (FOUCAULT, 2003, p.44).

A questão passa a ser a queda do poder de Édipo, a qual ocorre em virtude do aspecto tirânico do seu saber. Eis o quarto movimento. Assim, após ter conhecido a miséria, esta que se refere à metáfora da existência de Édipo ao vagar cego em busca da satisfação de seus desejos, Édipo conhece a glória, torna-se rei após ter sido herói. Entretanto, ele também é um tirano. Tornou-se rei, pois tinha curado a cidade de Tebas decifrando o enigma da Divina Cantora, e assim reergue a cidade, como Sólon, com suas boas leis. Mas, também se encontram em Édipo características negativas da tirania.

Édipo não dá importância às leis e as substitui pelas suas vontades e ordens. Por isso, quando inicia sua queda, o coro do povo o reprova por desprezar a justiça. A imagem aqui é a de um personagem historicamente bem definido e caracterizado pelo pensamento grego, no século V — o tirano. Este não se caracteriza apenas pelo poder, mas também por um certo tipo de saber. Ao derrotar a esfinge com seu saber, Édipo se apossa do poder, pois detinha um saber superior ao dos outros. Ainda que, no decorrer da tragédia este venha a se mostrar “[...] um saber solitário, de conhecimento, de homem que, sozinho, sem ouvir ninguém, quer ver com seus próprios olhos” (FOUCAULT, 2003, p.47). Um saber autocrático que encaminha Édipo para uma armadilha.

Com o quinto movimento, Foucault demonstra que é no exercício deste poder tirânico, baseado naquilo que ele aponta como sendo o “saber-e-poder”, “poder-e-saber” (FOUCAULT,

2003, p.48), e rejeitando tanto aos deuses, quanto ao povo, que Édipo se defronta com o que buscava solitariamente — a verdade —, por meio dos testemunhos de ambos. Contudo, é este saber tirânico que permite o ajustamento exato do que haviam dito os deuses e do que sabia o povo, proporcionando a compreensão de como se efetivou o jogo das metades e da supressão da personagem de Édipo. O excesso de poder e de saber é, conforme aparece, negativo.

Segundo Foucault, Édipo-Rei aproxima-se daquilo que viria a ser a filosofia platônica. Já que, nesta, o saber empírico será desvalorizado em favor de um saber inteligível. Todavia, Foucault ressalta que quem é visado pela peça de Sófocles ou pela filosofia de Platão é na verdade o sofista, “[...] profissional do poder político e do saber” (FOUCAULT, 2003, p.49). Este, por sua vez, escondia um outro tipo de personagem, o tirano. Este, sim é o homem do poder e do saber, “[...] aquele que dominava tanto pelo poder que exercia como pelo saber que possuía” (FOUCAULT, 2003, pp.49-50).

O sexto movimento de Foucault aponta que na origem da sociedade grega do século V, houve um dismantelamento na unidade de um poder político que ao mesmo tempo seria um saber. Foi essa unidade que os tiranos gregos tentaram reabilitar em seu proveito e que “[...] os sofistas dos séculos V e VI utilizaram em forma de lições retribuídas em dinheiro” (FOUCAULT, 2003, p.50). Entretanto, verifica-se que o processo de dismantelamento descrito se mantém durante o período da Grécia arcaica.

Com o surgimento da Grécia clássica, da qual Sófocles representa o ponto de eclosão, a união entre o poder e o saber deverá desaparecer para que seja possível a existência dessa nova

sociedade. Nesta, o homem do poder passará a ser considerado o homem da ignorância. Exemplo melhor não há do que o próprio Édipo, que por saber demais nada sabia. E o adivinho e o filósofo passarão a ser vistos como que estando em contato com a verdade eterna. O povo por sua vez, “[...] sem nada deter do poder, possui a lembrança e pode ainda dar o testemunho da verdade” (FOUCAULT, 2003, p.50).

Para Foucault, a partir destes fatos o Ocidente será dominado pela ideia de que a verdade nunca pertencerá ao poder político, de que há uma antinomia entre saber e poder, germinada por Platão¹¹. Como consequência, “[...] onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político” (FOUCAULT, 2003, p.51). Foucault aponta isso como um mito, pois por trás de todo saber existe uma luta de poder, de modo que o poder político não está ausente do saber, pelo contrário, ele é tramado com o saber. Foucault também aborda essa questão em, *Vigiar e Punir*:

Seria talvez preciso renunciar a crer que o poder enlouquece e que em compensação a renúncia ao poder é uma das condições para que se possa tornar-se sábio. Temos antes que admitir que o poder produz saber; que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder (FOUCAULT, 1988, p. 29).

Conforme premissa inicial deste artigo, realizou-se aqui uma exposição da análise executada por Foucault na conferência II sobre o caso de Édipo. Verificou-se que ao tratar da busca

da verdade presente nas práticas judiciais gregas, Foucault não se atém a uma análise pontual e sim a dilata, a estende, buscando detectar os efeitos dessas verdades, constatando, com isso, uma associação entre deuses e escravos e os distinguindo dos soberanos. Além disso, a questão do poder é esmiuçada demonstrando que o que importa realmente é a manutenção deste poder e nada mais. Foucault, com um olhar atento, verificou que o excesso de poder foi a derrocada de Édipo, pois este assumiu o papel de tirano, com suas características mais negativas, ou seja, transformar o saber em arma. Finalmente, Foucault, apontou a separação do poder e do saber nas práticas políticas — antinomia platônica —, já que, a união de ambos — saber e poder —, gerou na história da Grécia arcaica, a tirania.

DO PODER/SABER A PRÁTICA DO CUIDADO DE SI

Poder/saber como concatenações do mesmo processo, entrecruzam-se no sujeito, logo nas subjetividades. Não existe relação de poder sem a constituição de um campo de saber, nem saber que não anteveja e não constitua relações de poder. Foucault, em vez de considerar que só há saber na ausência de relações de poder, considera que o poder produz saber. Segundo Veiga-Neto (2003), tal perspectiva retira do campo da educação o sujeito epistêmico, que tanto agrada aos construtivistas (VEIGA-NETO, 2003. p.59).

Como o poder/saber pode movimentar a reflexão sobre a educação escolar? Pode-se elencar algumas possibilidades, a escola moderna foi e continua sendo a mais poderosa instituição de articulação entre o saber e o poder, contribuindo ativamente

para a instituição do sujeito através da lógica disciplinar, que vem sendo substituída pela lógica do controle. O filósofo francês questiona a neutralidade das práticas pedagógicas e as trata como produtoras de experiências de si, que articulam a produção de sujeitos singularizados, emaranhados nesta teia de poder/saber.

Poder e Saber em uma fusão entrelaçados possibilitam que o conhecimento tenha uma qualificação de histórico e social (VEIGA-NETO, 2003. p.111), o que chama atenção sobre o papel relacional e social da educação. Ao nos debruçarmos sobre o processo que entendemos aqui como educação escolar, tendo na instituição escolar sua principal fonte, é necessário questionar que cuidados se têm com as professoras e professores. Quanto se conhece das comunidades escolares? Esse conhecer se faz necessário para que práticas educativas que resistam a qualquer tipo de assujeitamento possam ser propostas. A ética do cuidado propõe que se lance um olhar diferente sobre os educadores e as comunidades escolares, pois para compreender-se a singularidade de cada ser é necessário conhecer-se a sua formação enquanto pessoa, através de processos que lhes constroem a subjetividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observar a ética do cuidado em oposição ao “saber/poder” se fará possível quando se tiver a oportunidade de — não em outro lugar, mas no próprio lugar que se ocupa — começar, como educadores, a questionar: Por que educar escolarmente? Qual o papel que a educação escolar representa nesta sociedade?

Como uma prática pedagógica se constrói? A quem serve? Ela transforma o que ou quem? Como ela poderia ser para vencer os próprios limites do saber/poder e se libertar junto com o homem?

A ética do cuidado é uma possibilidade de programar práticas educativas que relativizem o poder disciplinar, o controle, possibilitando que lemas como convivência, diálogo, pluralismo, alteridade, diferença, não permaneçam na retórica, mas que possibilitem que se questione sobre como a educação pode contribuir para que o ser humano não se destrua. É salutar, na educação em suas diversas formas, criar-se uma pedagogia do cuidado, que reconheça o outro em sua diferença e alteridade, permitindo que essa ética seja assumida como uma atitude, uma maneira de ser, tornando-se prática comum; e que se passe, segundo Foucault, a problematizar o que as pessoas pensam que são, quem são os outros de modo a se construir uma consciência do lugar de cada um no mundo e com o mundo, evidenciando o social sobre o individual, contemplando um “saber/poder” não em vias da tirania, mas em vias de um verdadeiro exercício democrático.

NOTAS

¹Doutoranda em Educação Escolar na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP — Araraquara. E-mail: franmonique@gmail.com

²Este texto, *Filosofia e psicologia*, é uma entrevista concedida por Foucault, presente na Coleção Ditos e Escritos I. Contudo, é mister indicar que o ponto central a ser desenvolvido neste estudo, a saber, as relações de poder, não recebe, neste, qualquer atenção por parte de Foucault. Isso porque, a entrevista em

questão foi concedida em uma época que o autor ainda não havia penetrado em seu momento genealógico. Portanto, somente alguns aspectos deste texto poderão servir como apoio para o presente estudo, especificamente, àquelas referentes a psicologia (FOUCAULT. 1999. p 34).

³Neste texto, Mezan estabelece os passos dados por Foucault em *A vontade de saber*, obra na qual busca suplantar a sedução presente “nos processos de subjetivação, isto é, da constituição desta figura moderna que é o sujeito” (MEZAN. 1985. p. 122). Além dessa suplantação Foucault institui, em seu lugar, as estratégias de poder, por meio das quais amplia o escopo desse mecanismo encontrando “um excelente ponto de apoio para criticar a concepção maciça do poder como uno e como repressor, propondo em lugar disso a ideia da sua capilaridade essencial” (MEZAN.1985. p. 123).

⁴Em síntese, a tragédia emerge porque a cidade de Tebas é assolada por uma peste e o povo exige uma solução de seu soberano, Édipo. Este manda consultar os deuses para obter respostas. Apolo, o deus do sol, diz que a cidade está sendo punida por manter em seu seio o assassino de seu rei anterior. Édipo jura expulsar o assassino e exige que este seja descoberto. Apenas Tirésias, o adivinho, pode responder quem é o assassino, e sua resposta aponta o próprio Édipo. Este, enfurecido recusa a verdade e prossegue em sua busca. É essa procura que confirmará as predições que o levaram para Tebas, fugindo de um destino predeterminado, no qual ele seria o assassino de seu pai, o qual ele pensava ser Políbio, rei de Corinto. Nessa fuga confronta-se com Laio, rei de Tebas, e o mata por ter sido ofendido por este. Ao tentar entrar em Tebas consegue responder acertadamente ao enigma proposto pela Esfinge, a qual devorava todos aqueles que tentavam penetrar na cidade e não eram capazes de solucionar os enigmas propostos. Livra a cidade deste malefício e com isso é feito rei de Tebas. Casa-se com Jocasta, mulher de Laio, e tem filhos com ela. Descobre, através de um inquérito, que não era filho de Políbio e sim de Laio e Jocasta. Jocasta se mata, Édipo perfura os próprios olhos e sai da cidade em companhia do escravo que o deu a Políbio.

⁵Segundo Foucault, em *A ordem do discurso*, é necessário três itens ou “decisões” para o encaminhamento filosófico: “[...] questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (FOUCAULT.1996. p. 51).

⁶Manoel Barros da Motta apresenta a obra, *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, de Michel Foucault, publicado na Coleção *Ditos e Escritos*, 1999.

⁷Acerca do pós-estruturalismo pode se dizer que este não pode ser minimizado a um conjunto de premissas compartilhadas, uma teoria, uma metodologia ou até mesmo a doutrina filosófica de caráter escolar. É mais feliz inferir a ele como um movimento de pensamento, uma rede interconecta de pensamento, o que agrega diferentes formas de prática crítica. Sendo assim, “[...] o pós-estruturalismo é, decididamente, interdisciplinar, apresentando-se por meio de muitas e diferentes correntes” (PETERS, 2000, p.29).

⁸Segundo Lima (2004): “[...] Em sua origem, pós-modernismo significava a perda da historicidade e o fim da “grande narrativa” — o que no campo estético significou o fim de uma tradição de mudança e ruptura, o apagamento da fronteira entre alta cultura e da cultura de massa e a prática da apropriação e da citação de obras do passado [...]” (LIMA, 2004, p.4).

⁹Historiadores do pensamento de Foucault, entre eles Roberto Machado, apontam dois momentos de escavação histórica, a saber, o momento arqueológico, no qual estabelece “como os saberes apareciam e se transformavam”; e, o segundo momento, nomeado genealógico, no qual estabelece o porquê destes saberes, localizando uma relação de poder (MACHADO, 1982, p. 76).

¹⁰Segundo Foucault, a tragédia de Édipo: “[...] trata-se de uma história em que pessoas — um soberano, um povo — ignorando uma certa verdade, conseguem, por uma série de técnicas de que falaremos, descobrir uma verdade que coloca em questão a própria soberania do soberano” (FOUCAULT, 2003, p. 31).

¹¹Segundo Foucault: “[...] chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação e sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; separação nova visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é enxotado” (FOUCAULT. 1996, p. 15).

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2003.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: História da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1988.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. **Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Coleção Ditos e Escritos I. Tradução Vera Lúcia Vellar Ribeiro. Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

LIMA, R. **Para entender o Pós-Modernismo**. In: Revista Espaço Acadêmico. n.35. Abril/2004. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/035/35eraylima.htm>. Acesso: 10 Dez 2015.

MEZAN, R. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. In: **Recordar Foucault**. Rio de Janeiro. São Paulo. Brasiliense, 1985.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e Filosofia da Diferença**. Belo horizonte: Autêntica, 2000.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: **Microfísica do poder**. Foucault, M. Org. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 3ª ed., 1982.

VEIGA-NETO, A. **Foucault & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

ENVIADO EM: 19/12/2015

APROVADO EM: 27/02/2015

UMA NOVA FORMA DE DANDISMO?

Cassiana Lopes Stephan¹

RESUMO: De acordo com Pierre Hadot, Foucault, ao interpretar as antigas práticas filosóficas por meio da estética da existência, desconsideraria a influência do ideal de sabedoria sobre as atividades de transformação do si mesmo. Em outras palavras, Pierre Hadot compreendeu que a estilística da existência proposta por Michel Foucault desarticulava o bem e a verdade da noção de beleza. Desse modo, viver com estilo corresponderia a viver como o dândi que busca se conformar aos excessos do prazer e da toalete. Sendo assim, neste texto nosso objetivo é problematizar o caráter da estética pertinente à arte de viver de acordo com as interpretações de Hadot e de Foucault concernentes aos exercícios espirituais e às técnicas de si.

PALAVRAS-CHAVE: Hadot; Foucault; Exercícios Espirituais; Estética da Existência.

ABSTRACT: According to Pierre Hadot, Foucault, in interpreting the ancient philosophical practices through the aesthetics of existence, had disregarded the influence of the ideal of wisdom on the transforming activities of the self. In another words, Pierre Hadot had understood that the stylistics of existence proposed by Michel Foucault had disarticulated the good and the truth of the notion of beauty. Thus, to live with style corresponds to

live as the dandy who seeks to conform himself to the excesses of the pleasure and of the toilet. Therefore, in this text we aim to problematize the character of the aesthetic regarding to the art of living according to the interpretations of Hadot and Foucault concerning the spiritual exercises and the techniques of the self.

KEYWORDS: Hadot; Foucault; Spiritual Exercises; Aesthetics of Existence.

UMA NOVA FORMA DE DANDISMO?

Pierre Hadot reconhece que as leituras de Foucault sobre a Antiguidade não se reduzem a retratos histórico-filológicos das diferentes doutrinas que concernem às asceses gregas, helenísticas e romanas. De acordo com Hadot, a intenção de Foucault é mais ousada, na medida em que corresponde à elaboração de um projeto ético que reverberaria sobre a forma como os homens se conduzem na atualidade. Com efeito, Hadot aponta que esta atitude em relação ao presente diz respeito a um interesse que também percorre seus próprios estudos sobre os exercícios espirituais. Todavia, diferentemente de Michel Foucault, Pierre Hadot afirma que pretende reatualizar o antigo modelo de sabedoria, o qual incita ao esforço em torno de práticas capazes de desencadear a consciência relativa ao si mesmo e ao mundo por meio da ascensão à Natureza ou à Razão Universal. Conforme Hadot, o modelo ético implicitamente proposto por Michel Foucault através da estética da existência desconsideraria a principal característica das asceses antigas, a saber, a dimensão cósmica que é fundamental à figura do sábio na Antiguidade.

Segundo Hadot, ao interpretar as antigas práticas filosóficas como uma cultura de si, Foucault desenvolveria um projeto ético extremamente “restrito e insuficiente” e que correria o risco de se tornar “uma nova versão do dandismo” (HADOT, 1993, p.345, tradução nossa). Isso quer dizer que, do ponto de vista de Hadot, a estética da existência foucaultiana nada mais seria que um conjunto de exercícios que restringem a aplicação da filosofia às opulências de um si mesmo dedicado à abundância do prazer e à fútil estilização da vida. Neste sentido, o projeto de Foucault seria insuficiente, já que estaria atrelado

à intensificação do individualismo. Talvez possamos afirmar que, de acordo com Pierre Hadot, o projeto de Foucault seria pretensamente, mas não efetivamente ético, pois a estética da existência não estaria engajada com o antigo paradigma do bem moral, mas sim com um erotismo moderno próprio ao modelo de vida do dândi², o qual, segundo Hadot, sobrepõe a toalete ao ideal de beleza e o prazer à felicidade. Diz Hadot:

Eu hesitaria em falar com M. Foucault de “estética da existência”, tanto a propósito da Antiguidade quanto da tarefa do filósofo em geral. M. Foucault, nós o vimos, compreende essa expressão no sentido de que nossa própria vida consiste na obra que devemos criar. A palavra “estética” evoca, com efeito, para nós modernos, ressonâncias muito diferentes daquelas que a palavra “beleza” (*kalon*, *kallos*) tinha na Antiguidade. (...) É por isso que no lugar de falar de “cultura de si” seria melhor falar de transformação, de transfiguração e de “ultrapassagem de si”. (HADOT, 1993, p.308, tradução nossa)

Conforme Hadot, por meio da estética da existência, Foucault desarticulária a moralidade do conceito de beleza, ou seja, estabeleceria a independência da bela vida em relação à boa condução de si mesmo. Desse modo, o projeto pretensamente ético de Foucault corresponderia simplesmente a uma estética moderna cujo sentido ordinário deve e pode ser combatido através da recuperação do aspecto universal próprio ao ideal de beleza na Antiguidade. De modo geral, para Hadot a estética moderna recai no individualismo na medida em que (1) o ideal de sabedoria perde as características divinas relativas à perfeição

moral ou epistêmica, e (2) a ideia de beleza se desvincula do modelo de sabedoria, cujo apanágio se torna demasiadamente humano e puramente científico:

A sabedoria antiga, seja ela platônica, aristotélica, estoica ou epicurista, estava talvez intimamente ligada a uma relação com o mundo, mas essa visão antiga do mundo não expirou? O universo quantitativo da ciência moderna é totalmente irrepresentável e o indivíduo se sente, doravante, como isolado, como perdido. A natureza, para nós, não é nada mais do que o “ambiente” do homem, ela se tornou um problema puramente humano, um problema de propriedade industrial. A ideia da razão universal não tem mais muito sentido. O projeto de Foucault não é, por conseguinte, a única chance que resta à moral. (HADOT, 1993, p.345, tradução nossa)

Segundo Pierre Hadot, Foucault elabora o preceito concernente à estética da existência com o intuito de ressaltar que a finalidade da exercitação filosófica consiste na aquisição de uma vida bela. Entretanto, Hadot sugere que a interpretação de Foucault acerca do fim da atividade filosófica na Antiguidade é inexata, já que a finalidade que incitava ao desenvolvimento filosófico, no que se refere às diferentes doutrinas greco-romanas, era a sabedoria, a qual constituía um modelo que desencadeava a consciência da relação de identidade entre o si mesmo e o Todo. De acordo com Hadot, diferentemente da noção de “estética da existência”, o conceito “exercícios espirituais” é capaz de revelar a dimensão universal da sabedoria e da moral dos

antigos. Sendo assim, exercitar o si mesmo nada mais é do que ultrapassar os limites da individualidade através da percepção especulativa e contemplativa da natureza do Todo. Para Hadot, as leituras de Foucault sobre as práticas de si da Antiguidade estariam demasiado concentradas na constituição de uma individualidade bela. Desse modo, Hadot insinua que Foucault descontextualizaria os antigos, já que os interpreta por meio de categorias modernas: “eu reprovoo um pouco Foucault no que concerne àquilo que eu chamei de seu ‘dandismo’. Os grandes homens de Foucault são frequentemente os dândis, como Baudelaire — as pessoas que procuraram, em primeiro lugar, possuir uma bela existência.” (HADOT, 1993, p.390, tradução nossa)

Com efeito, a caracterização de dandismo atribuída a Foucault por Hadot consiste em uma crítica que precisa ser detalhadamente considerada, pois, por meio dela, podemos vislumbrar algumas das dissonâncias entre o modo pelo qual Pierre Hadot e Michel Foucault atribuíram significado à dimensão estética do estilo de viver. As ressalvas de Hadot em relação a Foucault e a seu suposto dandismo permitem compreender como cada um dos autores articula o bem moral à bela vida e, dessa maneira, perceber o alcance histórico-político dos exercícios espirituais e das técnicas de si no que tange ao presente.

1.1 VIDA DE ARTISTA: ATITUDE UNIVERSAL X CRIATIVIDADE CRÍTICA

A noção “estética da existência” é compilada por Michel Foucault em vista do seu interesse pelo processo criativo

que constitui a exercitação filosófica da Antiguidade. Ao contrário do que pensa Hadot, Foucault atribui mais importância ao desenvolvimento dos antigos procedimentos ascético-filosóficos do que ao resultado dessas exercitações. Ao privilegiar o aspecto estético da filosofia dos antigos, Foucault nos permite observar as características de uma rigorosa austeridade moral que articula suas proibições e permissões éticas à escolha pessoal, isto é, ao exercício da autarquia. O conceito “estética da existência” diz respeito ao fio condutor das análises de Foucault sobre os antigos porque essa noção condensa (1) o seu interesse pelo processo criativo de autotransformação de si inerente à filosofia na Antiguidade e (2) a sua preocupação com a atual crise da instituição moral em suas bases rigidamente codificadas:

Essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, mesmo que ela obedeça a cânones coletivos, estava no centro, parece-me, da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, enquanto que, no cristianismo, com a religião do texto, com a ideia de uma vontade de Deus, com o princípio de uma obediência, a moral adquiriu muito mais a forma de um código de regras (somente certas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). (...) E se eu me interessei pela Antiguidade, é porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está a ponto, atualmente, de desaparecer, já desapareceu. E a essa ausência de moral responde, deve responder uma busca que concerne àquela por uma estética da existência. (FOUCAULT, “Une esthétique de l’existence”, 2001, pp. 1550-1551, tradução nossa)

A estética da existência destaca o aspecto criativo da transformação da vida daquele que se dedica à filosofia, pois, segundo Foucault a ação joga um papel preponderante no que tange à antiga fórmula ascética que articula ação, prazer e desejo. De modo geral, isso significa que as ascetes greco-romanas são caracterizadas, sobretudo, pelo esforço decorrente das atividades que visam à constituição do si mesmo. (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” 2001, p.1219) A ética antiga possui um caráter estético, ou seja, a criação crítica do si mesmo determina a boa conduta. Como explica Lorenzini:

A estética da existência, segundo Foucault, é uma estética nietzschiana, que coloca o acento sobre a criação e sobre seu trabalho de moldar (o *bíos*), mais do que sobre o espectador e sobre a noção estética do “belo” (como o faz Kant). Em todo caso, Foucault jamais sugeriu que a estética da existência consistiria em um domínio autônomo em relação à ética ou à moral: ao contrário, historicamente, ela foi uma maneira de praticar a ética como um trabalho permanente e árduo de estilização (estético-moral) de seu próprio *bíos*. (LORENZINI, 2014, p.312-313, tradução nossa)

Dessa maneira, torna-se possível vislumbrar as sutilezas que constituem as diferenças de perspectiva entre Hadot e Foucault no que concerne à estética antiga e à reverberação histórico-política de suas respectivas análises sobre o estatuto prático da filosofia greco-romana. Pierre Hadot parece acentuar o aspecto teleológico e transcendental da estética na Antiguidade, já que se preocupa em caracterizar a

importância do antigo modelo de sabedoria cuja decifração permite acessar as ideias do bem, do belo e do verdadeiro, fundamentais para o aperfeiçoamento racional do si mesmo. A estética, de acordo com Pierre Hadot, vincula-se acima de tudo à contemplação dos espetáculos da Natureza, sejam eles adoráveis ou terrificantes. Contemplar esteticamente o cosmos significa tomar consciência da sabedoria, isto é, desvendar a essencialidade da identificação entre o si mesmo e o Todo: “Assim, revelam-se aos amantes da sabedoria, fundamentalmente em um único e mesmo movimento, o mundo, percebido na consciência do sábio e a consciência do sábio submersa na totalidade do mundo.” (HADOT, 1993, p.360, tradução nossa)

A estética, assim como compreendida por Pierre Hadot, parece enfatizar a passividade inerente à contemplação e a atividade reflexiva concernente à especulação filosófica. Esses movimentos psíquicos revelam, ao mesmo tempo, o mundo e a consciência da sabedoria, ou seja, as práticas filosóficas são estéticas na medida em que elas incitam à descoberta da natureza do si mesmo e do Todo. Por conseguinte, a articulação entre ética e estética se deve à importância que o modelo de sabedoria exerce sobre a moralidade. O modelo de sabedoria é marcado pelas perfeições divinas, isto é, pela beleza, bondade e verdade universais. Nesse sentido, a sabedoria consiste em um arquétipo para a moral humana, ou melhor, ela é o paradigma que prescreve a concordância entre as ações humanas e a razão universal que fundamenta a ordem cósmica e define a natureza dos homens. A percepção estética garante o acesso às ideias universais e, conseqüentemente, o desenvolvimento de uma

teoria dos deveres cuja prática depende de sua regulação e aplicação político-institucional:

Essa figura ideal do sábio, o filósofo estoico entende que ele jamais poderá realizá-la, contudo, ela exerce sobre o filósofo sua atração, provoca nele o entusiasmo e o amor, faz com que ele compreenda o apelo para viver melhor, com que tome consciência da perfeição que ele se esforça em atingir (...). É para esse filósofo, engajado na vida cotidiana, cidadão da cidade terrestre, que já os antigos estoicos, e não somente os estoicos tardios, como se pensa algumas vezes, elaboraram a teoria dos deveres ou das funções, a qual prescreve o que é razoável fazer nas relações com os deuses, com os homens e consigo mesmo. (HADOT, 2010, p.245-246, tradução nossa)

Com base nessas constatações somos capazes de indicar a diferença de estatuto entre o projeto moral que Hadot pretende elaborar, por meio da ênfase no antigo modelo de sabedoria, e o interesse ético de Michel Foucault em relação à atualidade, o qual se exprime através da proeminência da criação de uma existência bela. Hadot parece recorrer aos antigos com o intuito de redescobrir e recuperar a substancialidade do homem, a qual deixou de ser tema filosófico a partir do momento em que certas correntes do pensamento moderno colocaram a universalidade da razão entre parênteses: “segundo uma tendência quase geral do pensamento moderno, tendência talvez mais instintiva do que refletida, as noções de ‘Razão Universal’ e de ‘natureza universal’ não têm mais hodiernamente muito sentido.”

(HADOT, 1993, pp. 325-326, tradução nossa) As pesquisas de Pierre Hadot visam estabelecer continuidades entre as diferentes doutrinas filosóficas e religiosas do Ocidente, pois seu intuito é o de encontrar, em meio a distinções teóricas e circunstanciais, uma atitude universal que lhe permita desvendar a verdade sobre a condição humana. Sendo assim, talvez seja possível afirmar que o estatuto do projeto político-moral de Pierre Hadot é ontológico, já que o caráter estético da filosofia se articula, sobretudo, à percepção da “Razão universal, interna a todos os homens e ao cosmos em si mesmo.” (HADOT, 1993, p.325)

Distintamente, as leituras de Foucault sobre os antigos privilegiam o aspecto artesanal da estética, ou seja, a transformação do *bíos* se deve à criação crítica do si mesmo. Destarte Foucault recorre à história dos antigos com o intuito de vislumbrar as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos se imputaram, de forma autárquica, proibições e permissões que incitaram à construção de condutas cuja criticidade se exprime por meio da insubordinação em relação às então vigentes instituições morais e políticas. De acordo com Daniele Lorenzini:

(...) a ideia que está no coração da estética da existência foucaultiana é a de que não existe um “si” como essência ou substância atemporal, mas que a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo é fruto de uma construção, e mais precisamente da complexa interação entre técnicas de poder e técnicas de si. Em definitivo, é essa ideia que Hadot não quer e não pode aceitar. (LORENZINI, 2014, p.314, tradução nossa)

Decerto, Foucault não recorre à história dos antigos para descobrir a substancialidade do homem, isto é, o fundamento da moral e da política capaz de justificar a aplicação compulsória dos deveres e a condescendência a uma mesma e única representação governamental. A estética e a ética antigas não se definiriam por meio da teleologia do belo e do bem. Foucault não está preocupado em caracterizar os ideais transcendentais que corresponderiam ao modelo de sabedoria, o qual, no contexto das leituras de Pierre Hadot, garante as condições de possibilidade e a eficácia de um projeto político-moral. Por esse motivo, Hadot concebe que o projeto ético de Foucault é radicalmente individualista e, sendo assim, politicamente imperfeito. Contudo, a partir dessas considerações se torna interessante questionar: (1) em que medida estamos habilitados a admitir que a estética da existência pretenda constituir um projeto moral com dimensões político-institucionais? (2) Qual seria o estatuto de um projeto ético que não se vincularia a qualquer teleologia moral ou política?³

1.2 O BAUDELAIRE DE FOUCAULT

No início do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault problematiza o privilégio histórico-filosófico do preceito do conhecimento de si mesmo e o simultâneo abandono da noção do cuidado de si: “por que, a despeito de tudo, a noção *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história?” (FOUCAULT, 2010, p.12-13) Por conseguinte, Foucault

afirma que, de modo geral, o nosso afastamento filosófico em relação ao cuidado de si se deve ao aspecto perturbador que este preceito adquiriu no decorrer de uma história da moral que se fundamentou paulatinamente no cristianismo, isto é, que articulou a austeridade moral à obrigação em relação ao código e à renúncia de si mesmo. Deste modo, todas as verves filosóficas que visam exaltar a ética do culto a si, a qual dispunha de um valor positivo na Antiguidade greco-romana, foram ofuscadas por uma tradição que, por um lado, associou a ascese ao sacrifício do si mesmo e que, por outro, vinculou a moral ao combate do egoísmo, “seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma moderna de uma obrigação para com os outros — quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc.” (FOUCAULT, 2010, p.14) Para esta tradição, as expressões “ocupar-se consigo mesmo”, ‘ter cuidados consigo’, ‘retirar-se em si mesmo’ (...) soam como uma espécie de desafio e de bravura, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de *dandismo moral*, afirmação-desafio de um estádio estético e individual intransponível.” (FOUCAULT, 2010, p.13, grifo nosso)

Deveras, as críticas que Hadot formulou à estética da existência parecem se vincular à tradição que compreende o culto a si mesmo como um ato de egoísmo e de conformação ao individualismo moderno.⁴ Mais precisamente, para Hadot a moral estética de Baudelaire recairia em individualismo egoísta, pois subverteria a noção de Natureza Universal e, assim, transformaria a beleza em artificialidade estética, ou seja, o bem e o belo seriam adquiridos pela abundância da toalete e do prazer. Para Hadot este individualismo egoísta,

instaurado no seio do dandismo, deve ser combatido através da recuperação da noção de razão Universal, por meio da qual desvelaríamos os liames da condição humana e buscaríamos uma convivência fraternal e absolutamente igualitária. Diferentemente, para Michel Foucault, Baudelaire e o dandismo corresponderiam a uma das vertentes do pensamento do século XIX que procurou recriar e reproblematicar a ética do eu ou a estética da existência, isto é, o dandismo buscaria retomar, à sua própria maneira, a ideia de que

a principal obra de arte com a qual é preciso se ocupar, a maior zona sobre a qual devemos aplicar os valores estéticos, concerne ao si mesmo, à sua própria vida, à sua existência. Isso pode ser encontrado na Renascença, mas sob uma forma ligeiramente acadêmica — e ainda no dandismo do séc. XIX —, mas estes não foram mais do que breves episódios. (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, p.1221, tradução nossa)

Nesse sentido, parece que a potencialidade ética do dandismo fora obliterada pela tradição que fundamenta a moralidade no conhecimento de si mesmo, ou melhor, nos limites da razão Universal. Dessa maneira, para Foucault a tênue proximidade entre a cultura de si do período helenístico-romano e o dandismo estaria atrelada à estética da existência, isto é, à criatividade crítica em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo. Em contraposição à postura universal que se vincula aos exercícios espirituais de Pierre Hadot, a criatividade crítica consistiria em uma atitude imanente e

artesanal que denunciaria a submissão do si mesmo no que tange a uma cultura que lhe propõe e por vezes mesmo lhe impõe determinados valores e hábitos obstantes ao exercício da autarquia.

Com efeito, o caráter estético das práticas de si no período helenístico-romano se vinculava mais à criatividade e à criticidade da exercitação filosófica do que à formação pedagógica dos indivíduos, a qual se atrelava, sobretudo, ao cuidado de si socrático-platônico. Conforme Foucault, a formação socrático-platônica buscava incitar à reminiscência da essência humana, ofuscada na ocasião da decadência material da alma, bem como à descoberta e ao desenvolvimento da profissão ou função social mais apropriada às virtudes que compunham, predominantemente, o caráter dos diferentes cidadãos. Por exemplo, no caso de Alcibiádes, seu fim profissional condizia à política, ou seja, à possibilidade de exercer o cuidado dos outros na instância institucional da *pólis*. Distintamente, o cuidado de si helenístico-romano não visava à formação profissional dos sujeitos, mas à constituição de uma armadura ética que dotava os indivíduos de um aparato crítico, na medida em que os tornava capazes de enfrentar autarquicamente as distintas circunstâncias culturais e sociais nas quais estavam inseridos. Isso significa que a filosofia helenístico-romana havia se tornado uma atividade proeminentemente adulta, ou seja, o cuidado de si deixara de ser um exercício formador que se desenrolava no âmbito da conturbada passagem da adolescência à maturidade. De acordo com Foucault, na época helenística a função crítica do cuidado de si foi acentuada, pois o objetivo da prática filosófica não

consistia somente em orientar o adolescente no que tange ao seu futuro profissional ou social:

Podemos dizer que, no Alcibiades como em outros diálogos socráticos, a necessidade de cuidar de si tinha como quadro de referência o estado de ignorância em que se achavam os indivíduos. (...) Na prática de si que vemos desenvolver-se no decurso do período helenístico e romano, ao contrário, há um lado formador que é essencialmente vinculado à preparação do indivíduo, preparação porém não para determinada forma de profissão ou de atividade social: não se trata, como no Alcibiades, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante; (...) Trata-se, conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. (...) A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é nesse eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental. (FOUCAULT, 2010, p.85-86)

Logo, parece ser na centelha da criatividade crítica que poderíamos estabelecer o fugidio enleio entre a cultura de si do período helenístico-romano e Baudelaire.⁵ Ademais, Foucault também explica que a correção liberadora de si mesmo consiste em um aspecto do cuidado de si estoico que é caro à filosofia cínica. Nesse sentido, os enlaces produzidos na instância da estética da existência parecem articular, sob o espectro da criatividade crítica, a atitude cínica e a estoica com Baudelaire e o

dandismo. Decerto, segundo Foucault, de acordo com os estoicos desembaraçar-se de todos os viciosos valores que são impostos pela cultura concerne a desembaraçar-se de si mesmo, pois os maus hábitos são embutidos na alma e no corpo daqueles que não se dedicam ao seu próprio domínio. Para Sêneca a crítica nos libera de nós mesmos, de nosso estado de servidão, na medida em que desencadeia a desaprendizagem dos vícios e a aprendizagem da virtude, a qual se atrela ao esforço em torno do autocontrole. Sendo assim, corrigir-se é criticar-se, ou seja, é liberar o si mesmo do ensino recebido, dos hábitos estabelecidos e do meio:

Crítica, pois, da primeira infância e das condições em que ela se desenrola. Crítica também do meio familiar, não somente em seus efeitos educativos, como ainda, se quisermos, [pelo] conjunto de valores que ele transmite e impõe; (...) Em terceiro lugar, finalmente, e não insisto nisso por ser bastante conhecido, toda a crítica da formação pedagógica dos mestres — mestres do ensino que chamaríamos primário — e principalmente a dos professores de retórica. (FOUCAULT, 2010, p.87)

Por um lado, a busca pelo cuidado de si, tal como compreendida pelos estoicos, incitava à crítica e à criação de um si visivelmente distinto do enredo social da cultura vigente, a qual insistia em atribuir prazer e dor a tudo o que não depende do próprio indivíduo.⁶ Por outro lado, a busca do dândi moderno desencadeia um ascetismo que faz do corpo, do comportamento, dos sentimentos e das paixões uma obra de arte de caráter artesanal, pois esta decorre do escandaloso esforço de criticar e desfazer-se dos hábitos que acometiam

uma burguesia ainda nascente.⁷ Com efeito, segundo Foucault a atitude de Baudelaire quanto à modernidade se manifestaria pela crítica em relação à sociedade e à cultura, uma atitude que rompe com a eternidade do tempo e com a estabilidade do espaço, ou seja, vincular-se criticamente à sociedade vigente concerne ao esforço que visa estabelecer uma nova maneira de viver o presente e uma nova maneira de interagir com este mundo. Assim, a crítica atuaria sobre a cultura na medida em que reinventaria e violaria o real através da prática da autarquia, a qual moderniza e transfigura vertiginosamente o mundo, a história e o si mesmo. Basicamente, a atitude crítica se desenrola no âmbito de vínculos criativos com o espaço e o tempo, isto é, a crítica não dispensa ou transcende a contingência que irrompe no âmbito de uma combinação pontual entre o espaço que ocupamos e o tempo que vivenciamos. Distintamente, a imanência da crítica se caracterizaria pela articulação reflexiva com a circunstância que envolve o si mesmo:

(...) aos olhos de Baudelaire, o pintor moderno por excelência é aquele que, no momento em que o mundo inteiro adormece, começa, ele mesmo, a trabalhar, a transfigurar o mundo. Transfiguração que não é anulação do real, mas um jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade; (...) Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável do furor em imaginá-lo, em imaginá-lo diferentemente daquilo que ele é e em transformá-lo, não somente o destruindo, mas o captando naquilo que ele é. A modernidade baudelairiana é um exercício em que a extrema atenção pelo real é confrontada com a prática de uma liberdade que, ao mesmo tempo, respeita e viola

este real. (FOUCAULT, “Qu’est-ce les Lumières?”, 2001, p.1389, tradução nossa)

O esteta não procura aceder à universalidade da razão para, então, *imitar* as formas perfeitas do belo, do bem e do verdadeiro; pelo contrário, ele transgride os limites da perfeição e ironiza a fronteira do real, possibilitando, dessa maneira, a criação de um mundo outro e de uma vida outra. Por conseguinte, o interesse pelo presente histórico corresponderia ao caráter crítico da estética da existência, atitude que complexifica o real através da ficção.⁸ A partir disso, talvez seja possível afirmar que para Foucault o dandismo seria tão ascético quanto o cinismo e o estoicismo, pois a procura pela modernidade ou a atitude moderna estariam atreladas à busca pela transformação autárquica de si. Contudo, diferentemente do que pensa Pierre Hadot, a autarquia objetivada na instância da estética da existência não enseja um individualismo egoísta, já que o esteta é um homem da multidão, ou melhor, um cosmopolita⁹ que “se interessa pelo mundo inteiro; quer saber, compreender, apreciar tudo o que se passa na superfície de nosso esferoide.” (BAUDELAIRE, 2010, p.25) De fato, o esteta-artesão não precisa do movimento transcendental ou das ideias universais para se afastar do egoísmo moral e estético, basta-lhe a curiosidade em relação aos recônditos do mundo, às trivialidades da vida e às marginalidades que se instauram contra e com os costumes da moral vigente. Deste modo, a ruptura temporal e o desvio espacial só são possíveis em virtude da sociabilização, visto que o esteta não é o artista que solitariamente perspectiva em suas obras a pureza da natureza Universal, mas sim o homem do mundo e da amizade escandalosa que desbrava o

cosmos através da sensação das diferenças que constituem a pluralidade na multidão:

A multidão é seu domínio, como o ar é o do pássaro, como a água, o do peixe. Sua paixão e sua profissão consistem em *esposar a multidão*. Para o perfeito *flâneur*, para o observador apaixonado, constitui um grande prazer fixar domicílio no número, no inconstante, no movimento, no fugidio e no infinito. Estar fora de casa e, no entanto, sentir-se em casa em toda parte; ver o mundo, estar no centro do mundo e continuar escondido do mundo, esses são alguns dos pequenos prazeres desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais, que a língua não pode definir senão canhestramente. (BAUDELAIRE, 2010, p.30)

De acordo com Foucault, Baudelaire e o dandismo poderiam ser interpretados sob a chave da estética da existência, pois a relação que eles estabeleciam com o presente se articulava ao vínculo obsessivo entre a vontade por novidade e a meditação da morte. Deveras, este vínculo também fora importante para Nietzsche que, através do discurso do homem louco, anunciava a morte de Deus. (NIETZSCHE, 2012, p.138, Aforismo 125) Valorizar o presente é transformá-lo em algo inédito: esta atitude demanda o enfrentamento da morte, ou melhor, a paradoxal compreensão de que o fugidio é a única eternidade que resta àquele que deseja viver diferentemente o presente. (FOUCAULT, “Qu'est-ce que les Lumières?”, 2001, p.1388) De fato, desde os antigos a valorização do presente estava atrelada à meditação da morte:

O exercício, o pensamento sobre a morte é tão somente um meio quer para adotar sobre a vida um olhar que opera um corte permitindo apreender o valor do presente, quer para realizar o grande circuito da memorização pelo qual totalizaremos toda a nossa vida e a faremos aparecer como ela é. (FOUCAULT, 2010, p.431)

Desse modo, parece que o pensamento sobre a morte torna urgente a transformação do si mesmo e do presente, embora não desencadeie a prospecção do porvir. A modificação do presente não é delimitada por uma projeção do futuro, mas incitada pela vontade de criar algo novo e, ao mesmo tempo, transitório. A criação do esteta-artesão não pretende imitar a pureza e a eternidade da natureza Universal. Nesse sentido, talvez este jogo entre a valorização do presente e a meditação da morte nos permita vislumbrar o caráter inoperante da estética da existência, a qual não concerne a um projeto político-moral delimitado por uma projeção ontológica e teleológica do futuro histórico. A estética da existência é uma tarefa constantemente urgente que faz da vida uma obra de arte inoperante ou inacabada, cujo intento é transgredir os torneados limites da identificação entre a razão humana e a razão Universal, de maneira a realizar o que, até então, era considerado impossível. Por conseguinte, a estética da existência não se manifesta na instância de um saudosismo ontológico ou de uma utopia teleológica que pleitearia o universalismo, nem tampouco mascararia a morte de deus por meio de sua ressurreição estatal.

Deveras, Hadot considera que o suposto dandismo de Foucault estaria vinculado à importância que este havia

concedido não só ao si mesmo, mas também ao prazer no que se refere às antigas asceses. Entretanto, faz-se importante reiterar que o Baudelaire de Foucault parece distante da caracterização egóica atribuída por Hadot ao dandismo. Desse modo, para Foucault o prazer perspectivado pelo dândi não se atrela a um individualismo que se manifestaria na fútil ostentação da toalete. Pelo contrário, os pequenos prazeres do *flâneur* são vertiginosos, pois emergem da beleza cuja intenção é exprimir a fecundidade moral daquilo que é considerado mal e horrível mediante os fundamentos dos costumes burgueses. De fato, o dândi valorizava a toalete, contudo, a sua ostentação não era pueril, pois a toalete despertava o prazer do *flâneur* na medida em que se pretendia contrária à clássica arte mimética, a qual imitava a natureza Universal. Para o dândi o potencial ético e estético da toalete se atrelava ao fato dela não ser “empregada com o objetivo vulgar, inconfessável, de imitar a bela natureza e de rivalizar com a juventude. Observou-se, aliás, que o artifício não embeleza a feiura e não pode servir senão à beleza. Quem ousaria atribuir à arte a função estéril de imitar a natureza?” (BAUDELAIRE, 2010, p.73) Nesse sentido, parece que a crítica seria capaz de despertar novas formas de experienciar o prazer, as quais estariam vinculadas ao esforço inerente ao exercício do domínio de si. Numa palavra o prazer poderia ser vivenciado no âmbito da subversão dos valores vigentes e da transgressão dos limites racionais que fundamentariam tais hábitos.

A partir disso, a questão que agora se inicia busca investigar de que maneira Michel Foucault interpretou a relação entre a autarquia e a ataraxia no cuidado de si

estoico, pois, segundo Pierre Hadot, o suposto dandismo de Foucault teria transformado a ética antiga em uma ética do prazer. Para Hadot, Foucault representaria incorretamente a oposição estoica entre prazer e alegria, já que conforme Hadot a felicidade, no estoicismo, estaria desvinculada da noção de prazer. A busca pela felicidade seria incondicional e a tranquilidade d'alma deveria ser compreendida como um estado imperturbável no qual o si mesmo se encontra despojado de qualquer tipo de sentimento. Desse modo, Hadot supõe que talvez esse contrassenso cometido por Foucault se deva, sobretudo, a um possível tropeço filológico, já que “Foucault era, sem dúvida, ao mesmo tempo em que filósofo, um historiador dos fatos sociais e das ideias, mas ele não tinha praticado a filologia.” (HADOT, 2001, p.216, tradução nossa) Ainda assim, essa não parece ser a maior preocupação de Hadot em relação à interpretação que Foucault propõe das antigas asceses a partir das técnicas de si. Por conseguinte, em nossa pesquisa procuraremos desenvolver a suposição de que a questão que teria ensejado a crítica de Hadot em relação a Foucault diz respeito, acima de tudo, ao estatuto ético do si mesmo.

NOTAS

¹Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: cassianastephan@yahoo.com.br.

²O dandismo diz respeito a um fenômeno artístico do final do séc. XVIII e início do séc. XIX e que se expressa, sobretudo, por meio da literatura e da pintura, tendo como principais referências o pintor Constantin Guys e

os famosos literatos Honoré de Balzac, Charles Baudelaire, Jules Barbey d'Aurevilly e Oscar Wilde. O dandismo consiste em um movimento que possui alcance sócio-político, já que todos os envolvidos nele estavam engajados em um estilo de vida muito peculiar, o qual se opunha aos códigos e condutas burgueses, impregnados no cotidiano dos indivíduos. Sobre o dandismo Baudelaire nos explica, em *O Pintor da Vida Moderna*: “O dandismo, uma instituição à margem das leis, tem leis rigorosas a que estão estritamente submetidos todos os seus súditos, quaisquer que sejam, aliás, a impetuosidade e a independência próprias de seu caráter. (...) O dandismo não é nem mesmo, como muitas pessoas pouco sensatas parecem acreditar, um gosto imoderado pela toalete e pela elegância material. Essas coisas não são, para o perfeito dândi, senão um símbolo da superioridade aristocrática de seu espírito. Assim, a seus olhos, obcecado, acima de tudo, por *distinção*, a perfeição da toalete está na simplicidade absoluta que é, de fato, a melhor maneira de se distinguir. (...) É uma espécie de culto de si mesmo, que pode sobreviver à busca da felicidade a ser encontrada em outrem (...). Vê-se que, sob certos aspectos, o dandismo confina com o espiritualismo e com o estoicismo.” (BAUDELAIRE, 2010, pp.62-63)

³Cabe aqui uma breve alusão ao jogo entre as terminologias “político-moral” que atribuímos a Pierre Hadot e “ético-político” que vinculamos a Michel Foucault. Tal distinção entre *moral* e *ética* repousa sobre a análise que Foucault desenvolveu no prefácio ao *Uso dos Prazeres*, quando refletiu acerca da articulação entre a moral e a ascese. (FOUCAULT, 2012, pp.38-39) De modo geral, para Foucault a moral comporta dois sentidos, a saber, um se refere à *codificação* e outro à *constituição de si mesmo* ou à *ética*. Supomos, assim, que a ética tal como concebida por Pierre Hadot possuiria uma característica mais institucional e codificadora, que parece ser evitada por Foucault. A ética inerente aos exercícios espirituais, na medida em que orientada à fundamentação universal dos deveres e à aplicação institucional destes, parece dar mais importância ao código, isto é, à sua formulação, ajuste e administração. Diferentemente, a ética que se vincula à estética da existência parece se voltar, sobretudo, às formas de subjetivação e às práticas de si, ou melhor, seu interesse estaria direcionado às técnicas através das quais os sujeitos são capazes de se constituir a si mesmos.

⁴Foucault, quando se refere à tradição histórico-filosófica que concebe a

ética do cuidado de si como um dandismo moral não se remete àquilo que seria o objeto da crítica que Pierre Hadot lhe faria no que tange à estética da existência. Com efeito, as críticas de Hadot acerca das técnicas de si são desenvolvidas após a morte de Michel Foucault. Ademais, ao conceber que a estética da existência seria simplesmente uma nova versão do dandismo, Hadot não faz alusão ao dandismo moral, assim como caracterizado por Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito*, pois na ocasião de sua crítica Hadot conhecia apenas o resumo deste curso, o qual fora publicado por Foucault no anuário de 1981-1982 do *Collège de France*. Com relação a “Qu’est-ce que les Lumières?”, Chevallier afirma que, embora Hadot não o cite, sem dúvida, é “nesse artigo de Foucault que pensa o historiador Pierre Hadot quando critica a estética da existência foucaultiana, que confundiria o cuidado de si antigo com uma nova forma de ‘dandismo.’” (CHEVALLIER, 2013, p.194)

⁵De fato, não podemos nos debruçar sobre a investigação destes complexos entrecruzamentos que nos conduzem da aleturgia cínica (FOUCAULT, 2011a, pp.165-157) à autarquia estoica (FOUCAULT, 2010, p.87) e à atitude de modernidade do dândi (FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, 2001, p.1389). Por enquanto, iremos nos concentrar nos esboços de um vínculo fugaz e transhistórico entre o estoicismo e Baudelaire a fim de indicar que a estética da existência não ensinaria um individualismo egoísta.

“Entre os entes, existem os que dependem de nós e os que não dependem de nós. Aquilo que depende de nós: julgamento, impulso, desejo, repulsa, em uma palavra, tudo que diz respeito ao nosso próprio esforço. Aquilo que não depende de nós: o corpo, a propriedade, as opiniões que outros possuem de nós, os cargos públicos e tudo o que não diz respeito ao nosso próprio esforço.” [Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλησις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξα, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.] (EPICTETO, 2012, 1.1, p.14, tradução nossa)

⁷De acordo com Philippe Chevallier: “Este imbricamento de períodos e referências faz juntar audaciosamente a Antiguidade e a modernidade. Algo dura, perdura em certa atitude diante de si e diante do presente do qual Foucault traça repetidamente genealogias rápidas, através de seus cursos, artigos e entrevistas dos últimos anos: Sêneca a Montaigne e Descartes (para a filosofia como exercício espiritual); depois para Kant, Hegel e Nietzsche

(para o cuidado do presente); e enfim Stirner, Baudelaire, Schopenhauer (para o cuidado de si). Genealogias hesitantes, entretanto, pois a história foucaultiana marca no mesmo movimento as rupturas e as difíceis retomadas.” (CHEVALLIER, 2010, p.195)

⁸“De fato, nesta prática histórico-filosófica, trata-se de fazer a sua própria história, de fabricar como uma ficção a história que estaria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição que estão ligados a ele (...).” (FOUCAULT, 1995, p.12, tradução nossa)

⁹O cosmopolitismo concerne a uma atitude que assoma no cinismo e no estoicismo. Com efeito, o cosmopolitismo cínico possui conexões políticas e éticas com a noção estoica de felicidade, a qual concerne a “viver de acordo com a natureza” [ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν] (ESTOBEU, 63B, LONG & SEDLEY, 2009, p.389, Vol.2, tradução nossa). De acordo com J. L. Moles: “O cosmopolitismo cínico relaciona-se à ‘liberdade’ (*eleutheria*) cínica devido à ligação com o conceito de Aristipo para ‘hospitalidade’ ou ‘direitos de um estrangeiro’ (*xênia*), que se destinava a assegurar a liberdade pessoal, e porque a *pólis*, com todas as obrigações que a acompanhavam é também um impedimento à verdadeira liberdade cínica. (...) Como a rejeição da *pólis* facilita a liberdade e a virtude, por uma típica reavaliação cínica de termos, *patris*, *patra*, *polis*, *politeia* e assim por diante (‘pátria’, ‘cidade’, ‘governo’, etc) tornam-se metáforas para o próprio modo de vida cínico. Em outras palavras — e este é um ponto fundamental — a *politeia* cínica, o ‘Estado’ cínico, não é nada mais do que um ‘estado’ *moral*: ou seja, o ‘estado’ de ser um cínico.” (MOLES, J. “O Cosmopolitismo cínico”. In: GOULET-CAZÉ, M.O; BRANHAM, B (ORGS.), 2007, p.127.)

REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, C. *O Pintor da Vida Moderna*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CHEVALLIER, P. “O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal”. Florianópolis, *Anuário de Literatura da UFSC*. Tradução Pedro de Souza, v.18, nº1, 2013, pp.190-197.

EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto*. Tradução Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

ÉPITÈTE. *Manuel d'Épictète*. Tradução Pierre Hadot. Paris: Livre de Poche, 2000.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, M. *A História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012.

FOUCAULT, M. *A História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011b.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. “¿Qué es la crítica?” In: *Daímon: Revista de Filosofia*. Tradução Javier de la Higuera, 1995, pp.5-25

GOULET-CAZÉ, M.O; BRANHAM, B. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HADOT, P. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Letres, 2010.

HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel, 1993.

HADOT, P. *La Philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001.

LONG, A.A; SEDLEY, D.N. *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 2v.

LORENZINI, M.D. *La Politique des Conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 2014. 492f. Tese (Doutorado em Filosofia). Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014.

NIETZSCHE, F. *A Gaia e a Ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ENVIADO EM 15/01/2016
APROVADO EM: 26/02/2016

ANTI-HUMANISMOS: FOUCAULT E AS ALFORRIAS NAS UMBURANAS (1850/1888)

Jorge Alberto Rocha¹

Aline Santana Rocha²

RESUMO: O presente artigo busca mostrar a adequação existente entre a crítica de Michel Foucault à noção de “humanismo” em geral e o caso dos processos de liberdade escrava em uma antiga comunidade sertaneja baiana, a Freguesia das Umburanas. Estudando as alforrias como meios legais de libertação, constatamos que se tratava, em muitos casos, de um problema ligado a certa “economia do poder”, ao invés de supor iniciativas humanistas.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault; Humanismo; Liberdade; Alforria.

ABSTRACT: This article seeks to demonstrate the adequacy of existing criticism of Michel Foucault to the notion of “humanism” in general and the case of slave freedom of processes in an old Bahian backlands community, the Parish of Umburanas. Studying the manumission, as legal means of liberation, we found that it was, in many cases, a problem linked to certain “power saving”, rather than assume humanist initiatives.

KEYWORDS: Foucault; Humanism; Freedom; Manumission.

Costuma-se prontamente defender propostas ou posições que se dizem humanistas. O humanismo em geral buscaria certa valorização do homem, buscaria colocá-lo em evidência, tomá-lo de forma *autônoma*, vê-lo como *doador de sentido* e como polo privilegiado, a partir do qual todo o conhecimento nasce e se faz presente no ao mundo. Por fim, encontrar-se-ia no homem, por sua natureza ou capacidade, o fundamento da liberdade. É uma das direções adotadas pelo humanismo especulativo-filosófico (não falamos aqui do histórico-literário dos séculos XV e XVI), no qual, a exemplo das concepções de Descartes ou Kant, encontraríamos na “subjetividade do homem o ponto de partida, o centro de perspectiva e construção de toda a realidade” (NOGARE, 1985, p.16). A partir daí, como não pensar em todas as promessas do marxismo em torno do homem livre (humanismo ético-sociológico) ou mesmo do Existencialismo? Como não pensar no “sonho” humanista do século XIX: o do “homem feliz” (FOUCAULT, 1994, p. 663)?

Foucault não vai partilhar desse humanismo. Mas não é o caso, em tão curto espaço de um artigo, de levarmos esse tema bastante longe. Importa aqui apenas mostrar dois pontos importantes da querela citada, a saber: a crítica foucaultiana ao humanismo da *Aufklärung*³ e sua desconfiança relativamente aos programas governamentais assinados com a rubrica de humanistas, tal como Foucault já anunciara em *Surveiller et punir* [1975].

Ao lado disso, procuramos evidenciar também a correspondência desse viés teórico de Michel Foucault com a questão da luta dos escravos pela liberdade na Freguesia das Umburanas (hoje corresponde à cidade de Antônio Cardoso, situada no polígono das secas, a 22 km de Feira de Santana-Ba.), através dos meios formais e legais à época, as alforrias.

Neste segundo momento a investigação proposta foi baseada nas cartas de alforria e nas escrituras públicas de compra e venda de escravos. Há disponibilidade destes registros no Cartório Público de Antonio Cardoso, bem como no Arquivo Publico da Bahia. O recorte temporal que trabalhamos (1850 a 1888) se justifica pela nova dinâmica que a escravidão apresenta no período referido. O fim do tráfico Atlântico, em 1850, levou a uma redução considerável do número de escravos traficados para o Brasil, dando início, pois, a uma nova organização social. Isso vai modificar as redes da escravidão no país e ensejar a necessidade de novas pesquisas em torno do problema, fatores que nos levaram a adotar o referido recorte.

HUMANISMO VERSUS ECONOMIA DO PODER

Como dissemos mais atrás, deixando de lado os inúmeros veios de investigação sobre o tema da crítica ao humanismo em Foucault, certamente a sua posição acerca do projeto iluminista é digna de nota. Para ele, deveríamos ir além da perspectiva daqueles que se esmeram em pôr valorativamente os contrários ou os favoráveis ao projeto de racionalidade da *Aufklärung*. Antes, contudo, algumas linhas devem ser dedicadas ao entendimento acerca do Iluminismo.

Mendelssohn, conhecido filósofo alemão do século XVIII, tenta responder a essa questão no jornal “*Berlinische Monatsschrift*”, em nove de setembro de 1784. Em doze de dezembro do mesmo ano Kant (sem conhecer a resposta daquele) vai deter-se acerca do mesmo tema. Para este, o Esclarecimento

se caracterizava pela saída do homem da sua “menoridade”, quer dizer, a “incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2005, p. 64). Ou seja,

Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar (KANT, 2005, p. 64).

Kant divisa as dificuldades de se sair desse estado de menoridade, haja vista em muitos já ser isso quase que uma “natureza” neles. Quer dizer, “grilhões” que os prendem sob o nome de “preceitos” ou de “fórmulas” prontas. Sair desse estado de preguiça, tendo a coragem para realizar tal deslocamento é sempre algo difícil e tarefa para poucos, mas — e aí está a novidade dos novos tempos (os de Kant) — possibilidade mais fácil quando “se vive em uma época de esclarecimento” (KANT, 2005, p. 64).

Ora, para Foucault discordar ou concordar com e esse empreendimento iluminista significa duas coisas: primeiro, implica em adotar uma posição por demais simples, fácil ou autoritária, levando-nos ora a aceitar os pressupostos do seu racionalismo, ora a rechaçá-lo por completo, ao invés de perceber a dinâmica que o envolvia em cada etapa da história humana; segundo, diferentemente daquela posição precisamos revitalizar a questão de uma certa autonomia do sujeito no bojo de pesquisas históricas precisas, sem nos voltarmos

para algo como o “núcleo essencial de racionalidade” do “Esclarecimento”.

Portanto, se o humanismo foi “um conjunto de temas que reapareceram em várias ocasiões através do tempo, nas sociedades europeias [...] sempre ligados a julgamentos de valor” (FOUCAULT, 1994, p. 572) com suas variações de conteúdo, Foucault observa igualmente que todos eles

serviram de princípio crítico de diferenciação: houve um humanismo que se apresentava como crítico do cristianismo ou da religião em geral; houve um humanismo cristão em oposição a um humanismo ascético e muito mais teocêntrico (aquele do século XVII). No século XIX houve um humanismo desconfiado, hostil e crítico em relação à ciência; e um outro que colocava (ao contrário) sua esperança nessa mesma ciência. O marxismo foi um humanismo, o existencialismo, e personalismo também o foram: houve um tempo em que se sustentavam os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo, e no qual os próprios stalinistas se diziam humanistas (FOUCAULT, 1994, p. 573).⁴

Daí a necessidade de se partir para o segundo ponto ora mencionado: realizar uma análise histórico-filosófica precisa, uma vez que “o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia” (FOUCAULT, 1994, p. 573), princípio que estava no coração da consciência história da *Aufklärung*, instalara-se sem a necessidade de um aporte ou identificação a algum humanismo (FOUCAULT, 1994, p. 573). Portanto, para Foucault, o passo seguinte a ser dado: dirigir-se para a crítica, a criação e a autonomia.

O caso do livro *Surveiller et punir* foi exemplar acerca disso, pois ele demarca desde logo certa desconfiança em relação às formas institucionais de controle, governo ou organização social, como se queira; que a transformação dos mecanismos dessas instâncias não obedeceu a um imperativo humanista, no sentido de que as práticas de governo ou gestão do homem inclinavam-se para uma tendência evolutiva, que têm a ver com certo progresso das práticas de governo dos homens no sentido ético ou voltado para o bem do homem.⁵

Nas páginas iniciais do livro acima citado Foucault parece nos conduzir, não obstante, ao contrário dessa noção de progresso disso. Damiens é amarrado, puxado e esquartejado por seis cavalos, cortando-se antes os nervos e juntas das pernas do condenado para facilitar o processo e, ainda vivo após a dilaceração, queimado em fogueira (FOUCAULT, 2003, p. 09-12). Um pouco depois, em 1838, no regulamento redigido por Léon Faucher à ‘Casa dos jovens detentos de Paris’ (FOUCAULT, 2003, p. 12), relata Foucault, veremos contraventores enclausurados e submetidos a normas determinadas, que vão incluir procedimentos padrões referentes ao levantar, às orações, ao trabalho, às refeições, à escola. Como não ver evolução na mudança de uma prática punitiva?

Mas a pergunta deve ganhar em precisão. Ou seja, o que impulsionaria realmente as transformações daquelas práticas? O princípio humanista do cuidado com o homem? Para Foucault, não. Tudo isso tinha a ver na verdade com uma certa “tecnologia do poder no princípio tanto da humanização da penalidade quanto do conhecimento do homem” (FOUCAULT, 2003, p. 31, grifo nosso). Que a penalidade deve permanecer humana é um “lirismo” que, segundo ele, precisaríamos

entender, pois fundado na impotência de se encontrar um fundamento racional do cálculo penal (SP: 108) ou, ainda, lirismo que tenta fazer-nos acreditar que a punição em si tornou-se menos intensa, onde, na verdade, tornara-se apenas menos perceptível (FOUCAUL, 2003, p.15-16), desde o homem isolado nas prisões até, dentro delas, posto em setores ainda mais severos de isolamento.

Os “efeitos de dominação” serão atribuídos a disposições, manobras, técnicas, táticas, funcionamentos. A um poder que não se aplica simplesmente aos indivíduos, mas que os investe: “passa por eles e através deles” —, numa rede de relações que se estendem por toda a sociedade, ao invés de se localizar no Estado ou na classe dominante (FOUCAUL, 2003, p. 35). Um corpo que, agora, precisa ser visto como objeto desse poder estendido em todos os lugares (microfísico), ao invés de ser abordado do ponto de vista demográfico ou biológico. Caberá utilizá-lo econômico-politicamente: corpo dócil e submisso.

No bojo de uma “tecnologia política do corpo” quando, ao redor deste, nascerão saberes fundamentados não em uma “ciência do seu funcionamento”, mas como estratégias para se valer das suas forças, utilidades, docilidade e submissão (FOUCAUL, 2003, p. 34); no bojo de uma “recodificação da existência” (FOUCAUL, 2003, p. 274), no mínimo o que poderíamos dizer é que o operador “humanismo”, como tendência da história humana, não serve para fazer uma verdadeira *genealogia das transformações históricas*. São os artifícios sociais e políticos engendrados que conduzem às mudanças verificadas. Por exemplo, se a severidade das penas diminuiu consideravelmente nos seus horrores e no espetáculo público imposto (ligação do erro e da punição sob a forma de

atrocidade, condenada a partir da segunda metade do século XVIII), foi para ser substituída por um olhar vigilante.

É que os próprios reformadores dos séculos XVIII e XIX vão perceber que as execuções não assustavam mais o povo (FOUCAUL, 2003, p. 97); além disso, ficava a dúvida se as penas severas e dolorosas antecipavam os castigos divinos, suavizavam-no até ou eram simplesmente testemunhos da divergência entre o julgamento dos homens e de Deus (FOUCAULT, 2003, p. 77-78). Daí as mudanças verificadas serem, repetimos, da ordem de uma *economia do poder, ao invés de ser alguma inclinação humanitária* alcançada.

Em uma palavra, tratava-se em Foucault de observar os objetivos e estratégias de cada mudança. Não houve algo como uma conscientização da barbárie daquela forma de punir. E a pergunta específica a ser feita deverá ser sobre o papel da prisão para o exercício e para a manutenção do poder. Foucault mostrará, justamente, todo o percurso em que a punição aos delituosos, ou o “castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos” (FOUCAUL, 2003, p. 18); como o suplício (pena corporal dolorosa), endereçado àqueles que fugiam das normas vigentes (a alguns deles, pois o castigo frequente era banimento ou multa — FOUCAUL, 2003, p. 42), passou a ser substituído, principalmente, pela prisão, ou privação da liberdade.

O PROCESSO DE LIBERTAÇÃO DOS ESCRAVOS PELAS ALFORRIAS

Haveria alguma adequação entre a crítica foucaultiana ao humanismo, redundando na sua genealogia das transformações

históricas, com o fenômeno da busca da liberdade dos escravos nas Umburanas, pensando aqui através do recurso às alforrias? Este é o nosso próximo passo. Exploraremos a seguir os registros encontrados sobre esse tema na referida Freguesia e o que se poderia compreender destes.

As quatro formas principais encontradas nas Umburanas para se obter a liberdade legal foram: alforrias doadas gratuitas incondicionais, doadas gratuitas condicionais, compradas onerosas incondicionais e compradas onerosas condicionais (houve ainda as alforrias compradas por terceiros e as alforrias coletivas, mas foram raros esses casos nas Umburanas, não chegando a se constituir como forma básica relativamente aos processos de liberdade). Por fim, falaremos brevemente da fuga, como outra opção para se livrar do cativeiro, mostrando aí a presença atuante dos escravos, no sentido da não aceitação da sua condição cativa, demonstrando como é possível haver concretamente uma *reversibilidade* das relações de poder.

Acerca da noção geral de alforria é preciso fazer aqui algumas observações sobre sua natureza, conceito e dinâmica. A alforria era um “documento jurídico [forma parte do conjunto das escrituras notariais] pelo qual o senhor transferia para o escravo a posse e o título de propriedade que tinha sobre ele” (ALMEIDA, “Da prática costumeira à alforria legal”, <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/227/245>, acessado em 26 de janeiro de 2016). Kátia Lorena Almeida chegou a esclarecer seus procedimentos legais. Segundo a autora,

Para ser reconhecida, a alforria devia ser oficializada: o senhor, ou seu procurador, se dirigia ao cartório e ditava os termos da carta ao escrivão, ou entregava uma cópia para que ele a registrasse no livro de notas do tabelião. O

documento era datado e assinado por testemunhas e pelo tabelião, e o senhor pagava os selos, legitimando o ato. Em casos raros, o escravo também solicitava o registro de sua carta, como o liberto Antonio, pardo, alforriado em verba de testamento (ALMEIDA, “Da prática costumeira à alforria legal”, <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/227/245> acessado em 26 de janeiro de 2016).⁶

Outra citação sobre o que consistia essa carta é bastante interessante:

A carta de alforria era um documento privado, através do qual o senhor concedia a liberdade ao seu escravo, podendo ter sido redigida pelo próprio senhor ou representante legal (normalmente quando o proprietário do escravo não sabia ler e escrever), mediante duas testemunhas. O original costumava ficar de posse do liberto, como prova de sua nova condição jurídica, e era registrado na íntegra em cartório, como garantia contra sua perda e alguma tentativa de reescravização. No caso de mudança de município, o liberto devia registrar novamente a carta no cartório mais próximo (AMARAL, 2007, p. 190).

A relação entre o sistema judiciário e as alforrias guardava algumas outras particularidades. Antes da Lei do Ventre Livre, de 1871, tratava-se de uma prática privada, fruto da vontade e benevolência do senhor. Assim, alforria, do ponto de vista efetivo, significava “galgar um caminho inseguro, aberto a diversas possibilidades” (AMARAL, 2007, p. 164) no horizonte sempre impreciso das negociações. Era uma espécie de acordo

entre o senhor e o escravo. Essa prática privada não tinha, pois, a interferência direta do Estado, salvo em situações em que o processo de concessão não chegava a bom termo. Aí o mancípio podia recorrer à instituição estatal, solicitando a sua intervenção. Para Cunha (CUNHA, 1987, p. 123-144), antes da referida Lei esses casos ocorriam com certa frequência. E os “advogados e juizes que militavam em prol da liberdade recorriam a argumentos baseados no Direito Natural, nas Ordenações Filipinas e no Código Romano, para respaldarem o que se defendia nas normas costumeiras” (ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. “Da prática costumeira à alforria legal”, disponível em <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/227/245>, acessado em 26 de janeiro de 2016, p. 164). Em virtude disso, não havendo lei que tratasse do pecúlio, as decisões eram baseadas na jurisprudência.

Marcelo Badaró Mattos, por outro viés, traz uma interpretação bem interessante da dinâmica escravista após a instauração da Lei de 1871. Para ele, através da intervenção do órgão estatal, o que estava em causa mesmo naquele “Estado senhorial” era um processo de luta de classes, a saber, a necessidade daquela instância de, através do “canal da alforria, tentar aliviar a tensão social e o mal maior (as revoltas em massa, das quais os senhores tinham efetivamente grande medo)” (MATTOS, 2008, p. 153).⁷

Nas Umburanas, onde só encontramos cartas de alforria registradas em cartório nos livros notariais, tivemos um predomínio das cartas gratuitas condicionadas a serviços. Em segundo e terceiro lugares, respectivamente, com proporções bem próximas, vêm as compradas onerosas incondicionais e as gratuitas incondicionais, onde nesta, em sua maioria, aparece

o ato de belevolência do senhor, legitimando “os bons serviços prestados” pelos seus cativos. Em último lugar aparecem as alforrias compradas onerosas condicionais (a certas obrigações, como mostraremos mais a seguir). O gráfico abaixo mostra a disposição dessas informações:

PERCENTUAL DE ALFORRIA

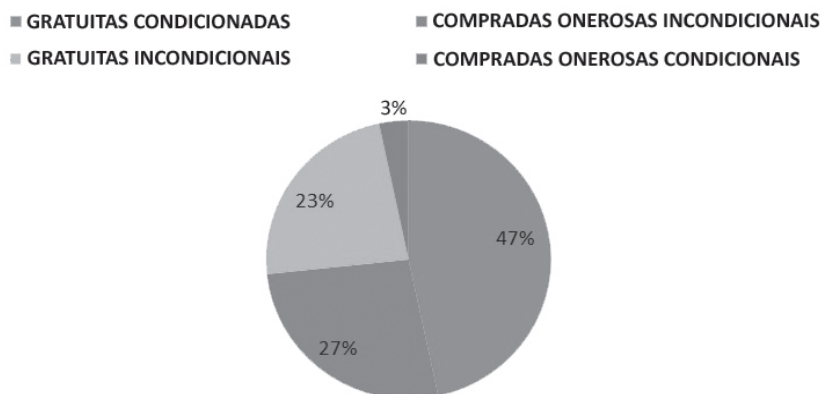


Gráfico VII: Percentual das modalidades de alforria

Fonte: Livro de Registros Diversos, série Cartas de Liberdade do Cartório Público de Antonio Cardoso (1866-1888).

Para os propósitos do nosso estudo — adequar algumas críticas de Foucault aos processos de libertação dos escravos nas Umburanas via alforrias — iremos privilegiar as alforrias gratuitas condicionais e gratuitas incondicionais, que totalizaram 70% das alforrias na Freguesia em causa. Isso porque são elas que irão demonstrar com mais claresa os arranjos estratégicos (não “humanistas”, pois) feitos pelos senhores e ou pelo Estado de concessão daquela liberdade.

ALFORRIAS GRATUITAS INCONDICIONAIS

Em 1872, Teodora, parda, 27 anos recebeu a carta da liberdade, sem qualquer ônus, de José Alves Barreto, pelos bons serviços prestados (Livro de Registros Diversos do Cartório Público de Antonio Cardoso. Série cartas de liberdade, Livro 8, fl. 7, 1872). Nas Umburanas houve alguns casos de alforrias gratuitas, sem restrições, como o caso de Teodora. A alforria gratuita, porém, jamais pode ser entendida como um mero ato de generosidade. Não podemos nos furtar do ato comercial e político que estava na base dessa concessão. Existem poucos estudos no Brasil que trabalham a fundo com os porquês de uma concessão sem ônus.⁸ O que está por trás de uma alforria de escravos produtivos e no auge da força física, como no caso acima da escrava Teodora?

Em Trabalho sobre “La manumisión em Cuba”, Aisnara Pereira e Maria Fuentes, estudando o processo de alforrias em Cuba no século XIX, dizem que, escondido sob uma liberdade concedida, a princípio um ato de “caridade” havia, entretanto, uma intencionalidade bem diversa. O discurso senhorial tinha uma clara intenção de ocultar a iniciativa do liberto de ele mesmo buscar a sua liberdade para, concedendo-a, tentar forjar na sua consciência uma posição de subalternidade e agradecimento. Com isso o senhor tentava consolidar um mecanismo de clientelismo, forjando relações de “dominação e subordinação” (DÍAZ & FUENTES, 2009, p.218). Em vista disso, cobrava do alforriado fidelidade e gratidão.⁹

Para Peter Eisenberg (1989, p. 210) “A alforria nunca foi gratuita. Mesmo sem ter de pagar dinheiro ou prestar serviços para receber a alforria, o indivíduo, durante a sua vida de

escravo já entregava valores para o senhor, sem que tivesse havido uma contrapartida” destes. Walter Fraga Filho nota que, em fins do século XIX, o importante das concessões gratuitas era a publicização do seu ato, ou seja, em um momento em que a escravidão já se mostrava moribunda, os senhores se aproveitavam da situação e construía uma autopromoção da sua imagem. Assim, o Jornal *O Guarani*, em 1884, noticiou como um gesto de “verdadeira filantropia”, ocorrido no Engenho Vitória, o ato do senhor Francisco Muniz Barreto, que discursou diante de diversas pessoas, concedendo alforria gratuita ao escravo Luis, “Carapina Habilíssimo” (FRAGA FILHO, 2006, p. 109). Esses atos se tornaram frequentes e constituía verdadeiros “espetáculos solenes”, que chamavam a atenção de todos os escravizados. O “ato de bondade” do senhor tentava limpar a mancha divulgada pela campanha abolicionista.¹⁰

Mas, assim como o senhor se utilizava de meios para consolidar os “atos de benevolência” em uma política paternalista, é preciso destacar que os escravos também construía medidas para facilitar essa concessão. Em outras palavras, o fato de serem gratuitas não implicava que os escravos da referida freguesia fossem menos astutos, ou que os senhores da região fossem benevolentes demais. É provável que tenha havido uma relação atuante da parte escrava, e esse “contrateatro” dos escravos terminava sendo uma forma eficiente para a obtenção das alforrias; ou seja, mesmo com a existência de uma ampla gama de mecanismos de dominação, esta não deixou de conviver com forças opostas e que, ao seu modo, conseguiam seus objetivos em relação ao domínio sofrido (MATOS, 2008, p. 150). Isso não implica

que não tenha existido de alguma forma relações de afeto ou gratidão das partes envolvidas; ao contrário, a dinâmica escravista consistiu em mostrar o quão essas relações eram complexas.¹¹

A alforria nunca é uma aventura solitária. Resulta de todo um tecido de solidariedades múltiplas e entrelaçadas, de mil confabulações, processos de compensações, promessas feitas e mantidas, preceitos, até mesmo de conveniência, reflexos e imagens mentais que constituem, no Brasil da escravidão, o quadro de uma sociedade (MATTOSO, 2003, p. 194).

ALFORRIAS GRATUITAS CONDICIONAIS

Peter Eisenberg demonstra que a liberdade do escravo muitas vezes era condicionada a algumas restrições que, sendo desrespeitadas, poderiam conduzir o “liberto novamente à condição jurídica de escravo” (EISENBERG, 1989, p. 210). As cartas gratuitas, condicionadas a serviços, foram as que mais frequentemente apareceram nos registros das Umburanas, totalizando 47% de todas as cartas analisadas. Geralmente, a condição imposta era a de que o senhor fosse bem servido enquanto vida tivesse e, em alguns casos, obrigação que se estendia para o seu cônjuge, filho e até neto. Caso a condição da liberdade não fosse cumprida em algum momento o senhor tinha a possibilidade de revogar a carta.

Temos o caso da alforria “sob condição de servir” imposta por Maria Joaquina da Conceição: “Liberto a minha escrava Hilária, parda, 21 anos (mais ou menos) com a condição de ajuda

na criação de meos *[sic]* netos” (Livro de Registros Diversos do Cartório Público de Antonio Cardoso, Série Carta de Alforria, Livro 8, folha 20, 1878). Em 19 de março de 1870 o escravo crioulo Feliz recebeu sua carta de liberdade de sua senhora Clemência Maria de Jesus, de forma gratuita, mas com a condição de acompanhá-la “durante sua vida, prestando-lhe todos os serviços e obediência” Cartório Público de Antonio Cardoso (CPAC), Livro de Registros Diversos, Série Carta de Alforria, Livro 8, folha 23, 1878). Outro exemplo foi o caso de Luzia, preta, liberta pelos “bons serviços que me tem prestado e com a condição de me servir e acompanhar, como sempre tem feito, depois de *meo [sic] fallecimento*” Cartório Público de Antonio Cardoso (CPAC), Livro de Registros Diversos, Série Carta de Alforria, Livro 10, folha 5, 1883).

Enfim, muitos foram os casos dessas alforrias com medidas reguladoras. É possível conceber esse tipo de concessão como um ato algo perverso, pois engessava o escravo diante da promessa de uma liberdade vindoura que poderia, obviamente, durar anos a fio. Não é excessivo imaginarmos a frustração dos sonhos dos escravos de uma liberdade prometida, frustrada dia após dia e mantida através do controle, pois o escravo sob alforria condicional tenderia para uma maior disciplina, já que estava em jogo a sua liberdade e, aos seus olhos, ela nunca esteve tão próxima.

Maria de Fátima Pires destaca uma tendência interessante que permeou essas cartas gratuitas condicionais. A autora constata que, a partir da década de 1870, momento próximo do fim da escravidão, a conjuntura então emergente precisava se valer de algumas estratégias relativas às alforrias dos escravos. Uma delas foi delimitar os prazos para a sua concessão, uma vez

que “Utilizar a carta como expediente de controle, sem delimitar um período para a sua efetivação, talvez não se revelasse uma estratégia tão eficiente” (PIRES, 2009, p. 79).

Um destaque nessas concessões gratuitas condicionais foi a presença marcante das crianças nesse processo. Pires destaca o fato de elas serem ‘crias’ da casa, revelando uma espécie de ‘amor’ dos senhores em relação a elas, bem como a existência de ‘laços familiares e de amizade’. Não obstante essas menções de carinho e apreço constantes às vezes nos registros, a autora faz observar algo no mínimo paradoxal, pois em muitos casos não se “dispensavam a manutenção da condição de escravo para as crianças, que deveriam aguardar até o fim da vida de seus senhores” (PIRES, 2009, p. 76).

OUTROS MEIOS DE LIBERTAÇÃO ESCRAVA

Mais três formas básicas permitiam ao escravo a sua liberdade: as alforrias onerosas condicionais e incondicionais e as fugas. Buscaremos sintetizar isso a seguir, ficando atento para aspectos que demonstrariam tanto as artimanhas do senhor de escravos para burlar acordos, quanto a *postura ativa* dos escravos, no sentido de buscarem a sua liberdade fraudada, por assim dizer.

Se muitas “barreiras” se interpuseram entre o escravo e o seu anseio para a conquista da liberdade, como bem disse Kátia Mattoso, “a mais conhecida delas é o preço a ser pago”.¹² Em março de 1873, nas Umburanas, o tenente Manoel Alves de Assunção desembolsou 600\$000 (seiscentos mil reis) como pagamento ao senhor David Dias pelo escravo nominado Ricardo, conhecido

como Zula, 35 anos (mais ou menos), solteiro e do serviço da lavoura.¹³ No decorrer de 3 anos, em junho de 1876, Ricardo aparece nos registros comprando sua liberdade do senhor Manoel por 400\$000 (quatrocentos mil reis).¹⁴

As alforrias onerosas aconteciam quando o escravo desembolsava “valores em moeda sonante, ouro ou papel”, a fim de obter o documento de liberdade.¹⁵ Para a autora, havia, na verdade, um acordo verbal na obtenção do preço a ser negociado entre senhor e escravo, uma vez que boa parte das cartas de alforria registraram o fato de que “o preço foi decidido pelas duas partes”; não obstante, esse contrato bilateral baseava-se em uma avaliação feita pelo senhor, o qual estava encarregado de atribuir um valor que era *justo*.

Nas Umburanas, apesar de sua área ser predominantemente rural,¹⁶ muitos escravos conseguiam acumular o pecúlio para a compra de suas alforrias. Prova disso era que o número das alforrias onerosas assumidas pelo próprio escravo foi de 27% do total dos registros. Por ser uma região “pobre” e distante dos centros urbanos, não havia um leque tão grande de possibilidades de trabalho para a obtenção do pecúlio. Parece-nos, assim, que a maneira mais plausível e preponderante tenha sido realmente a criação de animais em pequena escala, o plantio em pequenas roças, e a venda desses produtos nas feiras livres. Isso nos faz supor que nesta região eles tiveram alguma margem de tempo disponível e de condições de trabalho, em paralelo com os afazeres dos quais eles eram designados pelos senhores. É possível supor que a obtenção do pecúlio poderia vir de atividades como artesanato, pesca, coleta, prestação de serviços remunerados [...] e as gratificações e prêmios embutidos no próprio

regime de trabalho das fazendas; finalmente, e por que não, os furtos e desvios da produção agrícola empreendidos pelos escravos (MACHADO, 1988, p. 148)”.

Por fim, uma forma mais imediata, e porque não dizer arriscada, de se alcançar a liberdade nas Umburanas foi através da fuga. Para Eduardo Silva e João Reis ela se constituiu como “unidade básica de resistência no sistema escravista, no seu aspecto típico” (VAINFAS, 1989, p. 62). Estes autores dividiram em suas análises dois tipos de fuga: a reivindicatória e a fuga-rompimento. A primeira funcionava como “uma espécie de ‘greve’ por melhores condições de trabalho e vida, ou qualquer outra questão específica, sentimental, inclusive” (VAINFAS, 1989, p. 63). Os autores destacam que, nesse caso, não se buscava “um rompimento radical com o sistema”. Essa ‘greve’ buscava, na verdade, ensinar um processo de negociação entre as partes, obviamente sem referência a alguma forma de diálogo franco entre senhor e escravo, mas um jogo velado de indisposições e, às vezes, até ameaças. Os autores citaram, por exemplo, a pressão exercida no caso de escravos que ameaçavam fugir, insatisfeitos com o atual senhor ou interessados em voltar para o “dono” anterior.

Já a fuga-rompimento era muito mais complexa, pois caracterizada por uma espécie de desacordo em relação ao “pacto” existente entre o senhor e o escravo; isso supunha a existência, portanto, de formas previamente veladas de conduta entre as partes, tanto a obrigação de servir do escravo, quanto a obrigação de o senhor atender a algumas condições — certamente mínimas — de existência escrava no interior da propriedade:

Aos escravos que optaram por conquistar a sua liberdade através da fuga ficava uma questão incontornável: fugir como? Mas também, fugir para onde? Nas Umburanas existiu uma comunidade quilombola,¹⁷ a da Fazenda Gavião. Embora tenhamos dito acima que uma das opções possíveis de fuga dos escravos foi para esta Fazenda, é preciso acrescentar que para aí se refugiaram, igualmente, libertos, encontrando nesta localidade um ponto de apoio. Foi o que salientou Ozéias Santos, explicando que a formação da Fazenda Gavião deu-se a partir da “ocupação das terras devolutas por escravos fugidos ou libertos, desde o final do século XIX”.¹⁸ Aliás, um dos seus primeiros habitantes foi justamente Juvêncio Pedro, escravo liberto e detentor da “maior posse de terras da região”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foi a nossa intenção demonstrar certa correspondência *ponto a ponto* das ideias de Foucault com o fenómeno da busca pela liberdade, através das alforrias, nas Umburanas. Se quiséssemos fazer isso, algo que seria imprescindível de se notar teria sido a posição afirmativa dos escravos na busca da sua liberdade, contrariando a crítica de Habermas, aqui apenas citada rapidamente, segundo a qual Foucault teria feito uma “teoria” do poder sem deixar margem para contrapoderes. Vimos um pouco que isso não se verificou na sua integralidade nas Umburanas; que os escravos participavam em muito do seu processo de libertação.¹⁹

Mas essa não era a nossa meta. Fazendo-se observar as cartas de alforria gratuitas condicionais e incondicionais,

as quais totalizavam 70% das suas modalidades, vimos os diversos ardis aí presentes, ora por parte dos senhores de escravos, ora por parte do Estado. Em resumo, 1- concessões de alforria com o intuito de buscar aliviar tensões sociais, por ocasião da possibilidade de revoltas em massa dos escravos; 2- formação de clientelismo, escondido sob o um suposto ato de caridade ao se dar a liberdade aos mancípios, forjando, como se escreveu, relações de dominação e de subordinação; 3- atos de libertação condicionais, muitas vezes fazendo com que o escravo nunca obtivesse de fato a sua liberdade; 4- ardis presentes em acordos de alforrias onerosas e atos afirmativos de escravos ao buscar a fuga, indo de encontro da sua situação cativa.

As posições de Michel Foucault aqui esboçadas, segundo as quais princípios humanistas não poderiam responder às transformações sociais, senão uma genealogia dos poderes e contrapoderes sociais em cada caso específico pareceu-nos casar plenamente com o fenômeno escravista na Freguesia das Umburanas, condizente com o período compreendido entre 1850-1888, mas que, como acreditamos, poderia ser generalizado, *mutatis mutandis*.

NOTAS

¹Jorge Alberto Rocha é Doutor em Ensino, Filosofia e História das Ciências (UFBA), e professor adjunto da UEFS. Endereço eletrônico: jorgeacr@terra.com.br

²Aline Santana Rocha é Mestre em História (UEFS) e professora das Faculdades UNIFACS e UNIRB. Endereço eletrônico: alinessta@bol.com.br.

³Uma resposta direta de Rouanet (1987, p. 219) a Habermas foi no sentido de dizer que é preciso assimilar as críticas foucaultianas ao comprometimento entre o saber e o poder, não sendo isso condição suficiente para chamá-lo de niilista, nem de que ele fora contra o Iluminismo, senão contra a sua filantropia.

⁴Sobre o tema do humanismo, nas suas mais diversas fases, embora exposta de forma sintética, cf. NOGARE, 1995. Acerca da relação de Foucault com o Iluminismo, além do seu texto aqui apresentado (Foucault, 1994, p. 562), ver também a posição defendida por Rouanet (1987, p. 219), segundo a qual é preciso assimilar as críticas foucaultianas ao comprometimento entre o saber e o poder, não sendo isso condição suficiente para chamá-lo de niilista, nem de que ele fora contra o Iluminismo, senão contra a sua filantropia.

⁵Não poderemos aqui nos deter no importe conceito foucaultiano de governamentalidade.

⁶ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. “Da prática costumeira à alforria legal”. Este artigo é uma versão modificada do segundo capítulo da dissertação “Alforrias em Rio de Contas, Bahia, Século XIX”, defendida no Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia, p. 143.

⁷Cf. MATTOS (2008, p. 153). É Válido salientar que Sidney Chalhoub, em *Visões da liberdade* (1990), aprofunda e discute este debate em torno da Lei de 1871.

⁸Muito já se falou que as alforrias gratuitas favoreciam principalmente os escravos “improdutivos”. Na visão de Kátia Mattoso, essa liberdade contemplava o “escravo envelhecido, sem ofício, trabalhador braçal do campo, que se encontrará sem morada, repentinamente livre”. Ou então terá a ver com o “escravo estropeado, doente, sofredor” (MATTOSO, 2003, p. 168). Muitos outros estudiosos da escravidão seguiram essa vertente, de que as alforrias gratuitas contemplavam escravos improdutivos. Não obstante, verificamos que essa não foi uma realidade encontrada nas Umburanas, pois as manumissões gratuitas favoreceram escravos jovens com idade de 14 a 32 anos de idade.

⁹Ver mais sobre Alforrias testamentárias em Eduardo França Paiva (1995) e, sobretudo, Adauto Damásio, “Alforrias e ações de liberdade em Campinas na primeira metade do século XIX” (Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1995).

Existe também o trabalho de Lizandra Ferraz (2006), a partir do cruzamento dos testamentos, inventários, verbas testamentárias e escrituras notariais de carta de alforria. Ela faz uma pesquisa interessante sobre a prática da alforria em Campinas no século XIX. Esses autores demonstram as várias possibilidades de se estudar a alforria para além da própria carta registrada em cartório.

¹⁰Em termos de movimentos sociais, porém, o mais significativo na segunda metade do século XIX foi, certamente, o abolicionismo. Tradicionalmente caracterizado como um movimento de homens livres, quase sempre brancos, letrados, que no parlamento e nas ruas batalharam por uma legislação que acabasse com a escravidão no país, o abolicionismo vem sendo revisitado por estudos que tendem a dar maior atenção às ligações entre os abolicionistas e a luta dos escravos contra a escravidão (MATTOS, 2008, p. 150).

¹¹Essa noção de poder como um jogo de forças antagônicas e nunca unilaterais deve se aplicar às análises sobre o fenômeno das alforrias, e isso numa referência direta ao trabalho de Michel Foucault. Para este, o poder não é uma substância, algo que existe por si mesmo, mas, essencialmente, uma relação, que sempre pressupõe uma atuação recíproca das partes envolvidas, mesmo que uma delas (como no caso do senhor, na relação senhor-escravo) tenha mais influência ou mais força para impor-se. Cf. FOUCAULT, 1979.

¹²A Lei de 1871 estabelecia em seu artigo quarto : “É permitido ao escravo a formação de um pecúlio com o que lhe provier de doações, legados e heranças, e com o que, por consentimento do senhor, obtiver do seu trabalho e economias”. Cf. *Colleção das Leis do Império do Brasil*.

¹³Livro de Registros Diversos do Cartório Público de Antonio Cardoso, fl.28. 1873

¹⁴Livro de Registros Diversos do Cartório Público de Antonio Cardoso, Livro 11, fl.23. 1876.

¹⁵MATTOSO, 2003, p. 180.

¹⁶Contrariando a ideia de que a alforria foi um fenômeno essencialmente urbano. Conheceremos um pouco mais das alforrias compradas em uma região com índice populacional muito pequeno e distante dos centros de propulsão comercial.

¹⁷Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm, acessado em 11 de julho de 2011).

¹⁸“A produção do espaço rural no Estado da Bahia”, p. 4. Na análise deste autor ele ainda acrescenta a origem mais remota daquela comunidade: “Os fazendeiros de escravos em Antonio Cardoso, apoiado pelos jesuítas, dentre eles José de Aragão e Araujo, vieram dos Conventos da Cachoeira, se instalaram na margem esquerda do rio Paraguaçu em 1690, e foram expandindo seus domínios, formando a grande Fazenda Cavaco, que ocupava toda porção leste e nordeste do atual território do município, onde estão localizadas as comunidades de Paus Altos, Cavaco/Gavião e Santo Antonio”. (SANTOS, 2010, p. 7).

¹⁹Para um trabalho mais aprofundado sobre isso conferir *Escravidão e Liberdade no “sertão das Umburanas” (1850/1888)*, de Aline Santana (no prelo — UEFS Editora).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. “Da prática costumeira à alforria legal”. In: <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/227/245>, acessado em 26 de janeiro de 2016.

AMARAL, Sharyse Piroupo do. “Escravidão, Liberdade e Resistência em Sergipe: Cotinguiba, 1860-1888”. Tese de doutorado. Salvador: UFBA, 2007.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CUNHA, M. C. da. “Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX”. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DAMÁSIO, Adauto. “Alforrias e ações de liberdade em Campinas na primeira metade do século XIX”. (Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1995).

Decreto Federal de 2003 sobre conceito de remanescentes quilombolas (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm, acessado em 11 de julho de 2011).

DÍAZ, Aisnara Perera; FUENTES, Maria de los Ángeles Meriño. *Para librarse de lazos, antes buena familia que Buenos brazos*. Apuntes sobre la manumisión em Cuba. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2009.

EISENBERG, Peter. *Ficando livre: as alforrias em Campinas no séc. XIX*. São Paulo: Unicamp, 1989.

FERRAZ, Lizandra Meyer. “Testamentos, Alforrias e Liberdade: Campinas, século XIX”. Monografia de graduação de curso. Campinas: UNICAMP, 2006.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade*. História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Editora Unicamp, 2006.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2002.

FOUCAULT, M. «Qu'est-ce que les Lumières ». *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 2003.

Livros de Registros diversos Notas de número 6,7,8 e10 sob guarda do Cartório público de Antonio Cardoso (fontes manuscritas).

MACHADO, Maria Helena P. T. “Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.8, n.16, p.148, mar.-ago. 1988.

MATTOS, Marcelo Badaró. *Escravidados e livres: Experiências comuns na formação da classe trabalhadora carioca*. Rio de Janeiro: Bom Tempo, 2008.

MATTOSO, Kátia. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e Anti-Humanismos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII: estratégia de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

PIRES, Maria de Fátima. *Fios da vida - Tráfico interprovincial e alforrias nos Sertões de Sima — Ba. (1860-1920)*. São Paulo: Annablume, 2009.

ROCHA, Aline S. dos Santos. *Escravidão e Liberdade no “sertão das Umburanas” (1850/1888)*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2016 (no prelo).

ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SANTOS, Ozeias de Almeida. “A Produção do espaço rural no Estado da Bahia: uma leitura da concentração fundiária de comunidades quilombolas do município de Antonio Cardoso”.

In: Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos. Crise, Práxis e Autonomia: Espaços de Resistência e de Esforços. Espaço de Diálogos e Práticas. Porto Alegre: ENG, julho/2010.

VAINFAS, Ronaldo. “Deus contra Palmares”. In: SILVA, Eduardo e REIS, João J., *Negociação e Conflito* — a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

QUEM SOMOS EXATAMENTE NESSE MOMENTO DA HISTÓRIA?

Anísia Gonçalves Dias Neta¹

RESUMO: Diante de uma ontologia do presente, onde a filosofia tem o papel de diagnosticar o momento atual, e sendo assim, diante da questão de quem é o sujeito desse momento presente, Foucault convida a todos que se interessam por seus estudos a aprofundar na questão da constituição do sujeito moderno, resultado de batalhas travadas, com planejamentos, estratégias e táticas de práticas discursivas e não discursivas, em torno de obter êxito em enredar o saber sobre o sujeito, ou seja, transformar esse saber em saber-poder. Sendo a constituição do saber um terreno belicoso, Foucault nos dirá que o melhor lugar onde podemos perceber essa formação do conhecimento, a constituição de como uma coisa se torna verdade é no campo da política, já que este é, por assim dizer, uma extensão da guerra, validada pelo direito e pelo poder judiciário. No entanto, nosso filósofo apresenta uma dobra ética para a política, e, conseqüentemente, para a constituição do sujeito que governa a si mesmo e os outros. Uma resistência ao poder-saber que se pretende dizer verdadeiro e “desindividualizante”.

PALAVRAS-CHAVE: Política; Ética; Sujeito; *Parrhesía*; Resistência.

ABSTRACT: Faced with an ontology of the present, where the philosophy's role is to diagnose the present, and therefore, on the question of who is the subject of this present moment, Foucault invites all who are interested in their studies to deepen the issue of constitution of the modern subject, the result of battles fought with planning, strategies and tactics of discursive and non-discursive practices, environment to succeed in entangling the know on the subject, ie, transform this knowledge into knowledge-power. Since the establishment of the knowledge of things on one bellicose terrain, Foucault will tell us that the best place where we can perceive this formation namely the establishment of as a thing becomes the truth is in the field of politics, as this is, so to speak an extension of war, validated by the law and the judiciary. However, our philosopher presents an ethical fold politics, and hence to the constitution of the subject that governs himself and others. Resistance to power-knowledge, what is meant true and "de-individualize".

KEYWORDS: Political; Ethical; Subject; *Parrhesía*; Resistance.

Estamos num momento importante para os que se interessam pelo pensamento de Foucault, de crescente estudo em seus escritos e de produção a partir deles, provocados, especialmente, desde 2014, com o resgate de sua memória e de suas obras pelos 30 anos de sua morte. Sua trajetória de pesquisa perseguia um problema filosófico, a saber, a constituição do sujeito moderno, que estava imbricada em meio às técnicas e estratégias das relações de poder que se dispunham, institucionalmente, na forma de uma administração da vida cada vez mais presente não apenas na vida privada desses sujeitos, mas também na vida pública.

Para compreender a formação do sujeito em nossa cultura ocidental, a pergunta “quem somos exatamente nesse momento da história?” era considerada de grande importância por Michel Foucault. Paralelamente, numa relação de respeito e recusa da leitura kantiana, porém, ainda assim, inspirado pela ideia da “ontologia do presente”, a partir do elogio sobre o “Esclarecimento”, entendia que a filosofia tem por função fazer um diagnóstico do presente. A ação crítica da filosofia, para Foucault, tem como modelo a prática do diagnóstico e uma analítica como conceito. Desde seu período arqueológico sua mira sempre foi o momento presente. Trata-se de saber historicamente como nos constituímos, que acontecimentos produziram o ponto vivo, real de nossa atualidade. Assim, a questão central para análise é, ao mesmo tempo, nós mesmos e nossa situação neste momento.

Trilhando o pensamento de nossa situação neste momento da história e pensando em datas importantes que se comemorou nos últimos anos, podemos pensar num cenário de nossa reflexão a nossa jovem democracia brasileira, que completou 30

anos, as várias lutas contemporâneas que se fazem presentes no campo social e político, bem como a construção das subjetividades imbricadas entre o privado e o público, o particular e o coletivo nas diversas situações possíveis. Longe de fazer aqui uma genealogia de qualquer desses temas em particular, levanto apenas a possibilidade de abordagem sobre como nos constituímos a partir do cenário político e social, a partir dessas questões políticas e éticas que nos afligem na contemporaneidade.

Por tudo isso, entendemos que devemos iniciar nossas impressões com Foucault a partir da análise das relações de poder, tema importante para nosso autor, especialmente por entender os processos de construção do sujeito envolvidos por tais relações.

AS RELAÇÕES DE PODER E SUA MICROFÍSICA

Em *O Sujeito e o Poder* (1982), percebemos que não pareceu viável a Foucault fazer o caminho já percorrido por outros, como Hobbes² ou Marx³, por exemplo, pois, “os modos de pensar poder com base nos modelos legais, isto é: o que legitima o poder? Ou então, modos de pensar o poder de acordo com uma instituição, isto é: o que é o Estado?” (FOUCAULT, 2013, p. 274), não davam conta da análise que pretendia. Para Foucault, o poder é muito mais do que uma força exterior que pode ser cedida a outrem ou a uma instituição; nem mesmo uma que chegue para dominar uma situação ou indivíduos, e se materializa na figura de um grupo. Era preciso estender, ampliar as dimensões do conceito. Isso foi feito de forma inovadora.

O filósofo destaca, em *A Vontade de Saber* (1976), que não quer fazer uma teoria do poder, mas, antes, uma analítica deste, a partir da qual evita investigar a origem do poder, e busca analisar as relações de poder em sociedade. Foucault evidenciará uma nova *economia* dessas relações:

Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir na direção da nova economia de relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente e que implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática. Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida (FOUCAULT, 2013, p. 276).

A fim de que não se perca de vista as várias nuances existentes na analítica do poder, presentes na estreita relação entre teoria e prática, as instituições — outrora objeto indiscutível dos estudos sobre o poder — devem ser investigadas a partir das relações de poder, e não o contrário. Assim, a análise do poder não será feita a partir das instituições, ainda que nelas o poder se exerça com maior eficácia. Pois é nas relações que estão as evidências do exercício do poder, suas táticas, seus engendramentos, suas estratégias. E se é na resistência que se parte para entender as relações de poder, é nas relações de poder que se encontra o embate de forças entre o exercício do poder e a resistência.

Dito isto, entendemos que para melhor compreender a analítica do poder foucaultiana é preciso abandonar a visão tradicional do poder baseado em aspectos que regulamentam e interditam: a concepção “jurídico-discursiva” de poder. É

sobre essa concepção jurídico-discursiva que pesa a ideia de que o poder é exterior aos corpos e por isso tem a potência de estabelecer uma relação negativa, *a priori*. Foucault, em *A Vontade de Saber*, questiona esse entendimento do poder. “No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (FOUCAULT, 2011, p. 99), ou seja, ainda pensa-se poder político a partir da ideia do poder soberano. O filósofo questiona a facilidade com que esse entendimento do poder é aceito e difundido, e assim ele passa a buscar outro objeto de estudo para sua analítica. Uma analítica do poder que verifica não o direito, mas a técnica, não a lei, mas a normalização, não o castigo, mas o controle, e que se exerce em níveis e formas que extravasam o Estado e seus aparelhos. Dreyfus e Rabinow, em *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica*, diz:

É claro que Foucault pensa a prisão e o Estado como tendo papéis importantes na articulação das relações modernas de poder. Porém, tenta isolar os mecanismos específicos das tecnologias, através dos quais o poder realmente se articula com o corpo (DREYFUS & RABINOW, 2013, p. 151).

Assim, para Foucault, o poder parece ser compreendido como um campo de batalha que se exerce no interstício, na tensão de forças que se relacionam constantemente. Procura em todo tempo descortinar os mecanismos, os rituais, as estratégias, as táticas utilizadas para o exercício do poder sobre os corpos. Esse poder se dá numa relação de forças desiguais e é sempre localizável e instável. O poder está, assim, em toda

parte, não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares. O poder não é uma instituição ou uma estrutura; não é ainda uma potência de que alguns parecem ser dotados, mas é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. Não estamos com isso afirmando que o conceito de dominação não exista, ou, ainda, que não podemos lutar contra as formas de dominação.

Mas, se a dominação não é uma estrutura que detém o “poder”, como comumente a entendemos, o que seria então? Para o nosso filósofo, em *O Sujeito e o Poder*, conforme sua analítica, a dominação se apresenta de maneira ampla e capilarizada, sedimentada ao longo do tempo nas relações de forças.

A dominação é uma estrutura global de poder, cujas ramificações e consequências podemos, às vezes, encontrar, até na trama mais tênue da sociedade; porém, e ao mesmo tempo, é uma situação estratégica mais ou menos adquirida e solidificada em um conjunto histórico de longa data entre adversários. (...) Porém, o que torna a dominação de um grupo, de uma casta ou de uma classe, e as resistências ou as revoltas às quais ela se opõe, um fenômeno central na história das sociedades é o fato de manifestarem, em uma forma global e maciça, na escala do corpo social inteiro, o entrelaçamento das relações de poder com as relações estratégicas e seus efeitos de interação recíproca (FOUCAULT, 2013, p. 295).

O filósofo afirma que, atualmente, o exercício do poder se dá muito mais por um modo inter-relacional, do que por um “Poder”, com “p” maiúsculo, que exista globalmente,

maciçamente, em estado concentrado. A partir da sua analítica evidencia-se não o poder localizado e fixo em uma pessoa, grupo ou partido, mas apenas o poder exercido por “uns” sobre “outros”. Ainda que o exercício do poder se apoie em estruturas permanentes, é importante lembrar que para Foucault só há relação de poder justamente porque sempre há a possibilidade de locomoção do exercício do poder, já que ele não é fixo nem imutável, não tem o mesmo “rosto” ou o mesmo nome sempre, e nem é exercido do mesmo lugar.

No Debate entre Foucault e Chomsky, *Natureza Humana, Justiça versus Poder*, Foucault diz:

[...] uma das tarefas que me parecem imediatas e urgentes, acima de qualquer outra coisa, é esta: apontar e desmascarar, mesmo quando estão ocultas, todas as relações de poder político que, na verdade, controlam o corpo social e o oprimem ou reprimem. O que eu quero dizer é o seguinte: é comum, pelo menos na sociedade europeia, considerar que o poder está localizado nas mãos do governo e que ele é exercido por meio de certo número de instituições específicas, como a administração pública, a polícia, o exército e o aparelho de Estado. Sabe-se que todas essas instituições são feitas para elaborar e transmitir certo número de decisões em nome da nação ou do Estado, para fazer que elas sejam aplicadas e para punir aqueles que não obedecem. Creio, porém, que o poder político também é exercido por intermédio de certo número de instituições que, aparentemente, não têm nada em comum com o poder político, como se fossem independentes dele, o que não é verdade. Isso

é sabido no que diz respeito à família, e sabemos que a universidade e, de maneira geral, todos os sistemas de ensino, que aparentemente apenas difundem o conhecimento, são feitos para manter determinada classe social no poder e para excluir os instrumentos de poder de outra classe social. Instituições ligadas ao conhecimento, à previdência e à assistência, como a medicina, também ajudam a sustentar o poder político. Isso também é evidente, chegando a ser escandaloso, em certos casos relacionados à psiquiatria. Parece-me que a verdadeira tarefa política, em uma sociedade como a nossa, é criticar o funcionamento das instituições, que dão a impressão de ser neutras e independentes; criticá-las e atacá-las de tal maneira que a violência política, que sempre foi exercida de maneira obscura, por meio delas seja desmascarada, para que se possa combatê-las (FOUCAULT & CHOMSKY, 2014, p. 50-2).

Percebemos aqui, claramente, o que já temos dito anteriormente. Assim como o poder é exercido nas microrrelações sociais, o poder político deve ser encarado não como um feixe de potência proveniente de um partido ou do governo, mas de uma relação de poderes que está distribuído e emaranhado numa teia de relações, objetivos e interesses, dos quais encontram uma trama favorável para um tipo de conduta, fortalecendo cada vez mais as relações de poder. Aqui, destaco que nosso autor trabalha a política a partir de uma questão moral, ou seja, Foucault discute poder político a partir de uma nova dobra, como uma ética.

A questão, para Foucault, nunca foi a história das instituições ou ainda a história das ideias, mas mostrar

e analisar como um conjunto de técnicas de poder em instituições está ligado a estruturas políticas e sociais. É dessa maneira que ele descortina a racionalização da gestão do indivíduo. E é essa história, a da racionalização das ideias, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas que é o objetivo do nosso filósofo.

O que há de mais perigoso na violência é sua racionalidade. É claro, a violência é em si mesma terrível. Mas a violência encontra sua ancoragem mais profunda na forma de racionalidade que utilizamos. Pretendeu-se que, vivêssemos em um mundo de razão, ficaríamos livres da violência. É absolutamente falso. Entre a violência e a racionalidade não há incompatibilidade. Meu problema não é fazer o processo da razão, mas determinar a natureza dessa racionalidade que é tão compatível com a violência. Eu não combato a razão (FOUCAULT, 2014a, p. 343).

A maneira como a história dos acontecimentos sociais e políticos é contada é que é importante, para Foucault. Não é do fato que nos ocupamos, mas da história que se conta dele; porque é dessa história que se extrai os comportamentos individuais, as posturas institucionais, bem como a racionalização das violências, formando, assim, as condutas, as trilhas, os exemplos a serem seguidos e reproduzidos.

Nesse ínterim, Foucault nos ajuda a compreender a construção do conhecimento como um campo de disputas, de lutas, de batalhas que se travam. O discurso do saber é, assim, conquistado pelo poder do mais forte, do que ganha a disputa e isso nada tem a ver com buscar a verdade; esse é

o espaço do saber que detém um poder, ou do poder que é saber. Passemos a analisar essa questão.

A PRODUÇÃO DO SABER E O CUIDADO COM A VERDADE

Um dos usos do poder nas suas relações é a produção do saber, que se serve e é servido pelo poder político. Assim, resistir a esse poder-saber na política trata-se de determinar o papel da política e da ética na constituição do saber, e também de analisar os efeitos do saber nas práticas políticas e éticas. Um exemplo disso, trazido por Foucault, tem a ver com a justiça, que pode ser também uma das instituições aparentemente alheias ao poder político, dito acima. A justiça, que se apresenta como um saber alheio ao poder político e que tem [ou deveria ter] o cuidado com a verdade, se encontra, muitas vezes, disposta na rede de relações desse poder, fortalecendo os laços políticos. Em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault diz:

[...] a investigação não é absolutamente um conteúdo, mas uma forma de saber. Forma de saber situada na junção de um tipo de poder e de certo número de conteúdos de conhecimento. Os que querem estabelecer uma relação entre o que é conhecido e as formas políticas, sociais ou econômicas que servem de contexto a esse conhecimento têm o costume de estabelecer essa relação por intermédio da consciência ou do sujeito do conhecimento. Parece-me que a verdadeira junção entre os processos econômicos-políticos e os conflitos

do saber poderia ser encontrada nessas formas que são, ao mesmo tempo, modalidades de exercício do poder, que, por meio da instituição judiciária, tornou-se na cultura ocidental, uma maneira de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras, e de transmiti-las. O inquérito é uma forma de saber-poder. É a análise mais restrita das relações entre os conflitos de conhecimento e as determinações econômico-políticas (FOUCAULT, 2014b, p. 183-4).

A partir do texto de Sófocles, *Édipo Rei*, e o resgate histórico das formas jurídicas de investigação do que se toma como verdade, Foucault descortinará a ideia de que a justiça se faz alheia ao poder político. No momento em que Édipo investiga quem matou o rei Laio, ele se vê cheio de saber e de poder, o que o faz desprezar os outros saberes e se colocar acima de todos, tirânico e solitário. Esse saber-e-poder, ou ainda poder-e-saber é também identificado mais tarde, em sociedades europeias como o poder político que detém um saber, do qual não se pode passar para as demais classes sociais. É um saber especial que acompanha a ordem do poder político.

Diferentemente do que se costuma pensar, a partir de uma tradição platônica de antinomia entre saber e poder (onde, se há poder é preciso que ele renuncie ao saber), percebe-se que por trás de todo saber, por trás de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, mas é tramado com o saber. Assim é que o saber, inclusive sobre o que é justo, se faz imbricado ao poder político-econômico. São esses espaços de poder que lutam, que batalham pela conquista do saber.

Foucault acrescenta que para se alcançar o conhecimento não se deve ir até a filosofia, como pensavam os gregos na antiguidade, mas sim até a política. É no terreno movediço da política onde as tramas do conhecimento e do discurso da verdade entrelaçam-se, num jogo de palavras, de conquistas de espaço, de batalhas retóricas. O poder judiciário não está isento desse jogo de verdade, mas, antes, se constituiu para validar o ganhador desse jogo que é eminentemente político-econômico.

Aprofundando a questão das disputas pela produção de verdades (poder-saber) e o quanto é diferente de um dizer verdadeiro e de uma preocupação com a busca da verdade, encarando a política como uma ética, podemos lembrar o momento em que Foucault é questionado sobre não gostar de entrar em polêmicas em torno de ideias. Em *Polêmica, Política e Problematizações* (1984), ele responde o seguinte:

O polemista prossegue [numa discussão] investido dos privilégios que detém antecipadamente, e que nunca aceita recolocar em questão. Possui, por princípio, os direitos que o autorizam à guerra e que fazem dessa luta um empreendimento justo; não tem diante dele um parceiro na busca da verdade, mas um adversário, um inimigo que está enganado, que é perigoso e cuja própria existência constitui uma ameaça. O jogo para ele não consiste, portanto, em reconhecê-lo como sujeito com direito à palavra, mas em anulá-lo como interlocutor de qualquer diálogo possível, e seu objetivo final não será se aproximar tanto quanto possível de uma difícil verdade, mas fazer triunfar a justa causa da qual ele é, desde o início, o portador manifesto. O

polemista se sustenta em uma legitimidade da qual seu adversário, por definição, está excluído. Talvez seja preciso um dia fazer a longa história da polêmica como figura parasitária da discussão e obstáculo à busca da verdade. (...) Este é o modelo político mais poderoso atualmente. A polêmica define alianças, recruta partidários, produz a coalisão de interesses opostos contra o qual é preciso lutar até o momento em que, vencido, ele nada mais terá a fazer senão se submeter ou desaparecer (FOUCAULT, 2006, p. 225-6).

Não bastasse a relação imediata que poderíamos fazer com grande parte dos debates políticos que assistimos em período eleitoral, percebemos aqui que a preocupação de Foucault está em torno do cuidado com a verdade. Não aquela verdade/conhecimento produzida e defendida pelo poder-saber, mas com a verdade no sentido de palavra espontânea e franca que traz benefícios para um coletivo.

Da mesma maneira, podemos lembrar das jornadas de 2013, onde uma das palavras mais citadas nas redes de telecomunicações foi “vandalismo”. Além disso, não faltou análises das mais diversas vertentes políticas que se dedicaram a denominar esse evento espontâneo, tentando apreendê-lo e demarcá-lo com um conceito, uma produção de saber, um conhecimento, que se pretende poder-saber. A produção desse saber propagado nos meios de comunicação de massa contribui para a produção desse saber como evento de verdade, que, por sua vez, produz subjetividades que corroboram com esse poder-saber.

Faz-se necessário apresentar a questão de como o dizer retórico, eminentemente presente no discurso do poder

político, está oposto ao dizer verdadeiro que leva em conta a *parrhesía*. Foucault, no curso *Hermenêutica do Sujeito* (1982) demonstra que, numa relação entre o mestre e o discípulo, o dizer verdadeiro é de fundamental importância para que se tenha assegurado o princípio moral de uma verdadeira filosofia. Supondo que o discurso da verdade encontra-se com o mestre, a relação não deixa de ser um jogo de subjetivação progressiva, onde se pretende produzir a subjetividade do discurso verdadeiro no discípulo. Aqui cabe frisar que, diferentemente do dizer verdadeiro cristão, não é a produção do discurso verdadeiro sobre si mesmo, mas do discurso verdadeiro simplesmente, de dizer a verdade.

Encontramos, aqui, a noção de *parrhesía*, que etimologicamente significa o tudo dizer, é o franco-falar, ou seja, a “franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra” (FOUCAULT, 2010, p. 327). A *parrhesía* é analisada por Foucault, conforme afirmava Epicteto, como a forma necessária ao discurso filosófico, porque uma vez que se utiliza o *logos*, a palavra, a razão, é preciso que exista uma *léxis*, uma maneira de dizer as coisas.

Mais uma vez identificamos que Foucault requer que pensemos a política como uma ética, pois o lugar comum da política é aquele onde se utiliza da retórica para se expressar e produzir subjetividades. Esta, por sua vez, ao contrário da *parrhesía*, tem por finalidade a persuasão do outro, enquanto que a *parrhesía* é uma técnica e uma ética, é uma arte e uma moral.

Foucault fala de dois problemas para o mestre: a lisonja e a retórica. Esses dois, inclusive, andando bastante juntos, já

que, para se fazer uma lisonja é necessário que o outro seja persuadido a acreditar em qualidades que não possui. Um ponto importante de destacar entre a *parrhesía* e a lisonja são seus efeitos. O efeito do discurso a que o lisonjeado é levado a acreditar é um discurso de mentira, que o faz dependente do lisonjeador, pois o coloca cada vez mais distante de si mesmo. Já o efeito de verdade a que o discípulo é levado no discurso do “parresiasta” o torna autônomo e independente, produz a subjetividade do sujeito de veridicção, do sujeito que diz a verdade; depende do ouvinte apenas, do seu exercício de escuta, de leitura e de escrita a fim de encontrar o dizer verdadeiro, e, por conseguinte, a produção de verdades para si e para o espaço comum.

Quanto à retórica, é definida como uma técnica cujos procedimentos não têm evidentemente por finalidade estabelecer uma verdade, “mas como uma arte de persuadir aqueles a quem nos endereçamos, pretendendo convencê-los quer de uma verdade quer de uma mentira, de uma não verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 342). Aristóteles dirá que se trata do poder de encontrar aquilo capaz de persuadir. É um saber persuadir que, ao concretizar seu intento, é também um poder que se exerce sobre o outro.

Apesar de ser uma arte que, com efeito, é capaz de mentira, a retórica, para que seja arte, *tékhne*, deve referir-se à verdade. Assim, quando um político faz um discurso sobre algo, utilizando-se da retórica, ele pode proferir um discurso de verdade ou de não verdade. Mas para fazer isso bem, persuadir os ouvintes a acreditar, a entender como verdade o que está sendo proferido, ele tem que, necessariamente, saber da verdade. A verdade tem que ser conhecida de quem profere o discurso,

a fim de que o poder de persuasão consiga se manifestar nos ouvintes.

Assim, Foucault, ao contrapor a retórica com a *parrhesía*, quer nos lembrar de uma ética e de uma técnica própria para se aplicar um discurso que tem o cuidado com a ética do dizer verdadeiro e da produção de um sujeito de veridicção, autônomo e livre, pleno, satisfeito, independente, que age consigo mesmo e no espaço público com a mesma responsabilidade e ética do dizer verdadeiro aprendida.

Em *O Cuidado com a Verdade* (1984), lemos: “nada é mais inconsistente que um regime político indiferente à verdade; mas nada é mais perigoso que um sistema político que pretende prescrever a verdade” (FOUCAULT, 2006, p. 251). Aqui, nem um nem outro tem o cuidado da verdade, da franqueza, da palavra dita espontânea e clara, do bem comum. Sem cair numa pequena ética, simplista e individualista, o cuidado com a verdade aqui é a preocupação com a constante produção de verdades no espaço comum.

O “dizer verdadeiro” não deve tomar forma de lei, e também não seria correto esperar que ele consista em pleno direito no jogo da comunicação. Antes, a tarefa do dizer verdadeiro deve ser incansável, é um trabalho interminável e que deve ser respeitada em sua complexidade.

CONCLUSÃO: DA DESINDIVIDUALIZAÇÃO

Podemos entender esse cuidado com a verdade a partir da ética do cuidado de si, que é também o cuidado político com os outros. E isso é importante para pensarmos resistência e poder

político, afinal, não se pensa poder em Foucault sem partir da resistência. Para que esse saber não seja também enredado pelo poder-saber, ele ficará sujeito a ser sempre “nômade”, de forma alguma cristalizado como verdade absoluta, ou mesmo como troféu demarcando uma vitória perpétua sobre o poder-saber. O cuidado de si é um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de inquietude permanente. Invoca a não-passividade, o desprendimento contínuo do eu conformista. Essa atitude de separação do eu se mostra fundamental quando se trata da proposição de resistências ao poder político (CANDIOTTO, 2010). Como princípio de inquietação permanente, o cuidado de si tem uma aplicação claramente política. Sobre isso Foucault nos alerta, dizendo que “se não conseguimos identificar os pontos de apoio do poder político, corremos o risco de permitir que eles continuem existindo e de observar esse poder político se reconstituir mesmo após um aparente processo revolucionário” (FOUCAULT & CHOMSKY, 2014, p. 52).

Foucault, no prefácio à edição americana do *Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guatarri, escreve no intuito de direcionar o pensamento dos leitores para uma vida não-fascista, e é nesse ponto que orientamos nosso escape ao poder-saber:

Não exija da política que ela restabeleça os “direitos” do indivíduo, tais como a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação e pelo deslocamento, pelo agenciamento de combinações

diferentes. O grupo não deve ser o elo orgânico que une indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de “desindividualização” (FOUCAULT, 2014, p. 06).

A desindividualização só se torna possível, livre das malhas do poder-saber, livre da persuasão da retórica, quando essa singularidade é produzida na multiplicação e no deslocamento, no agenciamento de combinações diferentes. O que significa dizer que o processo pelo qual se produz a singularidade não é único, porém múltiplo; não é imutável, sedentário, porém, nômade, em deslocamento; não se dá de maneira simples, apenas de um único viés, mas complexa, na combinação de diferentes vias.

Sobre isso, estamos em acordo que esse processo de singularidade vai de encontro com a técnica da *parrhesía*. Foucault lembra que Aristóteles definiu a *parrhesía* como uma arte conjectural.

A arte conjectural é uma arte que procede precisamente por argumentos que não são meramente verossímeis e plausíveis; isso, por conseguinte, abre a possibilidade, para quem os utiliza, de não seguir uma regra, e uma regra única, mas de tentar atingir a verdade verossímil por meio de uma série de argumentos que se justapõem sem que haja necessidade de uma ordem necessária e única. (FOUCAULT, 2010, p. 348)

A própria técnica de se alcançar o cuidado da verdade é também uma técnica livre de método, de sequência, de traços delineados, de trilhas abertas e já conhecidas. O nomadismo, o movimento, o múltiplo, a complexidade já se encontra na

própria técnica de se fazer chegar ao discurso de verdade. Além disso, a *parrhesía*, se assenta sobre a consideração do *kairós*, da circunstância, momento oportuno. Não é o parresiasta que, ao seu bel prazer, como quiser, que profere seu discurso, mas a circunstância que deve se impor. Não como quem planeja o melhor momento, mas como quem reconhece o melhor momento do franco-falar.

É necessário que o indivíduo se desligue, distancie-se, desconecte-se de tudo que lhe dê um conceito, que lhe defina, do discurso retórico e da lisonja. Esse nomadismo, que está em constante movimento enquanto se move também sobre si mesmo, esse exercício sobre si na construção de sua subjetividade, proporciona a constituição de sujeito, ou ainda, a sua des-constituição enquanto sujeito de veridicção. “O ethos do cuidado de si é, pois, igualmente uma arte de governo dos outros e é por isso que é essencial saber tomar cuidado consigo para bem governar os outros” (REVEL, 2002, p. 60). Percebemos aqui a conexão entre o cuidado ético de si e o cuidado político dos outros; ou ainda a busca permanente com o cuidado da verdade.

Resistência em Foucault não significa necessariamente uma coisa boa, *a priori*, para quem resiste. Afinal, o *kairós* se impõem à preocupação de se proteger em detrimento do discurso de verdade. Assim, quando resistir puder ser expresso pelo franco-falar, pode trazer, inclusive, consequências ruins, ameaças, intervenções da liberdade, interpretações errôneas dos atos etc.; no entanto, este ainda parece ser o único meio de nos colocarmos em disputa, para nos constituirmos como sujeitos desindividualizados no estado democrático de direito e para a construção de discursos de verdade no espaço comum, na vida pública.

NOTAS

¹Professora de Filosofia do IFPI, campus Picos. Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: anisia_neta@hotmail.com.

²Thomas Hobbes escreve em 1651 uma de suas obras políticas mais importantes: *Leviatã*. Aqui, Hobbes defende um governo monárquico e absolutista e em meio à sua argumentação desenvolve a ideia de contrato social, onde a imagem do soberano é a de uma pessoa artificial que representa a multidão (as diversas ações dos diferentes conjuntos de pessoas).

³Karl Marx, retomando a concepção de Estado de Hegel, em sua obra *Crítica da Filosofia do Estado de Hegel* (1843), sustenta que é a história da produção social dos homens que determina a estrutura do Estado. Investigando a história da humanidade, Marx percebeu que em nenhum momento o Estado foi o representante dos interesses coletivos, nem tampouco o promotor de uma “vontade geral”. Ao contrário, o Estado foi sempre um instrumento nas mãos de determinado grupo social usado para conquistar e manter privilégios.

REFERÊNCIAS

Livros

DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª. Edição Revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel & CHOMSKY, Noam. *Natureza Humana, Justiça vs Poder: O debate entre Chomsky e Foucault*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber* (1976). Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 21ª reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2011.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: Conceitos Essenciais*. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

Artigos/Periódicos

CANDIOTTO, Cesar. “Ética e Política em Michel Foucault. Trans/Form/Ação”. Marília. V.33, n.2, p.157-176. 2010.

Coletâneas e Capítulos de Livros

FOUCAULT, Michel. “Polêmica, Política e Problematizações” (1984). In: *Ética, Sexualidade, Política*. Organização e seleção de textos Manoel Barros de Mota. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Coleção Ditos e Escritos. Vol. V).

FOUCAULT, Michel. “O Sujeito e o Poder” (1982). In: DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª. Edição Revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. “Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista” (1977). In: *Michel Foucault: Por uma vida não-fascista*. Coletânea Michel Foucault Sabotagem. Organizado por Coletivo Sabotagem. 2004. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/53047881/Michel-Foucault-Por-Uma-Vida-Nao-Facista-PDF>. Acesso em: 15/fev/2014.

FOUCAULT, Michel. “Foucault estuda a razão de Estado” (1980). In: FOUCAULT, Michel. *Filosofia, Diagnóstico do Presente, Verdade*. Organização, seleção de textos e revisão

técnica: Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. (Coleção Ditos e Escritos. Vol. X).

FOUCAULT, Michel. “A Verdade e as Formas Jurídicas” (1974). In: *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade*. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. (Coleção Ditos e Escritos. Vol. X).

ENVIADO EM: 13/01/2016
APROVADO EM: 06/03/2016

NEGRI LEITOR DE FOUCAULT — ENTRELAÇAMENTOS, APROPRIAÇÃO E DESLOCAMENTOS ACERCA DO CONCEITO DE BIOPOLÍTICA

Laio Sampaio Bispo¹

RESUMO: O presente artigo discute, em linhas gerais, alguns pontos acerca do conceito de biopolítica a partir das obras de Michel Foucault e Antonio Negri. Para tanto, abordaremos, em um primeiro momento, a genealogia do poder elaborada por Foucault e seus desdobramentos e deslocamentos internos. Em seguida, iremos expor a perspectiva biopolítica de Negri a partir, e para além, da obra de Foucault. Nesse sentido, seguiremos os procedimentos utilizados pelo autor, que consistem, fundamentalmente, em três momentos: entrelaçamento, apropriação e deslocamento. Por fim, analisaremos, de maneira panorâmica, as proximidades e diferenças contidas em ambas as obras.

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica; Biopoder; Entrelaçamento; Apropriação; Deslocamento.

ABSTRACT: This article discusses, in general terms, some points about the concept of biopolitics from the works of Michel Foucault and Antonio Negri. For that, we will discuss in the first moment, the genealogy of power developed by Foucault and its developments and internal displacements. Then we

will expose biopolitics prospect of Negri and in addition to, of Foucault's work. In this sense, we will follow the procedures used by the author, consisting fundamentally at three different times: interlacing, appropriation and displacement. Finally, we will analyze, for panoramic way, the proximities and differences contained in both works.

KEYWORDS: Biopolitics; Biopower; Interlacing; Appropriation; Displacement.

A genealogia do poder, empreendida por Foucault a partir da década de 1970, está fundamentalmente relacionada à análise das garantias técnicas, da eficácia e, conseqüentemente, da permanência de determinadas estratégias de poder que, por razões mais ou menos elaboradas, legitimaram uma série de relações de dominação e assujeitamento. Há, nesse percurso genealógico, o desenvolvimento de uma analítica rigorosa acerca do poder e da emergência (*Entstehung*²) de mutações, sobreposições e complementaridades pontuais nas formas de exercício de poder que atestam e forjam, mediante processos de normalização, verdades a serem postas acerca das condutas em um nível individual e de conjunto.

Interessa a Foucault, nesse sentido, investigar a problemática do poder através de uma perspectiva analítica que o permita compreender o *modus operandi* do poder em sua formação horizontal, heterogênea e aberta às constituições discursivas e técnicas próprias a determinadas circunstâncias históricas que estão, em primeira e última análise, vinculadas ao seu aspecto relacional. Assim, pois, desenvolve-se sua pesquisa acerca da soberania e das disciplinas, cuja culminância encontra-se nos seus estudos sobre uma determinada forma de poder que se projeta sobre a vida da população. Um poder que se dá, ao nível da visibilidade, através da “explosão de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle da população” (FOUCAULT, 2009, p.152). A essa combinação insidiosa de técnicas de intervenção e controles reguladores que se situam e se exercem ao nível da vida — tomando-a em todos os seus aspectos e investindo-a de cima à baixo — Foucault chamará, para fins de conceituação, de *biopolítica*.

A biopolítica é, por certo, um dos conceitos mais trabalhados da obra foucaultiana nos últimos tempos, tendo, em sua própria elaboração, passado por deslocamentos internos importantes — sobretudo as suas acepções nos cursos do *Collège de France*. De modo geral, pode-se afirmar que “se tornou importante ferramenta conceitual para a compreensão e o diagnóstico das crises e mutações políticas do presente, nas quais se anunciam inúmeros desdobramentos possíveis em relação ao futuro” (DUARTE, 2010, p.205). É, portanto, justamente nesses desdobramentos possíveis que se encontram, também, as possibilidades interpretativas que se abrem a partir do diagnóstico e da conseqüente conceituação foucaultiana. Há, nesse sentido, uma vasta investigação analítica que, dentre os efeitos produzidos por suas muitas interpretações, promoveram diversas apropriações e deslocamentos do conceito de biopolítica no quadro geral da produção teórica da filosofia política contemporânea. Um dos exemplos mais emblemáticos encontra-se na obra do filósofo italiano Antonio Negri. A utilização do conceito de biopolítica, em Negri, tem um caráter singular e se apresenta em três usos ou níveis de apreciação, que, embora não se contraponham, não aparecem, necessariamente, da mesma forma no procedimento do autor. Podemos, portanto, identificar, em um primeiro momento, um *entrelaçamento* entre o diagnóstico feito por Foucault — sua genealogia e sua história das tecnologias do poder — e as relações que esse mantém com as análises de Deleuze acerca das sociedades de controle e sua interlocução com a questão da dinâmica da produção biopolítica desenvolvida por Negri. Em um segundo momento, e por conseqüência, haverá uma *apropriação* terminológica dos conceitos de biopoder e biopolítica que se dará para além de seu uso semântico; e, por fim, um *deslocamento* da ferramenta

conceitual foucaultiana como forma de extensão política “para expor as razões do materialismo como um grande irreduzível ‘outro’ do poder” (NEGRI, 2003b, p.9), cuja finalidade estaria, justamente, no entendimento da biopolítica como emergência da subjetividade (NEGRI, 2003a, p.107).

Diante do exposto, nossa intenção é apresentar, a título de consideração, alguns traços do pensamento político contemporâneo sobre o contexto biopolítico. Para tanto, utilizaremos dois autores cujo diálogo nos parece frutífero para interpretação das condições reais de desenvolvimento da conjuntura a qual estamos expostos e inseridos.

FOUCAULT E A GENEALOGIA DOS PODERES COMO COMPREENSÃO E DIAGNÓSTICO DO PRESENTE

Os conceitos de biopoder e biopolítica foram desenvolvidos mediante a análise dos desdobramentos de uma genealogia do poder. Importa a Foucault investigar as relações de poder em seu próprio exercício, em sua dinâmica constitutiva real, a fim de capturar, na materialidade dessas relações, quais foram as condições de possibilidade para a emergência do que, hoje, se constitui enquanto prática de poder. Portanto, o que está em jogo, quando Foucault se dispõe a investigar através de uma genealogia, é “determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas” (FOUCAULT, 2010, p.13).

O primeiro empreendimento foucaultiano, orientado por essa analítica, encontra-se em *Vigiar e punir*. Nessa obra,

Foucault identifica, descreve e analisa uma nova morfologia de poder que se dá a partir das transformações políticas ocorridas na passagem do Antigo para o Novo Regime. Essa transformação diz respeito à implementação de um novo modelo de poder que tem por finalidade uma redistribuição estratégica da organização política que, em um novo arranjo — e voltado a uma maior disseminação e distribuição da lógica de domínio — passa a ser exercida de maneira descentralizada. Essa descentralização ocorre, justamente, na passagem de um modelo de economia de poder, pautada na centralização da figura do soberano, para uma administração disciplinar organizada e distribuída através de instituições diversas (escola, hospital, fábrica, prisão, família, etc). Caberá a essas instituições, a partir daí, disciplinar os indivíduos mediante a utilização de técnicas e procedimentos que os conduzam a uma docilidade que os torne economicamente úteis e politicamente obedientes. A disciplina apresenta-se, tanto formal quanto funcionalmente, como uma tecnologia de poder. Ela é, segundo Foucault, “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” (1999, p.177).

Uma tecnologia que, como anuncia as linhas precedentes, está voltada ao corpo e, em sentido estrito, ao indivíduo e à formação de sua subjetividade. O poder disciplinar corresponde, assim, a um primeiro investimento de descida do poder às forças do corpo – ou, para usar uma imagem, uma descida àquilo que, tal como nos diz Deleuze através de Valéry, é o mais profundo: a pele³.

A estratégia de investir sobre o corpo do indivíduo — e nos meios para docilizá-lo — marca, de forma seminal, uma mutação no exercício do poder. Uma sobreposição da lógica hegemônica voltada ao “poder de morte” delegado ao soberano — “que era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 2009, p.148) — para uma lógica de poder que prevê não a apropriação e/ou supressão, mas o investimento, a produção, o crescimento e a organização das forças. Evidencia-se, portanto, uma transformação do poder soberano — fundamentalmente jurídico — através da instauração de tecnologias disciplinares. Nesse momento tem-se, então, uma inversão da lógica de poder que corresponde a uma mudança de procedimento. Essa transformação no exercício de dominação está fundamentalmente relacionada ao investimento de caráter produtivo que entende o poder em sua positividade. Sobre essa questão, escreve Foucault:

Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede

produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (1979, p.7-8)

Eis, aí, um exemplo de uma das mais interessantes contribuições de Foucault: “ela não é feita para lastimar ou acusar um objeto analisado — no caso, a disciplina -, mas sim para compreendê-lo em sua positividade, isso é, compreendê-lo naquilo que ele é capaz de produzir, em termos de efeito” (VEIGA-NETO, 2007, p.65).

A compreensão foucaultiana acerca da positividade do poder é um dos momentos decisivos para o diagnóstico a respeito da inserção do poder sobre a vida. É essa compreensão — que só se torna possível através da atividade genealógica — que permite medir os desdobramentos da tecnologia disciplinar sobre os corpos em um nível individual, nos termos relativos a uma *anátomo-política do corpo humano*. Apesar de desenvolver-se desde o século XVII, tendo seu processo de afirmação no século seguinte, é a partir do século XIX que uma nova forma de poder sobre a vida começa a se instalar. Nesse momento, “já não importava mais apenas disciplinar as condutas individuais, mas também implantar um gerenciamento planejado da vida das populações” (DUARTE, 2010, p.222). Partindo desse contexto, Foucault vai identificar o aparecimento de novas técnicas e saberes que, embora participem de um nível diferente das disciplinas, “não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações” (FOUCAULT, 2009, p.151). O aparecimento dessa nova forma de poder diz respeito à invenção de uma tecnologia

diversa que coordena, agrupa e promove a regulamentação da massa aleatória de indivíduos que, sujeito a toda sorte de intervenção homogeneizante, passará a ser entendida como *população*. É precisamente com o desenvolvimento da estatística, do urbanismo, da medicina social, dentre outros saberes, que se dá o processo de regulamentação da vida da população. É, portanto, nesse contexto, e motivado por intenções de tal natureza, que nasce aquilo que Foucault denominou de *biopolítica*.

A biopolítica irá lidar com as questões referentes à população, “é a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 206). Desse modo, a biopolítica será, também, uma investigação acerca da natureza dos fenômenos coletivos através de seus mecanismos e funções regulamentadoras. Teremos, a partir do desenvolvimento da biopolítica, tecnologias que agem em consonância e que constituem, em níveis diferentes, um amplo poder sobre a vida baseado em

duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente

modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. (Idem, p.209)

À essa combinação de estratégias de poder — que, embora assimétricas, se constituem em torno de complementaridades e sobreposições — Foucault irá denominar de *biopoder*. É importante atentar para o fato de que, para o autor, a análise da biopolítica não contradiz suas análises precedentes a respeito da sociedade disciplinar, de modo que são partes complementares de sua genealogia cuja extensão se dá sob a denominação conceitual de biopoder. O biopoder, portanto, é o contexto sob o qual estão inseridos, a um só tempo, as estratégias de administração dos corpos (disciplina) e a gestão calculista da vida (biopolítica).

O conceito de biopolítica, no entanto, impõe um deslocamento interno no curso das pesquisas genealógicas do autor. O aparecimento e conseqüente conceituação da biopolítica na terminologia foucaultiana não poderá se dar sem referência alguma ao Estado, que, por razões de especificação contextual, Foucault tinha posto em segundo plano a fim de capturar o modo de funcionamento dos micropoderes disciplinares — estes, como se sabe, voltados para uma estratégia de descentralização do poder cujos procedimentos independiam de uma figura centralizadora, seja ela o soberano ou o Estado. À biopolítica, entretanto, será indispensável à existência de um procedimento normalizador, amplo e eficaz, que exerça a função de intermediário para implementação de políticas que sejam capazes de gerir a vida coletiva.

De fato, o interesse de Foucault se detinha no “como” do exercício propriamente dito da biopolítica, levando em conta o Estado como um vetor de aplicação de

políticas saneadoras perpassadas por estratégias de dominação de caráter normalizador, sem que, no entanto, devêssemos reconduzir toda a micromecânica dos poderes normalizadores à figura do Estado. (DUARTE, 2010, p.224)

Foi, provavelmente, buscando entender esse “como” do exercício da biopolítica que Foucault procurou desenvolver seus estudos sobre as formas de governo para , por fim, chegar ao conceito de *governamentalidade* (2008, p.117-143; 1979, p.277-293). A governamentalidade encontra-se, nesse contexto, em um limiar de atuação tênue que se dá, ao mesmo tempo, interna e externamente ao Estado. No que diz respeito a essa questão, escreve o autor:

Governamentalização do Estado, que é um fenômeno particularmente astucioso, pois se efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo se tornaram a questão política fundamental e o espaço real da luta política, a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. (1979, p.292)

Deleuze, sob esse aspecto, resume bem a questão posta por Foucault ao afirmar que “Não existe Estado, apenas uma estatização” (1991, p.83). Em suma, salvo as considerações a respeito dos deslocamentos internos da genealogia foucaultiana, nos parece importante, dada a nossa intenção em estabelecer uma análise acerca da biopolítica, entender o conjunto no qual se insere tal conceito. A governamentalidade, segundo entendemos, tem

por função, na terminologia empregada por Foucault, o propósito de denominar esse “como” — ou, se preferirmos, esse “modo de funcionamento” — do exercício da biopolítica. Diante do que expomos até aqui acerca das emergências e desdobramentos pontualmente localizados dessa genealogia do poder, podemos perceber que o intento do autor consiste, em grande parte, na compreensão dos *porquês* e, mais do que isso, do *como* se deu toda série de investimentos do poder sobre a vida. Essa análise, portanto, em seu conjunto, nos parece fundamentalmente relacionada à tentativa de compreensão e diagnóstico do presente — uma análise voltada a um “pensamento crítico que tomou a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade” (FOUCAULT apud DUARTE, 2010, p.2).

Essas serão, em parte, algumas das questões sobre as quais se debruçara, também, o filósofo italiano Antonio Negri. Negri, que, ao lado de Michael Hardt, retomou a questão da biopolítica em um contexto relacionado às modificações do trabalho. Seu contexto de inserção, tanto teórica quanto praticamente, diz respeito a um novo uso do conceito de biopolítica, cujo intuito é, de modo geral, torná-lo apto a uma aplicação política no campo das lutas — tomadas, mormente, sob a perspectiva da resistência. O que Negri propõe é, antes, uma reinterpretação do caráter produtivo da biopolítica a partir de Foucault — e, ao mesmo tempo, para além dele.

ANTONIO NEGRI E O LEGADO FOUCAULTIANO

Podemos afirmar que Antonio Negri assume o legado foucaultiano numa perspectiva nietzschiana. “Retribui mal a um mestre quem sempre permanece apenas discípulo”, escrevera

Nietzsche (s/d, p.16). Negri, no que concerne à sua interpretação da obra de Foucault — sobretudo as questões relativas à biopolítica —, é, por assim dizer, um discípulo exemplar. A interpretação do filósofo italiano consiste em uma série de leituras que tentam, cada qual à sua maneira, inserir o conceito de biopolítica no terreno das lutas, das possibilidades de ação e em torno de questões pertinentes à produção de resistências frente ao capitalismo global. Um primeiro momento desse processo de retomada da biopolítica é, precisamente, um momento de rearranjo contextual. Ainda, uma espécie de *entrelaçamento* teórico que consiste, antes, em assumir uma herança que precisa ser consumida como vetor de aplicabilidade que se fundamenta no reconhecimento de uma potência analítica a ser posta a serviço de seu tempo (e contra ele) e das necessidades que ele impõe. É dessa forma que Negri vai, inicialmente, evocar a biopolítica foucaultiana.

Antonio Negri e Michael Hardt, em *Império* (2012), vão retomar as análises do autor francês para, ali, reconhecerem a importância de uma transição histórica de um novo modelo de paradigma político — “o contexto biopolítico do novo paradigma é totalmente indispensável à nossa análise” afirmam os autores (2012, p.45). Esse reconhecimento se dá a partir de um entrelaçamento que reside em uma leitura da sociedade disciplinar (FOUCAULT, 1999) e da sociedade de controle (DELEUZE, 2010, p.223-230) como fundamento da biopolítica.

Segundo os autores, a sociedade disciplinar — “aquela na qual o comando é construído mediante uma rede difusa de *dispositivos* ou aparelhos que produzem e regulam os costumes, os hábitos e as práticas produtivas” (2012, p.42) — não teve

êxito por não conseguir, a título de expansão, “permear inteiramente a consciência e o corpo dos indivíduos, ao ponto de tratá-los e organizá-los na totalidade de suas atividades” (ibidem). A disciplina, portanto, enquanto efeito parcial das tecnologias biopolíticas, ainda não era capaz de ampliar seus efeitos para além das instituições que lhes sustentavam. É como consequência desse limite que, segundo Negri e Hardt, a biopolítica se efetiva enquanto novo paradigma de poder que, dada sua extensão e domínio, consegue - para usarmos uma terminologia marxista, também empregada por Negri - subsumir a sociedade por inteiro. Todavia, se a sociedade disciplinar prepara as diretrizes para uma biopolítica da população, é “só a sociedade de controle (que) está apta a adotar o contexto biopolítico como terreno *exclusivo* de referência” (2012, p.23). Deleuze estabelece a diferença entre ambos os modelos, disciplinar e de controle, quando fala sobre a crise dos meios de confinamento: “Os confinamentos são *moldes*, distintas moldagens, mas os controles são uma *modulação*, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante” (2012, p.225). Ora, se os meios de confinamento — tipicamente disciplinares — são moldes, isso significa entendê-los como distribuição institucional estática, logo, incapaz de mutações internas que possam conferir-lhe ampliação de seu domínio. A biopolítica, portanto, só poderá se efetivar através de modulações — típicas às sociedades de controle — que consigam entender as circunstâncias no interior de sua materialidade relacional. E é a partir daí que se projeta toda sorte de tecnologias de controle que têm no governo das populações, e em seus dispositivos, os meios para abarcar coletivamente a vida. Nesse

sentido, é importante notar que, para Negri, essa passagem da disciplina ao controle se dá, também, nos termos relativos ao desdobramento dos modos de produção moderna para pós-moderna. Correspondendo, assim, à passagem do fordismo ao pós-fordismo (NEGRI, 2003a, p.104-105).

O problema da biopolítica em relação à dinâmica da produção é o que interessa a Negri. Embora tenha esboçado as linhas gerais de uma sociedade de controle, Foucault não chega a elaborá-la objetivamente. Negri, a partir de Deleuze, leva a cabo essa investigação e a alinha segundo a perspectiva da produção. A biopolítica, assim, é elaborada mediante a produção e reprodução da vida coletiva nos diversos aspectos que a compõem. Estamos inseridos, portanto, segundo Negri, em um contexto biopolítico produtivo. Encontra-se, aí, uma primeira crítica a Foucault, que, segundo os autores de *Império*, não entende “a dinâmica real da produção na sociedade biopolítica” (2012, p. 47) — ou, para melhor pôr a questão, não dedica sua analítica a esse viés.

Delineia-se, com base nessa crítica, um procedimento que já não é mais apenas o reconhecimento e rearranjo de um contexto a partir de um entrelaçamento teórico, tal como apontamos anteriormente. A investigação de Negri estende-se, assim, nesse momento, para uma *apropriação* terminológica e conceitual como necessidade que se impõe frente ao reconhecimento dos limites presentes na própria obra de Foucault.

A crítica negriana identifica, basicamente, dois momentos acerca da definição da biopolítica no emprego dado a esse conceito. Segundo Negri, Foucault relaciona a biopolítica, primeiramente, a uma “ciência de polícia” que está na base de uma ciência administrativa estatal arrogada a um direito

público normalizador⁴ — relacionado, nos termos dados, fundamentalmente ao Estado e derivando suas práticas conforme as necessidades normalizadoras empregadas através de tecnologias de regulamentação biopolíticas, legitimadas através de um direito público. Mais tarde, haverá uma ultrapassagem desse direito para fins de superação da dicotomia entre Estado e sociedade. Agora, a biopolítica já não é apenas uma tecnologia ligada às intervenções estatais, ela é uma economia política da vida em geral — “Se, no começo, a biopolítica nasce como ciência de polícia, como uma tecnologia ligada ao agir do Estado, sucessivamente ela vem representando-se como um tecido geral que concerne à relação total entre Estado e sociedade” (NEGRI, 2003a, p.105-106). O que Negri retoma é, precisamente, o deslocamento interno à própria obra do filósofo francês, à qual mencionamos nas páginas precedentes e que está relacionado, em Foucault, ao desenvolvimento do conceito de governamentalidade. Negri, todavia, irá ver nesse deslocamento interno uma brecha interpretativa para tensionar as definições de biopoder e biopolítica numa perspectiva que convém às relações de ordem produtiva e às formas de resistência frente ao comando capitalista. Essa distinção será, em última análise, a chave de inteligibilidade que o permitirá se apropriar do conceito foucaultiano para além de sua apreciação diagnóstica. O filósofo italiano, já intuindo seus desdobramentos, elabora as seguintes questões:

precisamos pensar a biopolítica como conjunto de biopoderes que derivam da atividade do governo, ou, pelo contrário, na medida em que o poder investiu a vida, a

vida também se torna um poder? Ou melhor, podemos dizer que a biopolítica representa um poder que se expressa pela própria vida, não somente no trabalho e na linguagem, mas também nos corpos, nos afetos, nos desejos, na sexualidade? Podemos identificar, na vida, o lugar de emergência de uma espécie de antipoder, de uma potência, de uma produção de subjetividade que se dá como momento de dessujeição? (2003a, p.106, grifo do autor)

Há uma correspondência entre as questões colocadas por Negri e a interpretação de Deleuze acerca das últimas páginas da *História da Sexualidade*. Deleuze, embora não elabore uma distinção entre os termos biopolítica e biopoder — como fará Negri —, percebe, ali, uma abertura intransitiva da liberdade como forma para pensar as condições de resistência. Na era do biopoder, quando a vida encontra-se subsumida em sua integralidade, é ainda possível pensar em uma potência que está na própria vida, afinal, nos diz Deleuze, “quando o poder toma desta maneira a vida como objeto ou objetivo, a resistência ao poder passa a fazer-se em nome da vida, e a volta contra o poder” (1991, p.99). Deleuze, ao ler Foucault e as questões relativas ao poder e a *vida*, aposta em uma *perspectiva da afirmação* que remete a Nietzsche — e, por certo, aposta também na influência que o filósofo alemão exerceu na obra do autor francês. Sobre isso, escreve Deleuze:

A vida se torna resistência ao poder quando o poder toma como objeto a vida. (...) Quando o poder se torna biopoder, a resistência se torna poder da vida, poder-vital que vai além das espécies, dos meios e dos caminhos desse

diagrama. A força vinda do lado de fora — não é uma certa idéia de Vida, um certo vitalismo, em que culmina o pensamento de Foucault? A vida não seria essa capacidade da força de resistir? (1991, p.99)

Ora, o que queremos afirmar é que as questões que levaram Negri à sua interpretação encontram precedentes em Deleuze e, também em muitos momentos, no próprio Foucault quando, por exemplo, ele afirma que “a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (1979, p.241). Essas são, porém, intuições ainda imprecisas acerca de uma possibilidade de distinção que carece de objetividade e organização metodológica.

Postas as questões, e levando em consideração as possibilidades interpretativas, Negri irá reivindicar — e, em certo sentido, inaugurar — uma nova proposta de aplicação conceitual dos termos biopolítica e biopoder. Uma aplicação que não diz respeito apenas a uma “ruptura na consideração metodológica, mas da percepção de uma abertura ontológica da liberação” (NEGRI, 2003a, p.107). Na tentativa de responder as questões colocadas acima e pensando a partir da perspectiva da resistência, Negri irá propor as seguintes definições:

Denomina-se “biopoder” identificando, no caso, as grandes estruturas e funções do poder; fala-se em contexto biopolítico ou de “biopolítica” quando, pelo contrário, se alude a espaços nos quais se desenvolvem relações, lutas e produções de poder. Fala-se em biopoder pensando nas nascentes ou nas fontes do

poder estatal e nas tecnologias específicas que o Estado produz, por exemplo, do ponto de vista do controle das populações; fala-se em biopolítica ou de contexto biopolítico pensando no complexo de resistências e nas medidas de choque entre dispositivos sociais de poder. (2003a, p. 107-108)

A biopolítica, portanto, no materialismo negriano, seria este “grande irreduzível ‘outro’ do poder” (2003b, p.9). O biopoder, por sua vez, representaria as tecnologias de domínio e as formas de governo. Em resumo, essa distinção terminológica tem por intuito afirmar, mediante uma definição precisa de ambos os termos, que a biopolítica corresponde ao poder *da* vida — a sua potência ontológica, produtiva e constituinte — e, de modo diametralmente oposto, o biopoder representaria o poder *sobre* a vida — suas formas de disciplinarização, controle e regulamentação que, ao fim e ao cabo, encontram-se em conformidade com toda sorte de assujeitamento. Entendemos, assim, que essa apropriação marca, primeiramente, o caráter ontológico de afirmação da potência da vida em contraposição ao poder que se exerce sobre ela. A *bíos*, portanto, é redefinida intensivamente para demonstrar, antes, que o poder é aquilo que aparece como conseqüência de relações de forças de dominação que submetem a vida a partir de ordenamentos diversos, limitando-a e restringindo seus devires. A vida, como condição de potência, é primeira e antecede toda manifestação de poder. O poder, dessa forma, se apropria da vida para submetê-la, mas há sempre um primado de resistência, um vitalismo que lhe escapa e que reage ativamente a seus investimentos através de uma afirmação da vida. Esse caráter ontológico é, todavia, atravessado pelo

conteúdo político de seu aspecto relacional — tomando a política, aqui, fonte primária da relação do homem com o homem. Em seu aspecto secundário, portanto político, tanto a biopolítica quanto o biopoder “investem a vida social em sua totalidade — donde o prefixo *bio* em comum — mas o fazem de formas diferentes” (HARDT; NEGRI, 2005, p.35). De um lado um poder transcendente, que se situa acima da sociedade e impõe sua ordem. De outro, uma potência imanente à sociedade, que cria relações sociais que subvertem o conteúdo do poder através de formas de colaboração entre as singularidades.

Se, como vimos, Foucault parte de uma influência, ainda que indireta, do pensamento nietzschiano, Negri irá se valer de sua proximidade com a obra de Espinosa. É a partir dela que, segundo nos parece, essa distinção pode ser efetuada nos termos apresentados. Espinosa elabora em sua obra uma distinção entre *potestas* (poder) e *potentia* (potência), que o permite avançar em sua ontologia política e, conseqüentemente, em sua ética. Negri, em seu livro sobre o filósofo holandês, retoma a questão a fim de atualizá-la e instrumentalizá-la. Podemos perceber, aqui, o plano de fundo da distinção negriana entre biopoder e biopotência:

A constituição política é sempre movida pela resistência ao poder, é uma física da resistência: não há complexidade de constituição que não seja complexidade de declarações de potência, de expressão de produção. A constituição política é uma máquina de produção da segunda natureza, de apropriação transformadora da natureza, e portanto de elisão ou de destruição do poder. O poder é contingência. O processo do ser, a afirmação cada vez mais complexa

da potência subjetiva, a construção da necessidade do ser, escavam na base do poder, para demoli-lo. O poder é superstição, organização do medo, não ser: a potência se opõe a ele constituindo-se coletivamente. A apropriação da natureza, aqui, reverteu-se completamente em produção das condições da potência: novamente o paradoxo do resultado, da potência atual, da plenitude do ser! Na composição da subjetividade acumulam-se cada vez mais aquela sociabilidade, aquela inteligência coletiva que erguem a potência contra o poder, que tornam o poder uma forma cada vez mais subordinada e transitória diante da produtividade humana, intersubjetiva, da composição madura da subjetividade. (1993, p.285-286)

A distinção negriana entre biopolítica e biopoder encontra, então, suas razões procedimentais, tanto na forma quanto no conteúdo, na formulação já presente em Espinosa. A interpretação da vida como potência não significa outra coisa senão a tentativa de uma reformulação da relação política — “o tema da biopolítica seria fundamental para uma reformulação da relação política: a biopolítica representaria a passagem do político ao ético, ou ainda, uma perspectiva de construção ética do corpo, da vida dos prazeres e da vida do trabalho.” (2003a, p. 106), afirma Negri em uma clara inspiração de confluências teóricas que lhe dão suporte (Espinosa, Foucault e Marx, respectivamente).

A distinção de Negri, no entanto, só se dará em sua singularidade, e em seu caráter apropriativo, com base na sua aplicabilidade no presente e a partir das circunstâncias que o compõe e o deflagra. A biopolítica na pós-modernidade irá passar por uma espécie de isomorfismo — uma certa mudança de aspecto que, no entanto, compartilha essencialmente da mesma forma

comum que lhe precede — que irá pautar-se pela produção da subjetividade, e em virtude disso se organizará como biopolítico produtivo. Sobre isso, escreve Negri:

é preciso seguir avançando e perguntar o que significa a biopolítica quando entramos na pós-modernidade, e dizer, na fase de desenvolvimento capitalista em que triunfa a subsunção real de toda a sociedade ao capital, nesse momento, quando a articulação da sociedade e a articulação produtiva do capital tendem a se identificar, a biopolítica muda de aspecto: passa a ser biopolítico produtivo. O que significa que a relação entre os conjuntos demográficos ativos (educação, assistência sanitária, transporte, etc.) e as estruturas administrativas que as atravessam é a expressão direta de uma potência produtiva. A produção biopolítica nasce da conexão dos elementos vitais da sociedade, do meio ambiente e do *Umweltenel* em que estão inseridos, e não consideramos que o sujeito dessa conexão seja o Estado, mas, ao contrário, cremos que a força dos conjuntos produtivos, dos indivíduos e dos grupos tornam-se produtivos na medida em que os sujeitos sociais se reapropriam do conjunto. Nesse contexto, a produção social está completamente articulada à produção da subjetividade. (NEGRI, 1998, p. 42-43, tradução nossa)

Essa produção biopolítica — que é também potência produtiva, e, em geral, define hoje o que se entende por biopolítica — pode ser traduzida como a emergência da subjetividade — “hoje o que parece mais interessante é a definição da biopolítica, isto é, da emergência da subjetividade” (NEGRI, 2003a,p.107).

A crítica de Hardt e Negri a Foucault, que mencionamos anteriormente, é precisamente o que marca o *deslocamento* operado por Negri. Falta a Foucault o entendimento da dinâmica real da produção na sociedade biopolítica e será justamente a partir dessa lacuna que Negri irá investir sua pesquisa como forma de deslocamento que está para além do entrelaçamento contextual e da apropriação, mesmo que estes procedimentos tenham sido indispensáveis à sua análise. O deslocamento ocorre — ou, pelos menos, começa a ocorrer — na passagem que corresponde ao entendimento da biopolítica como conjunto de tecnologias de governo de uma população, para o momento em que, em um contexto produtivo, ela passa a ser entendida como conjunto de forças de libertação operado através da resistência de singularidades diversas.

O fundamental, ainda assim e em último caso, se dá a partir de deslocamento da perspectiva da variante metodológica adotada por Negri, que, ao mesmo tempo em que se vale de uma analítica, se organiza, também, em termos constitutivos (NEGRI, 2003a, p. 113, grifos do autor). A biopolítica se apresenta, assim, não apenas como contexto e/ou função a ser entendida e analisada, ela é, antes, um conceito propositivo compreendido em suas dinâmicas e virtualidades cuja intenção não é outra senão sua aplicabilidade política de resistência frente às formas de poder que infligem e assujeitam a vida.

CONCLUSÃO

Estabelecer um paralelo a partir de aproximações e distanciamentos é sempre uma tarefa arriscada, sobretudo

quando este movimento se dá menos na busca de razões propriamente estabelecidas e mais em direção a possibilidades ensejadas, direta ou indiretamente, sobre o corpo teórico a que se pretende debruçar.

Nossa intenção ao propor uma aproximação, em termos de possibilidades, entre questões postas a partir das obras de Foucault e Negri, é muito mais exploratória do que definitiva, pois tanto os autores, quanto suas respectivas análises acerca do conceito estudado, encontram-se exatamente em um mesmo nível de abertura interpretativa. A Foucault, como vimos, foi preciso o desenvolvimento sistemático de uma genealogia do poder para que pudesse, a partir de uma série de rigorosas análises e desdobramentos internos paulatinos, chegar a uma elaboração consistente da idéia de biopolítica — todavia, ainda insuficiente. A Negri, por sua vez, coube a tarefa de um duplo reconhecimento, o da potência do pensamento herdado e de seus limites.

A seara na qual está inserida a biopolítica foucaultiana é repleta de outros conceitos que são indispensáveis à análise mais detida acerca dessa temática. Aqui, vimos alguns e quais são as relações de interação que compõem o desenvolvimento da conceituação proposta. A governamentalidade, a genealogia do liberalismo como conjunto de governo e outros suportes conceituais foram, por questões que convêm ao próprio espaço e limite da proposta de explanação, trabalhados indiretamente, mas guardadas as suas respectivas importâncias. Em Negri, a biopolítica é um conceito de expansão, ou um conjunto de interação diverso. Aqui, no entanto, limitamos seu campo interpretativo para nos determos, mais especificamente, à sua relação com Foucault. Cabe ressaltar, contudo, que o materialismo marxista de tradição operaísta, que atravessa

a obra de Negri, é, provavelmente, aliado a seu espinosismo imanentista, o que o permite ir com Foucault, além de Foucault. Todas as questões postas acerca da produção têm, aí, seu fundamento e representam o que o permite prosseguir em sua elaboração acerca de conceitos como *multidão*, *trabalho imaterial* e *capitalismo cognitivo*, para citar alguns dos mais importantes.

Em síntese, o que pretendemos nesse texto se insere no âmbito da tentativa de estabelecer, a partir de uma visão panorâmica das interpretações dos dois autores acerca da biopolítica, alguns pontos que consideramos fundamentais para possíveis desdobramentos teóricos que tenham por intenção vinculá-los em um mesmo contexto analítico. Nesse sentido, definimos um procedimento que prevê o reconhecimento de operações de análise (entrelaçamento, apropriação e deslocamento) que não aparecem necessariamente de forma linear, mas que coexistem, a um só tempo, na leitura negriana e que nos dá margem para pensar tanto a obra foucaultiana quanto a biopolítica e suas acepções.

NOTAS

¹Especialista em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (PPGAU-UFBA). E-mail: laiosampaio@hotmail.com.

²O conceito de emergência, na genealogia de Foucault, faz referência à idéia nietzschiana de *Entstehung*. Para o autor francês, a *Entstehung* é o traço singular da investigação genealógica de Nietzsche, que, em linhas gerais,

tem por intuito “marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história” (FOUCAULT, 1979, p.15). Em ambos os procedimentos genealógicos, portanto, “estudar a emergência de um objeto — conceito, prática, idéia ou valor — é proceder à análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos que instituíram e alojam tais objetos. Não se trata de onde ele veio, *mas como/de que maneira e em que ponto ele surge*” (VEIGA-NETO, 2007, p.61). A utilização do termo deriva da dificuldade de traduzirmos, tanto para o francês quanto para o português, o termo alemão em sua acepção conceitual. Para tanto, desde já, sempre que fizermos referência à idéia de “emergência”, em termos genealógicos, estaremos nos referindo ao conceito nietzschiano de *Entstehung*.

³“(…) os acontecimentos concernem tanto mais os corpos, cortam-nos e mortificam-nos tanto mais quanto percorrem toda a sua extensão sem profundidade”(Deleuze, 1998, p. 11). Tomamos, aqui, para fins de uma breve analogia, o emprego deleuziano da poética de Valéry em um sentido reverso. Não como potência do acontecimento nos (e dos) corpos, mas como imagem de poder — antes, como um poder que se dá *sobre* e não como uma potência *dos* corpos. Nesse caso, uma aplicabilidade que corresponde a sentido material de um investimento disciplinar.

⁴Negri, provavelmente, deve se referir a textos ainda embrionários como, por exemplo, *O nascimento da medicina social* (1974) onde fica evidente essa conotação policialesca e administrativa do Estado e do uso de instrumentos de políticas públicas de caráter biopolítico. Nesse texto, Foucault irá tratar, dentre outros exemplos, da noção de *Mediznichepolizei* (1979, p.83) — um tipo de polícia médica de Estado, desenvolvida na Alemanha.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1993.

NEGRI, Antonio *Cinco lições sobre o império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

NEGRI, Antonio. *El exilio*. Barcelona: El viejo topo, 1998.

NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Vênus, Multidão: nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como se vem a ser o que é*. Lisboa: Edições 70, s/d.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ENVIADO EM: 01/02/2016

APROVADO EM: 04/02/2016

A NOVIDADE TOTALITÁRIA COMO EVENTO DE RUPTURA DOS DIREITOS HUMANOS EM HANNAH ARENDT

Ricardo Pietrowski Ferreira¹

RESUMO: Para abordar o tema dos direitos humanos, e como o totalitarismo rompeu com algumas de suas fundamentações, as reflexões contidas nas obras de Hannah Arendt se fazem de suma importância para compreensão do fenômeno histórico. No primeiro momento, apoiado pela obra *Origens do Totalitarismo*, pretendo demonstrar como os Direitos Humanos, justificados e baseados nas declarações de 1776 e de 1789 que tornaram o homem como fonte de toda lei e por isso inalienável, se mostraram insuficientes frente ao fenômeno totalitário. Devido a essa insuficiência, deu-se o aparecimento dos apátridas e minorias desprovidos de uma nacionalidade, os “displaced persons” como Arendt define. Por fim, demonstro a partir de Arendt como os campos de concentração implantados no período totalitário foram fenômenos inéditos perante a comunidade política e filosófica e, essa maneira, tornaram-se cruciais para consolidação da ruptura dos direitos humanos. A novidade totalitária dos campos de concentração destruiu não só apenas a personalidade jurídica e moral do homem, mas também sua “espontaneidade”.

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt; Totalitarismo; Ruptura; Direitos Humanos.

ABSTRACT: To address the issue of human rights, and how totalitarianism broke with some of its foundations, the reflections contained in the works of Hannah Arendt is of paramount importance about this historical phenomenon. First, based on the book “*Origins of Totalitarianism*”, I intend to show how human rights, justified and based on declarations of 1776 and 1789, which made the man the source of all law and therefore inalienable, proved insufficient to the totalitarian phenomenon. Because of this failure, it gave appearance of people without a nation and minorities, the “displaced persons” as Arendt defines. Finally, I show from Arendt how the concentration fields deployed in the totalitarian period were unpublished phenomena for the political and philosophical community, and thus, become crucial for consolidation of the rupture of human rights. The novelty of the totalitarian concentration camps not only destroyed the legal and moral personality of human being, but also his “spontaneity”.

KEYWORDS: Hannah Arendt; Totalitarianism; Rupture; Human Rights.

1. A DESCONSTRUÇÃO DOS VALORES HUMANOS NO PERÍODO TOTALITÁRIO

1.1. AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS DO HOMEM E SUA INSUFICIÊNCIA

As reflexões que a autora desenvolveu sobre o totalitarismo tiveram suas raízes em análises de problemas sobre a perseguição da população semita — e não só isto; ela também estudou questões que vão desde o aparecimento dos primeiros partidos antisemitas até a proposição de uma saída que pudesse delimitar o fim dos conflitos de interesses entre raças, classes, partidos, movimentos, governos e nações. Porém, o que Arendt não previa e o mundo foi obrigado a assistir foi o insucesso das resoluções dos conflitos e a abertura de uma nova via que acarretou em uma solução trágica, violenta e genocida, como nunca se tinha visto anteriormente: o caso do terror dos campos de concentração implantados pelos regimes totalitários. (SIVIERO, 2006).

Nesse sentido, a obra *Origens do Totalitarismo* serve-nos como bom aparato teórico para compreender a questão do holocausto, do genocídio e do tema judaico levantado pelo nazismo. Arendt proporciona uma análise robusta sobre a organização totalitária, a sua implantação, a propaganda e o modo como domina as massas e ajusta o Estado com a intenção de dominação total.

As aflições do holocausto desenvolvidas pelo regime totalitário do nazismo, que causaram uma situação de restrição e abolição da liberdade pública e das garantias

individuais, até então nunca enfrentadas, fizeram com que a autora desenvolvesse um questionamento sobre a validade fundacional dos direitos humanos que foram construídos sob a proteção de conceitos filosóficos e abstratos, culminando naqueles direitos até então tidos e definidos como inalienáveis. (ARENDT, 1989).

Hannah Arendt admite que a Declaração dos Direitos do Homem, do final do século XVIII, foi um evento de tamanha importância para o paradigma histórico dos direitos humanos. Não que tenha sido a primeira a tratar do assunto na história, mas pelo fato de ter sido fundamental para o desenvolvimento do conceito concebido *a posteriori*. O advento dessa declaração determinou que, daí em diante, o homem tivesse sua emancipação pronunciada, a qual se tornou única e exclusivamente fonte de toda lei. Além disso, o homem não estava mais sujeito a regras provindas de uma entidade divina ou assegurada meramente pelos costumes da história, passando a ser dotado de direitos simplesmente pelo fato de ser homem. (ARENDT, 1989).

Mas existe outra implicação que os criadores da Declaração não perceberam; nas palavras da autora,

Os direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. (ARENDT, 1989, p. 325).

Universalmente consagrados e juridicamente positivados nas declarações, os direitos humanos não foram eficazes na proteção

de homens necessitados de seu amparo jurídico e político, evidenciando, assim, toda a fragilidade dos apátridas, que ficaram à mercê da sorte e da violência. Isso levou os apátridas a crer que a perda dos direitos nacionais era muito semelhante à perda dos direitos humanos e que a primeira perda era caminho certo para a segunda. (ARENDT, 1989).

Entretanto, a concepção de direitos humanos como direitos que decorrem do Homem ou de uma ideia de homem, isto é, de um ser abstrato e indefinível, opõe-se à condição humana da pluralidade, essencial à ação e à dignidade humana. Sendo assim, o homem isolado² permanece sendo homem; porém, ao distanciar-se do espaço público e da companhia de outras pessoas, fica impossibilitado de se revelar e de confirmar sua identidade. De fato, na filosofia arendtiana, são as revelações estabelecidas no espaço público, entre os diversos homens, que representam a atividade dignificadora do ser humano. No espaço público, o homem iniciará relações únicas, marcadas por sua experiência unívoca e iluminadas por suas particularidades. Nessa esfera, cada ação tem sua importância, exatamente porque é fruto da atividade livre de cada indivíduo específico, revelando a identidade única e singular daquele que age. A ação política, advinda da liberdade e da singularidade de cada um, revela o indivíduo aos demais e, confirmando para si mesmo quem de fato ele é.

Depois de a Revolução Francesa declarar os direitos então inalienáveis, surge o conflito latente entre o Estado e a nação, que veio à luz por ocasião do próprio nascimento do Estado-nação moderno, culminando na exigência da soberania nacional. Assim a autora reflete:

De uma só vez, os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria. (ARENDT, 1989, p. 262).

Pode-se notar que a declaração de direitos humanos foi elaborada de forma abstrata e subjetiva, dependendo necessariamente da soberania dos Estados-nações para efetivação dos então direitos declarados. Quando a ditadura Nacional-Socialista sob o comando de Hitler se instaurou na Alemanha, as pessoas que não eram de raça ariana passaram a ser consideradas sem nacionalidade e foram capturadas, torturadas e mortas como seres supérfluos, sem dignidade. Nesse contexto, quem conseguia fugir se tornava apátrida e, uma vez fora do país de origem, permanecia sem lar, perdia todos os seus direitos humanos — tornava-se um refugo da terra (ARENDT, 1989), pessoa do submundo³. É nessa perspectiva que surge a fraqueza do fundamento dos direitos humanos, pois, como a sua aplicação necessitava de um respaldo da soberania nacional, a partir do momento que as pessoas perdiam sua nacionalidade, perdiam também seus direitos humanos.

Sem essa revelação, calcada nos direitos humanos no espaço público, o homem não faz mais parte da história e, após sua morte, nada existe que possa recuperar sua existência ou sua memória. Sem a companhia de iguais, a relação do eu com o mundo se parte pela falta de ratificação do senso comum. Por isso, é apenas quando o indivíduo está em companhia de outros homens

diferentes de si, em um espaço público, que ele realmente age, confirmando sua singularidade e sua identidade com o advento de relações inéditas que refletem a si mesmo como agente unívoco na totalidade da comunidade humana. E é somente nesse momento que ele atualiza sua dignidade. O indivíduo sozinho, excluído da teia de relações humanas, fica despido da própria dignidade, justamente porque nada daquilo que ele faça ou deixe de fazer terá importância. Seus anos não atingirão o resto da comunidade humana e passarão como se não tivessem existido. Essa situação de isolamento e separação da comunidade, em realidade, afeta as características particulares da vida humana que são consideradas especiais, segundo Hannah Arendt, desde Aristóteles: o homem fica despido da relevância da fala (e comandar o pensamento e a fala sempre foram marcas de separação do ser humano dos demais animais); e fica despido do relacionamento com outras pessoas (afetando-se a ideia do homem como “animal político”). (ARENDT, 1989).

A ruptura que os campos de concentração trouxeram aos direitos humanos não consistia apenas no fato de que a escravidão tolhia a liberdade das pessoas (o que pode ocorrer em muitas situações), mas no fato de ter tirado, de uma categoria de pessoas, até mesmo a possibilidade de lutarem pela liberdade. Sob esse ponto de vista, a fundamentação dos direitos humanos em uma ideia de homem, abstrata e universal, que exclui qualquer particularidade e singularidade dos homens no mundo real, vai de encontro à própria atividade dignificadora do ser humano: a ação. A ação é política em sua natureza, pois é a interação peculiar do ser humano concreto e singular com outros homens, tão concretos e diversos quanto existem, em uma comunidade real. E é precisamente por essa característica que cada indivíduo,

concreto e singular, emana dignidade — porque é único, e não uma cópia homogênea e substituível de uma natureza genérica. Na perspectiva arendtiana, os direitos humanos, que deveriam ser reflexo da dignidade do homem, pensados de forma a independerem da pluralidade humana, perdem o próprio sentido de dignidade. O que vem gerando uma preocupação cada vez maior quanto a um grupo de pessoas não é a perda do direito específico, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos. O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade. (ARENDT, 1989). Portanto, o pertencer a uma comunidade política é a base do *direito a ter direitos*.

Essa contradição entre direitos humanos, conforme foram pensados desde o século XVIII, e a condição humana da pluralidade, fica aparente no caso de pessoas excluídas de comunidades, como é o caso dos apátridas e das minorias étnicas vivendo sob um Estado-nação de uma etnia diferente. Os Direitos do Homem, que deveriam iluminar a dignidade do indivíduo e afirmar seu valor onde quer que estivesse, não chegavam a esses grupos. Eles sofreram uma privação total de direitos, porque foram excluídos da teia de relações humanas que os afirmaria e que asseguraria tais direitos. Justamente por estarem sozinhos e isolados, os direitos humanos não lhes atingiam. Eram homens, mas apenas homens; e essa generalidade de se pertencer a uma espécie (a espécie humana) não lhes foi suficiente para garantir que mantivessem seus direitos. (ARENDT. 1989).

Essa circunstância foi ainda mais complexa, na visão da autora, pelo fato de que, juntamente com os Direitos do Homem, declarou-se igualmente, como direito supremo, a soberania nacional. Essa declaração causou uma contradição quanto aos próprios fundamentos não só da noção de direitos humanos, como também do Estado-nação. Os direitos humanos idealizados como fundamentados no homem implicam que o homem deva ser superior à comunidade que garantirá os seus direitos. Entretanto, com a afirmação de que as nações são soberanas, é idealizada, ao mesmo tempo, uma instituição superior ao homem e aos direitos humanos, instituição essa que passaria a ser provedora dos direitos aos seus nacionais. Na prática, o resultado da atribuição dos direitos humanos à nação foi que esses direitos passaram a existir apenas como direitos nacionais, que só podiam ser exercidos quando o indivíduo se imbuía da qualidade de nacional em um Estado, isto é, de cidadão. Assim, tais direitos ficavam circunscritos à esfera de poder de um determinado governo, e sob a tutela deste, restringindo novamente a sua suposta inalienabilidade, conforme afirma Arendt (1989).

Por outro lado, essa contradição entre o homem como ser supremo e por isso possuidor de direitos humanos e a nação como entidade soberana (e por isso também suprema) trouxe sérias complicações para o Estado. A nação, tornando-se uma entidade titular de direitos, transformou o Estado em instrumento para a execução dos interesses da nação, retirando-o do âmbito estritamente legal. De instituição máxima da lei e de protetor de todos os habitantes de seu território, o Estado se tornou instrumento da nação⁴, tendo de priorizar o interesse nacional acima da legalidade (em

virtude de o Direito se transformar naquilo que é bom para a nação). (ARENDT, 1989). Os estados-nações, no entanto, sempre haviam sido concebidos dentro da lei, e a ilegalidade à qual a tomada pela nação lhes atirou acabou por destruir-lhes as instituições e o próprio sentido de soberania. Suas instituições deixaram de funcionar para todos os seus habitantes, deixando na marginalidade os não nacionais, e a soberania virou símbolo de arbitrariedade e hostilidade contra outras nações. Não obstante, essa inaplicabilidade e essa contingência, observadas na prática dos direitos humanos, explicitam um paradoxo ainda maior na forma como estes são tradicionalmente definidos.

O vínculo nacional é tratado por Arendt como limitado para se pensar os direitos humanos e o direito em geral, porque deixa de fora a massa enorme dos apátridas, dos refugiados e das minorias étnicas. Os direitos humanos são, desta maneira, pensados não como uma idealizada realização do bem ou de uma essência eterna do homem, mas condicionados à garantia de cidadania, a uma possibilidade de viver, interferir, decidir no destino comum e ser responsabilizado pelas ações e opiniões, evitando, assim, qualquer forma de criminalização em razão de um pertencimento étnico ou social. (AGUIAR, 2006. p. 273).

O paradoxo da forma tradicional de conceber os direitos humanos apontados por Arendt está justamente na desumanização que essa concepção enseja, reduzindo o homem à sua generalidade biológica e aprisionando-o em sua dada forma natural. (ARENDT, 2010). Em outras palavras, não são humanos, porque esses direitos eliminam tudo aquilo que é propriamente humano. A afirmação de uma universalidade inexistente, mera simplificação vazia da complexidade da existência humana, termina apenas por impedir que se lide adequadamente com essa complexidade.

Cabe ressaltar que os direitos humanos, em si, não são negados por Arendt; sua crítica se dirige a sua fundamentação em um contexto universal que não existe e que independe da condição humana da pluralidade, necessária para a humanidade do homem. Argumenta, portanto, que, antes de possuir qualquer direito específico, importa primeiro a um indivíduo pertencer a uma comunidade política, comunidade disposta e capaz de garantir direitos. Consequentemente, o primeiro e único direito que pode ser atribuído a um homem é o de ter direitos. (ARENDT, 1989).

1.2. A QUESTÃO DOS APÁTRIDAS

Conforme mencionado na seção anterior, as Declarações de Direitos do Homem foram insuficientes para abarcar os problemas aclamados pelas minorias e apátridas; por esse motivo, faz-se mister desenvolver uma análise sobre o surgimento dessa população e sobre como esse processo feriu novamente a ideia de direitos humanos baseada numa concepção de direito natural.

A desnacionalização dos grupos minoritários e apátridas acabou por se tornar um meio severamente suficiente da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de escudar os direitos humanos daqueles que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes. Aquelas pessoas que se tornaram um refugio da terra passaram a ser isso não apenas no seu país de origem, mas em toda parte da terra (ARENDT, 1989); ou seja, aos poucos, com o surgimento dos regimes totalitários, os refugiados e apátridas

viram-se entregues à impossibilidade de encontrar um novo lar em qualquer parte do mundo, e a perda de proteção legal deixou de ser a perda da própria condição legal no país para tornar-se a sua condição em todos os países. (DUARTE, 2000).

A migração da população minoritária e o surgimento dos apátridas deram-se, em grande parte, pela contribuição negativa dos fatores econômicos como a inflação — que arruinou o padrão monetário — e o desemprego — que alcançou uma dimensão gigantesca ao vitimar classes e nações, pois os Estados reagiram a essa situação por meio de políticas nacionalistas que davam preferência ao protecionismo e à autarquia. Essas políticas arruinaram de certa maneira a livre circulação de pessoas, que tiveram suas liberdades de ir e vir ceifadas. (LAFER, 1988). A culpa da existência da população minoritária e apátrida não pode ser atribuída a um único fator, mas, se analisarmos a diversidade grupal dos apátridas, parece que cada evento político, desde o fim da Primeira Grande Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentou uma nova categoria aos que já viviam fora do âmbito da lei, sem que nenhuma categoria, por mais que se houvesse alterado a constelação original, jamais pudesse ser devolvida à normalidade. Outro fator importante para se aceitar como novidade histórica da questão é o resultado da escala numérica e do impacto crescente da nacionalidade como critério de legitimidade interna e internacional. (LAFER, 1988).

Com o fim da primeira grande Guerra e o aumento da população minoritária migrando para outras nações, onde também não recebiam o respaldo da legislação para serem tratadas como cidadãos, as minorias começaram a necessitar de ajuda internacional para terem seus direitos salvaguardados.

Assim, começaram a surgir os tratados de minorias e instituições para atender à necessidade de sua cidadania. Porém, essa ideia, baseada num conceito da Revolução Francesa que conjugou os Direitos do Homem com a soberania nacional, era reforçada pelos próprios Tratados de Minorias, os quais não confiavam aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades, mas entregavam à Liga das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que, por motivos de negociações territoriais, haviam ficado sem Estados nacionais próprios, ou deles separados, quando existiam. A questão é que as minorias não confiavam na Liga das Nações mais do que haviam confiado ou confiariam nos povos estatais. (ARENDT, 1989).

Sem esperanças e ignorando a Liga das nações, a população minoritária passou a tratar do assunto por conta própria. Organizaram-se num congresso de minoria, denominado como “Congresso dos Grupos Nacionais Organizados nos Estados Europeus”, que, já em sua gênese, contradizia toda ideia geradora dos tratados da liga, aniquilando, dessa forma, todo esforço estadista realizado durante as transações de paz para evitar a expressão “nacional”. (ARENDT, 1989). Embora a manifestação fosse carregada de boas intenções, existia uma fraqueza em sua base, pois a associação do Congresso consistia nos interesses nacionais de cada minoria, e não no interesse comum de todas as minorias.

Essa manifestação acarretou, por conseguinte, um conflito agudo no sistema criado para a proteção de minorias no âmbito da Sociedade das Nações, resultando numa potencial divergência entre os direitos coletivos das minorias e os da nação dentro da qual estavam inseridos. Com isso, as minorias e os apátridas passaram a ser vistos ainda mais por uma ótica negativa, o que acarretou as políticas de desnacionalização.

Nesse sentido, utilizamo-nos das palavras de Celso Lafer:

O número de apátridas viu-se também multiplicado por uma prática política nova, fruto de atos do Estado no exercício da competência soberana em matéria de emigração, naturalização e nacionalidade. Refiro-me ao cancelamento em massa da nacionalidade por motivos políticos, caminho inaugurado pelo governo soviético em 1991 em relação aos russos que viviam no estrangeiro sem passaporte das novas autoridades, ou que tinham abandonado a Rússia depois da Revolução sem autorização do governo soviético. Este caminho foi percorrido pelo nazismo, que promoveu desnacionalizações maciças, iniciadas por lei de 14 de julho de 1933, alcançando grande número de judeus e de imigrantes políticos residentes fora do Reich. (ARENDT, 1988, p. 143).

Com os Estados-nações europeus percorrendo o caminho da desnacionalização entre as duas grandes guerras, e no período imediatamente após a segunda, gerou-se um grande deslocamento espacial da população, fator que resultou no aumento significativo desses dois grandes grupos, os apátridas e as minorias.

As minorias eram povos apenas parcialmente sem Estado, pois pertenciam a uma comunidade política — ainda que fosse necessária a proteção de entidades externas, como a Liga das nações, para assegurar-lhes algumas garantias especiais. Tratava-se de uma proteção tênue, sem dúvida, pois dependia da anuência do Estado-nação ao qual essas minorias estavam vinculadas. Alguns dos seus direitos, como a preservação da sua cultura e do seu idioma, estavam em permanente ameaça. (ARENDT, 1989).

Por outro lado, os apátridas eram verdadeiramente pessoas sem Estado, como armênios, romenos, húngaros, russos e alemães, nos respectivos países para os quais se deslocaram. De fato, eles foram desnacionalizados pelos governos vitoriosos e expulsos de seus respectivos países. (ARENDT, 1989). Perderam a sua nacionalidade no lugar de origem e, conseqüentemente, a proteção do seu Estado natal, e não readquiriram nem uma nem outra no lugar de destino. Sendo assim, as desnacionalizações em massa constituíram um fenômeno inteiramente novo e imprevisto para a época.

Sem pertencerem de fato a um Estado nacional, os apátridas não tinham um lugar próprio, não faziam parte de um corpo político que lhes garantisse a proteção da lei. Os apátridas eram, para o Estado, nas nações de destino, pessoas supérfluas sem direitos reconhecidos. A perda da condição de cidadão nacional por mudança ou incompatibilidade, fruto de atos deliberados dos indivíduos, não se refere àqueles grupos que se transformaram coletivamente em apátridas — não pelo que fizeram ou pensaram, mas basicamente porque nasceram e pertenciam a uma classe, a uma raça ou a um grupo nacional. Novamente, nas palavras de Celso Lafer (1988, p. 144):

Estas desnacionalizações maciças pronunciadas pelos regimes soviético e nazista, independentemente da conduta específica das pessoas e no contexto das restrições à livre circulação das pessoas que caracterizaram o primeiro pós-guerra, fizeram com que o problema dos apátridas se tornasse um problema inédito.

Acarretado pelo ineditismo do evento da apatridia em massa, o primeiro grave dano causado aos Estados-nações foi a abolição

tácita do direito de asilo, antes símbolo dos Direitos do Homem na esfera das relações internacionais. Isso foi devido ao fato de que o instituto era concebido para ser aplicado individualmente. Do asilo beneficia-se um indivíduo por ter sido acusado, em um país, da prática de crimes políticos que o Estado que concede asilo entende que não deva ser punido. Por esse motivo, o asilo não deveria ser aplicado à grande população dos apátridas. (LAFER, 1988).

O segundo grande abalo que a população europeia sofreu com o surgimento dos refugiados⁵ provia da dupla constatação de que não se poderia desfazer-se deles e de que era impossível transformá-los em cidadãos do país de refúgio, principalmente porque a maioria das pessoas acreditava que só haveria duas formas de resolução para o caso: repatriação ou naturalização. Porém, assim como o asilo, os institutos clássicos da naturalização e repatriação não eram aplicáveis à multidão de apátridas. O motivo da inaplicabilidade era o fato inédito de que sua escala era muito numerosa; nesse aspecto, sabe-se pelo menos que, enquanto existia 1 milhão de apátridas “reconhecidos”, havia mais de 10 milhões de apátridas “de fato”, embora ignorados. (ARENDT, 1989). Outrossim, a fronteira da nacionalização se esbarrava em políticas nacionalistas dos Estados que não eram muito favoráveis aos movimentos migratórios em larga escala, principalmente por estarem num contexto de crise e desemprego. Logo, se o país de origem aceitasse “displaced persons”, estes indivíduos seriam jogados e entregues nas mãos dos seus piores inimigos. (ARENDT, 1989).

As “displaced persons”, como eram chamados os apátridas, se constituíam em uma exceção política: desnacionalizados no Estado de origem, não tinham a cidadania reconhecida no

Estado de destino; eram pessoas sem lugar no mundo. Nesse sentido, a expressão “povos sem Estado” ao menos dava conhecimento de que essas pessoas haviam perdido sua nacionalidade de que careciam de acordos internacionais que efetivassem a sua condição legal. Aqui, Arendt enfatiza que a expressão “displaced persons”, ou pessoas deslocadas, foi elaborada durante a guerra com o intuito de resolver o problema dos apátridas de maneira rápida, simplesmente com a manifestação de ignorar a sua existência. (ARENDT, 1989).

Expulsos da comunidade humana, sob o qual sua existência se mostraria como plural e singular, os apátridas passaram a viver sob uma “nudez abstrata”, sem direito a uma casa no mundo e sem direito a trabalhar, o que, por consequência, levou-os a viver transgredindo constantemente a lei. Além disso, poderiam parar na cadeia sem ter cometido nenhum crime.

Neste aspecto, Arendt chama atenção para um caso peculiar, uma aberração, pois toda a hierarquia de valores existentes nos países civilizados era invertida no seu caso. Visto que o apátrida constituía a anomalia não prevista na lei geral, era melhor que se convertesse numa anomalia prevista legalmente, ou seja, a única maneira de o apátrida estabelecer um vínculo apropriado com a ordem jurídica nacional era efetivamente cometer um crime. Como criminoso, em sociedades democráticas, mesmo sendo um apátrida, um indivíduo nunca será tratado de forma pior que outra pessoa, isto é, será tratado nas mesmas condições que outros criminosos e terá o devido tratamento legal sem precisar se preocupar com aquele domínio arbitrário da polícia. Nesse sentido, Arendt destaca que somente como transgressor

da lei pode o apátrida ser protegido pela lei, recuperando, de forma paradoxal, certa igualdade humana. Assim, ele sai da esfera de uma ideia de refugio da terra e passa a ter o direito de ser informado de todas as peculiaridades da lei sob a qual ele será julgado; logo, passa a ser respeitado. (ARENDR, 1989).

Portanto, aquele que se vê destituído da cidadania, ao ver-se limitado à esfera do privado, fica privado de direitos, pois estes só existem em função da pluralidade dos homens, ou seja, da garantia tácita de que os membros de uma comunidade dão-se uns aos outros. Daí a insuficiência dos direitos humanos em relação aos apátridas. Foi essa situação que deu início à ruptura, pois trouxe seríssimas consequências jurídicas num período que se caracterizou pelo abalo da normalidade do sistema interestatal até então vigente, que se baseava no pressuposto da distribuição regular dos indivíduos entre os Estados de que eram nacionais. Nesse diapasão, cabe relembra a questão que Celso Lafer levanta sobre o assunto:

As realidades das *displaced persons*, discutidas no capítulo anterior, colocaram na ordem do dia um problema fundamental para Filosofia do Direito: o de examinar em que medida existe a possibilidade da asserção dos direitos humanos indepentemente do *status civitatis*, pois os apátridas ensejaram a verificação de que os direitos do homem enquanto tais são inúteis, mesmo quando juridicamente tutelados, na medida em que surgem grandes massas privadas de cidadania e, por isso, destituídas do princípio da legalidade. (LAFER, 1988, p. 146).

Nesse estudo, o que fica evidente é a conclusão de que, num mundo como o do século XX, politicamente organizado, perder o

status civitatis é a mesma coisa que perder sua casa no mundo, ser expulso da humanidade, da comunidade política, de nada valendo os direitos humanos àqueles que foram expelidos da trindade Estado-Povo-Território, pois, em suma, a cidadania, ou o “direito a ter direitos”, implica o “direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada”. (DUARTE, 2000, p. 46).

1.3. A NOVIDADE TOTALITÁRIA COMO FENÔMENO DE RUPTURA

Cabe ainda ressaltar que Hannah Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, não tinha o intuito de promover uma teoria normativa, um plano de “como devemos agir”, nem mesmo oferecer respostas a estes “problemas reais subjacentes”, mas tão somente instruir o terreno, “promover uma análise em termos de história” (ARENDT, 1994), ou seja, compreender, pensar⁶ sobre aquilo que estamos fazendo. Esse estudo, em termos de história, tinha a pretensão de culminar num entendimento dos elementos que se cristalizaram no fenômeno totalitário e daquilo que diferenciava essa forma de governo de outras formas de opressão política. A autora estava, de fato, interessada em caracterizar o evento totalitário enquanto fenômeno político de ruptura. (XARÃO, 2013).

Para melhor esclarecer esse aspecto, apontamos a crítica levantada por Seyla Benhabib a respeito da metodologia. Segundo Benhabib, a metodologia adotada por Arendt na compreensão da política estaria envolvida por uma dupla tensão. A primeira se refere ao fato de que seu pensamento não

estaria livre de suposição — derivada da *Ursprungsphilosophie* (uma filosofia da origem ou do sentido originário) — que localiza um estado original ou um ponto temporal como privilegiado para a busca por capturar o sentido verdadeiro dos fenômenos. Para Benhabib, essa concepção seria inspirada pela fenomenologia de Husserl e Heidegger, segundo a qual “a memória é a recordação mimética das origens perdidas dos fenômenos enquanto contidas em alguma experiência humana fundamental”. (BENHABIB, 1993, p. 73.).

A segunda tensão refere-se à concepção arendtiana do pensamento político como *storytelling*, tentando pensá-lo por meio da história humana, sedimentada nas camadas da linguagem. Para Benhabib, a decorrência metodológica deste comprometimento teórico acerca do conceito de política é a construção de um método historiográfico fragmentário — que busca, não obstante, vale dizer, restabelecer a possibilidade de articulações significativas entre os fenômenos —, inspirado por Benjamin, e que consiste em “uma lembrança, no sentido de um ato criativo de ‘rememorar’, isto é, de colocar juntos os membros de um todo, de um repensar que libera as perdas potenciais do passado. (BENHABIB, 1993, p. 76). Arendt, em todo caso, afirma ser parte de seu pressuposto, e não de seu método, uma desconstrução da metafísica que tem por assentada tanto a ruptura quanto a impossibilidade de reatamento do fio da tradição.

Sobre a questão da novidade totalitária, a autora enfatiza que os métodos de domínio total não são apenas mais drásticos, mas que o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos, como o despotismo, a tirania e a ditadura, porque, sempre que o totalitarismo⁷ galgou

o poder, criaram-se instituições políticas inteiramente novas e destruíram-se todas as tradições sociais, legais e políticas do país.

Outro ponto-chave de caracterização da ruptura totalitária com a tradição, sendo a principal instituição dos regimes totalitários, foram os campos de concentração, não apenas porque eles condensam e potencializam todos os absurdos implementados na textura social por meio dessa forma de dominação sem precedentes, mas também porque, justamente aí, manifesta-se o objetivo crucial do totalitarismo: a destruição da infinita pluralidade e da diferenciação dos seres humanos. Os campos de concentração são os laboratórios onde foram testadas as possibilidades e as condições de fabricação do cidadão por excelência dos regimes totalitários, aquele que apenas reage previsivelmente aos estímulos externos a que é submetido, cuja espontaneidade foi destruída, e que pode ser eliminado a qualquer momento, posto que seria totalmente “supérfluo” (DUARTE, 2000). Isso ocorre porque o totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam superfúos, porque, enquanto todos os homens não se tornarem iguais nesse sentido — e isso só se consegue nos campos de concentração —, o ideal do domínio totalitário não é atingido. Por sua vez, isso só pôde acontecer porque os Direitos do Homem foram apenas formulados, mas nunca filosoficamente estabelecidos; apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos. Perderam, em sua forma tradicional, toda a validade.

Para que os campos de concentração efetivassem o domínio total dos regimes totalitários, o primeiro passo essencial como desmontagem do homem era efetivar a destruição total da “pessoa jurídica” do homem. Assim como dito anteriormente

no tocante aos apátridas, com a perda dos direitos civis na sua privação de nacionalidade, bem como com a criação de um sistema independente de conduta, dá-se o primeiro passo para a aberração total, estabelecendo-se as condições imediatas para o aprisionamento súbito e arbitrário e para a deportação em massa, que inicia o processo de transformação dos prisioneiros em animais que rumam para a própria morte. Sendo assim, a destruição dos direitos de um homem e a morte da sua pessoa jurídica são condições primordiais para que seja inteiramente dominado. E isso não se aplica apenas àquelas categorias especiais, como criminosos, oponentes políticos, judeus, homossexuais, mas a qualquer habitante do Estado totalitário.

Uma vez dentro dos campos de concentração, os prisioneiros deixam para trás o mundo dos vivos e são jogados em verdadeiros “poços do esquecimento”, nos quais se veem radicalmente separados do seu passado, de seus semelhantes e de tudo quanto diga a respeito à sua vida anterior. O prisioneiro então deixa de ser alguém com uma vida pregressa e, no limite, é como se ele nunca tivesse existido. Os detentos, ao contrário dos escravos, sequer têm um preço e uma função social a que se prestem, e sua sorte depende inteiramente da arbitrariedade das circunstâncias: em caso de súbita despopulação em um dado campo, o processo de assassinato em massa pode ser estancado e as torturas podem ser calculadas para evitar a morte dos detentos; em caso de superpopulação, planeja-se a morte de grandes quantidades por meio de sistemas eficientes e silenciosos, como as câmaras de gás. De qualquer modo, enquanto ainda está vivo, o prisioneiro é mantido no limbo, suspenso entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Para o mundo exterior, ele já está de fato morto e,

por isso, é tratado nos campos como se nunca tivesse existido, como se nada daquilo que lhe acontecesse aí fosse de interesse para qualquer pessoa. (DUARTE, 2000).

O próximo passo decisivo do preparo de “cadáveres vivos” atinge, de maneira então aguda, a instância da “pessoa moral do homem”, pois, para ser bem-sucedido, o regime precisava matar também esse aspecto humano. (DUARTE, 2000). Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubara da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada, nem a morte, pertencia-lhe, e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido. A consciência do homem, que lhe diz que é melhor morrer como vítima do que viver como burocrata do homicídio, poderia ainda ter-se oposto a esse ataque contra a pessoa moral. O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. (ARENDT, 1989). Dadas as condições em que os detentos são enclausurados, todas as suas decisões relativas às questões morais são tornadas equívocas e questionáveis, pois mesmo o refúgio da escuta à própria “consciência moral” foi tornado impossível. Nos campos de concentração, a alternativa já não é mais entre o bem e o mal, mas entre matar e matar.

No tocante a esse aspecto, a autora pontua de maneira incisiva que, morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. Sob

certa forma estéril, essa individualidade pode ser conservada por um estoicismo persistente, e sabemos que muitos homens em regimes totalitários se refugiaram, e ainda se refugiam diariamente, nesse absoluto isolamento⁸ de uma personalidade sem direitos e sem consciência. (ARENDT, 1989). A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto é, um homem.

Tendo destruído a sua “pessoa jurídica” e a sua “pessoa moral”, resta apenas ao homem a raiz de sua distinção singular em relação aos seus semelhantes, a sua “espontaneidade”, e é justamente para tentar destruí-la que os campos de concentração organizam seus métodos calculados de tortura. A meta dos campos é justamente ceifar esse último sedimento do humano do homem, convertendo-o em um mero “feixe de reações” que pode ser liquidado sem que ofereça resistência: “quem aspira ao domínio total deve liquidar do homem toda espontaneidade que a mera existência da individualidade sempre produzirá, e persegui-la nas suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam” (DUARTE, 2000, p. 70).

O argumento arendtiano é o de que as propriedades tradicionalmente atribuídas ao homem desaparecem sob condições totalitárias, isto é, elas não dependem de uma natureza imutável, mas são construídas e garantidas a partir de artifícios, tais como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse de um lugar próprio e de uma ocupação social, sem os quais não subsiste a dignidade da existência humana e, logo, os direitos humanos.

Hannah Arendt conclui suas análises dos regimes totalitários sob o signo da certeza de que eles trouxeram, para a cena do século XX, uma versão inédita do mal em sua dimensão política, a qual ela denominou, naquele contexto, de “mal absoluto” ou “mal radical”. Com essas noções, Arendt sintetizou os traços paradoxais da ruptura instituída pelos atos empreendidos pelos regimes totalitários, os quais exigem ser compreendidos justamente porque põem em questão as convicções, os conceitos políticos e os padrões de julgamento moral a partir dos quais a tradição ocidental compreendeu os limites entre o possível e o impossível no mundo. Nas palavras da autora,

Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano. (ARENDT, 1989, p. 510).

Nesse sentido, o terror totalitário não pode ser avaliado em termos de meios e fins, pois a própria referência a essas categorias deixa de fazer sentido aqui. É nesse contexto que o adjetivo “sem precedentes”, aplicado ao totalitarismo, torna-se compreensível, na medida em que permite identificar de modo mais apropriado esse fenômeno.

Arendt não se dedicou a pensar o problema do mal em seu estatuto filosófico, optando por investigar sua dimensão especificamente política. As noções de mal radical e mal absoluto, bem como a sua noção posterior — a respeito da “banalidade do mal”, elaborada no contexto de seu estudo sobre o caso Eichmann —, possuem no mesmo sustentáculo suas experiências, sintetizando os paradoxos instituídos pelos regimes totalitários em seu caráter desafiador ao pensamento. O mal totalitário, seja ele pensado como absoluto, radical ou banal, sempre é pensado como imperdoável e impossível de se punir na exata medida; se ele não é cometido em função de quaisquer motivos malignos ou demoníacos, também não se encontram motivos “humanamente compreensíveis” que possam explicá-lo de uma vez por todas. Para Arendt, o mal político não se deixa compreender plenamente em termos das suas possíveis motivações, cabendo apenas analisar as suas terríveis consequências para o mundo. (DUARTE, 2000).

Para a autora, é preciso reconhecer a realidade desta ruptura e evitar a tendência reconfortante de “pensar que algum acidente aconteceu, após o qual nossa tarefa é a de restaurar a velha ordem, de apelar à velha sabedoria do certo e do errado”, a fim de garantir a “ordem” e a “segurança”. (ARENDT, 1989, p. 329). Não se tratava de reproduzir as predições dos chamados “profetas das catástrofes”, mas de assumir a árdua tarefa de repensar as bases da política. (DUARTE, 2000).

Diante dos desafios impostos pela ruptura da tradição, Arendt anunciava, já em sua primeira grande obra, as exigências teóricas legadas aos pensadores e homens de ação do século XX: não se tratava de argumentar a favor da tese da impossibilidade de compreender e pensar a política após a ruptura, mas sim de reconhecer as dificuldades e a própria necessidade de se repensar a tradição filosófica, tendo em vista renovar as bases sobre as quais a política fora assentada, recriando ambas — política e

filosofia. Concluindo o pensamento, Arendt estava certa de que o novo princípio fundamental para a reorganização da política, em bases democráticas e não totalitárias, dependia da proteção e do incentivo à “pluralidade humana” destruída sob os escombros do totalitarismo, tema que perpassará e amarrará todo o desenvolvimento posterior de sua reflexão teórica.

1.4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O grave problema dos apátridas, e mesmo de algumas minorias que estavam destituídas da sua nacionalidade e impedidas de readquirir outra no seu país de destino, em tese, estaria resolvido com a declaração da ONU: os indivíduos teriam os direitos de não ser destituídos de suas nacionalidades em seus países de origem, assim como de requererem outra nacionalidade do país escolhido como destino.

Efetivamente, entretanto, a nacionalidade, do ponto de vista político e jurídico, depende menos do direito dos indivíduos e mais do seu reconhecimento em cada Estado nacional. Os indivíduos detêm a titularidade dos seus direitos, mas seu reconhecimento no plano internacional se subordina à soberania dos países, que são os verdadeiros titulares no direito público internacional e, desse modo, reconhecidos pelo sistema de tutela das Nações Unidas.

Assim, cada Estado se assegura de legitimar e controlar, dentro das suas fronteiras, os movimentos populacionais internacionais e a concessão de nacionalidade. Ambos se constituem um dos fundamentos da sua própria soberania. Desse modo, as decisões internacionais, como a declaração de 1948, de fato, significaram um *ideal comum* a ser alcançado, sem a força política necessária para se sobreporem à soberania de cada Estado.

A ideia de Hannah Arendt de um espaço político internacional que garanta a tutela dos direitos humanos, independente dos Estados nacionais, não se efetivou, mesmo com os progressos após a Segunda Grande Guerra. Contudo, o *direito a ter direitos* assume, na filosofia política, uma força heurística decisiva para se compreender a realidade dos direitos humanos no mundo contemporâneo. A sua restrição pela soberania nacional significa, na perspectiva de Arendt, que os direitos humanos se transformaram em direitos dos cidadãos em seus respectivos países, estabelecendo limites territoriais e políticos para o pleno exercício da liberdade.

O *direito a ter direitos* não é só uma proposição filosófica para fundamentar uma nova concepção de direitos humanos, mas uma sinalização política de que a humanidade, na concepção de Arendt, não comporta as “displaced persons” e todas as formas de geração de homens supérfluos. O *direito a ter direitos* é a negação do totalitarismo, nas suas formas clássicas do nazismo e stalinismo, e nos seus resíduos que ainda prevalecem nas democracias liberais contemporâneas, resistentes a uma verdadeira tutela internacional dos direitos humanos.

NOTAS

¹Mestrando em filosofia pela UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos — RS. Bolsista Capes. ricardoferreira_62@hotmail.com.

²Sobre a diferença entre isolamento e solidão, Cf. Arendt (1989).

³O termo “submundo” quer dizer o inferior somado a tudo aquilo que constitui a realidade, ou seja, abrange as pessoas que vivem na realidade mundana, mas que estão a baixo dos direitos humanos.

⁴A tomada do Estado pela nação inicia-se, em parte, com a crescente consciência nacional causada pela ampliação geográfica que as nações

européias experimentaram com o imperialismo. Essa ampliação fez com que os europeus se defrontassem com homens de culturas radicalmente diferentes, que, de certa forma, não cabiam em seu conceito de humanidade. Quanto a essa questão do tribalismo e os Estados-nações, pontua Arendt (1989, p. 261): “A tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções [de proteção de todos os habitantes de seu território e de instituição legal suprema]. Em nome da vontade do povo, o Estado foi lançado a reconhecer como cidadãos somente os “nacionais”, a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação.”

⁵Para fins práticos, todos os refugiados são aqui considerados como apátridas.

⁶Pensar é compreender, é dar sentido; em termos políticos, pensar é elaborar uma história que dê conta dos acontecimentos, reconciliando-se com o mundo e tornando-se responsável por ele.

⁷Quanto a essa questão do termo “totalitarismo”, deve-se manter um cuidado. Para entender esse termo, Cf. Xarão (2013, p. 35): “Essa restrição quanto ao uso do termo deve-se à convicção de que a dominação total ‘é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir’. Por esse motivo, o termo totalitarismo deve ser usado com cautela. A rigor, ele designa somente o período de 1929 a 1941 e de 1945 a 1953 na Rússia, de todo o período de Stálin, e, na Alemanha, o governo de Hitler após 1933 até o fim da guerra em 1945.”

⁸Sobre a questão do isolamento, Cf. Arendt (1989).

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio; PINHEIRO, Celso; FRANKLIN, Karen (orgs.). **Filosofia e Direitos Humanos**. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**: 1930-1954. Org. Jerome Kohn. New York: Hancourt Brace & Inc., 1994.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BENHABIB, S. Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the public sphere**. 4. Ed. Massachusetts: The MIT press, 1996.

BRITO, Fausto. **A Ruptura dos Direitos Humanos na Filosofia Política de Hannah Arendt**. texto para discussão n 402. Belo Horizonte: UFMG-Cedeplar, 2010.

CARBONARI, Paulo César (org). **Sentido filosófico dos direitos humanos**: Leituras do Pensamento Contemporâneo. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt. 1 reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIVIERO, Iltomar. **Aproximação entre Educação em Direitos Humanos e Ação no Pensamento Arendtiano**. Filosofazer, Passo fundo, n. 36, p. 43-59, 2010.

XARÃO, Francisco. **Política e Liberdade em Hannah Arendt**. 2. ed. Ijuí - RS: Unijuí, 2013.

ENVIADO EM: 22/04/2015
APROVADO EM: 21/02/2016

RESENHA

NAPOLEONI, LORETTA. A FÊNIX ISLAMITA: O ESTADO ISLÂMICO E A RECONFIGURAÇÃO DO ORIENTE MÉDIO

(Tradução: Milton Chaves de Almeida). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

Por Francisco de Assis Silva¹

O conturbado cenário político que se apresenta no Oriente Médio e que influencia o mundo permite analisá-lo sob diversos aspectos, dentre eles o do terrorismo. Foi neste sentido que Loretta Napoleoni escreveu a “Fênix Islamita: o Estado Islâmico e a reconfiguração do Oriente Médio”. Autora de livros como a “Economia Bandida” — que rapidamente se tornou *best-seller*, eleito pela *Publishers Weekly* o melhor livro de 2008—; assim como “Maonomics: por que os comunistas chineses se saem melhores capitalistas do que nós”; e *Democracy for Sale*, Napoleoni vem se destacando nas pesquisas no âmbito das relações internacionais. Em seu mais recente livro, a analista em políticas internacionais, economista e Phd. em Terrorismo pela *London School of Economics*, analisa o Estado Islâmico, fenômeno recente da nossa história. A organização terrorista, criada oficialmente em 2013, é descrita por Napoleoni com acuidade desde sua criação até o momento presente, em que surge no Oriente Médio como uma força em plena expansão.

Imediatamente, no prólogo, Napoleoni questiona: “*Um novo tipo de terrorismo?*”. Essa pergunta tem um sentido preciso, pois a maneira como o Estado Islâmico se articula requer um aparato midiático que não foi explorado da mesma forma por outras organizações terroristas, a exemplo da *Al-Qaeda*. A utilização que o EI faz das redes sociais, por exemplo, é algo novo se comparada às outras organizações terroristas. Mas qual a mensagem que o EI pretende divulgar? Para a analista está claro: “*o retorno do Califado, de um novo Período Áureo do Islã*” (p. 17).

O livro está dividido em oito capítulos, que abordam temas como a história do EI e o sentido das constantes mudanças no nome do grupo, e como essa nomenclatura é percebida, de modo diferente, por alguns países; a nova forma de se promover a guerra, que a autora denominará de “privatização do terrorismo”; a criação de um Estado-Fantasma; os novos instrumentos de disseminação da violência; o poder das redes sociais; o Salafismo radical, dentre outros aspectos que revelam o que é o EI e o quanto é importante que o mundo não o subestime.

Chama a atenção o caráter crítico da análise que Loretta Napoleoni realiza, seu distanciamento científico lhe permite observar certas questões que a mídia internacional não divulga. Segundo a analista, os moradores das áreas em que o EI controla afirmam que “*a chegada de combatentes do EI coincide com melhorias na administração e no funcionamento diário de seus povoados*” (p. 18). E continua: “*Guerrilheiros do EI taparam buracos em vias e estradas, improvisaram cozinhas comunitárias gratuitas para aqueles que perderam seus lares e garantiram o fornecimento de energia*” (p.18). Entretanto,

ao fazer essa análise, Napoleoni não deixa de reconhecer a violência, as atrocidades que o EI promove, e deixa claro que se trata de uma organização terrorista.

Quando o assunto é a privatização do terrorismo, Napoleoni apresenta uma questão intrigante: “*A chave do sucesso do EI tem sido a velocidade com que a organização privatizou o terrorismo, em comparação com outros grupos, tais como a OLP ou o IRA*” (p. 54). Segundo a economista, o EI, diferentemente da Organização para a Libertação da Palestina (OLP) ou do Exército Republicano Irlandês (IRA — *Irish Republican Army*), livrou-se mais rapidamente dos seus patrocinadores, conseguindo uma independência financeira que outros grupos não tiveram. Para Napoleoni, a “*privatização do terrorismo proporciona ao EI instrumentos para garantir a lealdade de seus combatentes. Em outras palavras, al-Baghdadi buscou a independência financeira como forma de vacinar suas forças contra o vírus da corrupção*” (p. 57). Como o patrocínio de financistas de conflitos e guerras dá ensejo ao suborno, o EI tem assumido o controle de suas finanças e mantido coesa sua organização, assim como tem estabelecido, também, uma política de aproximação e aliança com as tribos sunitas locais, evitando conflitos diretos e desnecessários.

A grande preocupação de Napoleoni está na tentativa de consolidação de um Estado efetivo por parte da organização terrorista. Nesse momento, o que ela denomina de Estado-Fantasma está sendo implementado com o apoio da população, restando apenas uma estrutura política, um território, para que se torne efetivamente um Estado: “*al-Baghdadi objetiva criar um Estado moderno, com a total aprovação solidária dos governados, ainda que, nele, o exercício da cidadania em si seja*

limitado por sectarismo religioso e não incluía a participação ativa de mulheres” (p. 60). A este propósito liga-se o fornecimento de programas sociais, por parte do grupo terrorista, “*fruto da estratégia econômica do EI*” (p. 61).

Em sua análise, Loretta Napoleoni não deixa de reconhecer a responsabilidade dos EUA na criação de um inimigo em potencial que, junto à falsa notícia da produção de armas de destruição em massa pelo Iraque, acirraram os problemas no Oriente Médio: o personagem em questão foi Abu Musab al-Zarqawi (militante islâmico responsável por inúmeros ataques a bomba na Guerra do Iraque, morto em 2006 pelas forças americanas, tendo comandado o grupo islamista *Al-Tawhid al-Jihad* desde 2003). Abu Musab al-Zarqawi não tinha nenhuma conexão com Sadam Hussein, relata a autora, mas no momento em que

Colin Powell [então Secretário de Estado dos EUA] concluiu que al-Zarqawi era o homem da Al-Qaeda no Iraque [o grupo de al-Zarqawi declarou fidelidade a Osama Bin Laden em 2004, mudando seu nome para “Al-Qaeda no Iraque”], o jordaniano tornou-se a nova estrela do jihadismo, quase de um dia para o outro, e patrocinadores de guerras começaram a despejar rios de dinheiro sobre ele e seu grupo (p. 80, *grifo nosso*).

O processo de enaltecimento do personagem al-Zarqawi pelos EUA serviu como lição, segundo a analista, para Abu Bakr al-Baghdadi, líder do EI, que aprendeu os mecanismos pelos quais poderia mistificar o seu nome e tornar o seu grupo mais forte. É o que, para Napoleoni, vem ocorrendo, através da internet, das redes sociais, com o recrutamento de jovens que se identificam com o propósito de restauração do Califado

e são influenciados pela liderança de al-Baghdadi, que alia o seu nome ao profeta Maomé, considerando-se descendente do profeta e autoproclamando-se o novo Califa.

Outro ponto importante na análise da autora é o “Salafismo radical”, que consiste na exacerbação do Salafismo (seita islâmica surgida no século XIX, defensora da adesão e observância rigorosa da doutrina islâmica). Apesar de manter a ideia de purificação do Islã, como foi característico dessa seita até o fim do século XIX, o Salafismo moderno (radical) preconiza, também, a expurgação de toda contaminação proporcionada pela colonização europeia. O Salafismo radical, professado pelo Estado Islâmico, vem, portanto, restabelecer os antigos valores do Islã, através da purificação do islamismo e extirpação da influência das potências europeias que contaminou os valores do mundo árabe.

Estes são alguns pontos cruciais da análise de Loretta Napoleoni, cuja riqueza de detalhes e apurado rigor científico são evidenciados em temas complexos da contemporaneidade. A leitura de “A Fênix Islamista” passa a ser obrigatória para aqueles que anseiam uma melhor compreensão acerca do Estado Islâmico e de sua atuação no mundo.

NOTA

¹Economista e Doutorando em Filosofia (UFBA). E-mail: francisco_economista@hotmail.com.

ENVIADO EM: 21/04/2015
APROVADO EM: 18/10/2015

NORMAS EDITORIAIS

POLÍTICA EDITORIAL

A Revista IDEACÃO, do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, é uma publicação semestral que, com o apoio da editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, publica textos originais de Filosofia, ou de abordagem ou relevância filosófica, na forma de artigos, traduções, resenhas ou entrevistas. Além de seu formato impresso, a Revista também é publicada na versão on-line, permitindo o seu livre acesso imediato e gratuito.

INFORMAÇÕES AOS AUTORES

Submissão dos trabalhos: São aceitos trabalhos redigidos em Português, Francês, Espanhol e Inglês. A extensão de traduções, resenhas e entrevistas pode variar conforme acordo prévio com a equipe editorial. Os artigos devem ter extensão máxima de 50.000 caracteres com espaço (extensão média de 18 páginas), contando com notas e referências. Todos os trabalhos devem ser encaminhados em versão Word 97-2003, editados com fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento entre linhas 1.5, sem espaçamento entre parágrafos, sem paginação. Os trabalhos devem ser enviados para nef@uefs.br, acompanhados de ofício do autor no qual este solicita aos editores a publicação de seu texto na Revista. O artigo deve seguir a seguinte seqüência: título; nome, seguido de nota de rodapé com vínculo acadêmico/profissional e endereço eletrônico; resumo, de no máximo 200 palavras; até 5 palavras-chave; abstract; até 5 keywords; texto; referências.

Formatação dos textos: As citações com mais de 3 linhas são destacadas do corpo do texto, com recuo esquerdo de 4.0 cm, espaçamento entre linhas simples, fonte: Times New Roman, tamanho 10. A primeira menção de uma obra no texto deve vir seguida do ano da edição utilizada, tal como constará nas referências. As referências de citações devem ser apresentadas no corpo do texto e seguir o modelo “AUTOR, data, página”. As notas de rodapé devem ser exclusivamente explicativas, e não de referências, e seu uso deve ser evitado ao máximo. Quando houver citação em nota de rodapé, ela também deve seguir o modelo “AUTOR, data, página”. O uso do itálico deve se restringir a nomes de obras e palavras estrangeiras e, muito excepcionalmente, ser usado para ênfase. As referências finais, dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, editadas sem parágrafo, com espaçamento simples na mesma referência e duplo entre referências, devem obedecer à seqüência a seguir, conforme o caso:

— Livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. *Título*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada.

— Artigos em Periódicos

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. Título. In: *Título do Periódico*. Cidade, volume, número, período e ano, páginas.

— Coletâneas e capítulos de livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes (do autor). Título. In: SOBRENOME(S) e NOME(S) ABREVIADO(S) DO(S) ORGANIZADOR(ES). *Título do Livro*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada, páginas.

Sistema “duplo-cego” de pareceristas: Assim que os trabalhos são recebidos pelos editores, são encaminhados ao Comitê executivo, responsável por avaliar se os textos se adéquam ao escopo da Revista. Feita esta primeira avaliação, sendo deferidos os trabalhos, estes são encaminhados a dois pareceristas, conforme o sistema “duplo-cego”: nem os pareceristas são informados sobre os nomes dos autores, nem estes sobre os nomes daqueles. Os pareceres podem: aprovar o trabalho; não aprová-lo; aprová-lo com a condição de que modificações sejam nele realizadas. Neste último caso, o trabalho volta ao autor que, por sua vez, terá um pequeno prazo para proceder às correções.

Revisão: Após o envio da versão final do trabalho, este ainda passará pela equipe revisora da Revista, que indicará eventuais incorreções técnicas, gramaticais ou de conformidade às normas de formatação do texto.

Autoria: Todo o conteúdo dos trabalhos, incluindo referências, citações, imagens, gráficos e demais dados publicados, são de exclusiva responsabilidade dos autores e não refletem as opiniões da equipe editorial da Revista.

EDITORIAL GUIDELINES

EDITORIAL POLICY

IDEAÇÃO is a biannual journal from the Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia that publishes, with the support of the Universidade Estadual de Feira de Santana Press, original works on philosophy, or with philosophical approach or relevance as articles, translations, reviews or interviews. The journal is published in its printed version as well as in its online version, allowing open, immediate and free access to its content.

INFORMATION TO AUTHORS

Papers submissions: The journal welcomes submissions in Portuguese, French, Spanish and English. Papers must not exceed 50.000 characters with space (about 18 pages), footnotes and bibliographical references considered. All papers must be submitted in Word 97-2003 format. The body of the paper is to be edited in Times New Roman 12, 1,5 line spacing, 6 pt paragraph spacing and no pagination. Papers should be sent to nef@uefs.br with a publishing request letter. The paper is to be composed in the following order: title; author's name followed by a footnote with academic / professional ties and e-mail; an abstract no longer than 200 words; up to 5 keywords; title in Portuguese; an abstract no longer than 200 words in Portuguese; up to 5 keywords in Portuguese; text; bibliography.

Papers formatting: Citations longer than 3 lines must be detached from the body of the text with a 4.0 cm left page margin, simple line spacing, font Times New Roman 10. The first mention of a

bibliographical reference is to be followed by the used edition's publishing year, such as in the bibliography. Citations' references should be presented in the body of the text by the author-date call system. Footnotes must be exclusively explanatory, not bibliographical, and their usage restricted to the minimum necessary. Citations in footnotes must follow the author-date call system. Italics should be restricted to titles of works cited and foreign words and, exceptionally, to emphasis. Bibliographical references, at the end of the paper, are to be disposed alphabetically by authors surnames, edited with default 3,0 left page margin, with single spacing per reference and 12 pt paragraph spacing between references. They must also obey the following sequence, as appropriate:

- Books

SURNAME, personal name initials. *Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition.

- Journal Article

SURNAME, personal name initials. Title. In: *Journal Title*. City, volume, number, period and year, pages.

- Chapters in books

SURNAME, personal name initials (author). Title. In: SURNAME(S), personal name(s) initials (organizer[s]). *Book Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition, pages.

Double blind review system: When the editors receive the papers, they are submitted to the Executive Committee, responsible for assessing whether or not a text is adequate to the scope of the journal. After this first evaluation, if the papers are accepted,

they are forwarded to two consultants, according to the double blind peer-review system: the consultants are not informed of the authors' identities, nor the authors are aware of the consultants' names. The peer-reviews may: approve the paper; do not approve it; approve it on the condition that it suffers revision. In the latter case, the paper returns to the author, who will have a short deadline to make the corrections.

Revision: After the paper's final version is submitted, it will still be sent to our revision team, which will indicate eventual technical mistakes, whether grammatical or of disagreement to our editorial guidelines.

Authorship: All papers' contents, including references, citations, images, graphics and other published data are of the authors' exclusive responsibility and do not reflect the Journal's editorial team's opinions.

SUMMARY

EDITORIAL

Laurenio Leite Sombra	11
-----------------------------	----

PRESENTATION

Jorge Alberto Rocha	13
---------------------------	----

DOSSIER: FOUCAULT

TWO DISCIPLINARY UTOPIAS, FOUCAULT READINGS

José Eduardo Pimentel Filho	17
-----------------------------------	----

FOUCAULT'S ANALYSIS OF KNOWLEDGE

Thiago Fortes Ribas	47
---------------------------	----

THE PEDAGOGY OF CARE: FROM HERMENEUTICS TO FOUCAULT'S EXISTENTIAL ANALYTICS

Paulo Sérgio Dantas Vasconcelos	75
---------------------------------------	----

ABOUT THE PERSUASIVE CHARACTER OF THE PANOPTIC STRUCTURE: BENTHAM, FOUCAULT AND THE NEW TECHNOLOGIES

Eduardo Chagas Oliveira	
Ivana Libertadoira Borges Carneiro	101

RESISTANCE AND SUBJECTIVITY IN THE TOTALITARIAN STATE: A FOUCAULTIAN LOOK ABOUT "THE LIVES OF OTHERS"

Fábio Gomes de França	127
-----------------------------	-----

PSYCHOLOGY, PHYLOSOPHY AND EDUCATION: BETWEEN KNOWLEDGE/POWER AND CARE OF THE SELF IN MICHEL FOUCAULT

Franciele Monique Scopetc dos Santos155

A NEW FORM OF DANDYSM?

Cassiana Lopes Stephan 175

ANTI-HUMANISMS: FOUCAULT AND THE MANUMISSOIN OF UMBURANAS (1850-1888)

Jorge Alberto da Costa Rocha
Aline Santana Rocha 203

WHO WE ARE EXACTLY THAT TIME OF HISTORY?

Anísia Gonçalves Dias Neta 231

NEGRI READER OF FOUCAULT — INTERLACING, APPROPRIATION AND DISPLACEMENTS ABOUT THE CONCEPT OF BIOPOLITICS

Laio Sampaio Bispo 255

ARTICLE

THE TOTALITARIAN NOVELTY AS EVENT OF RUPTURE OF HUMAN RIGHTS IN HANNAH ARENDT

Ricardo Pietrowski Ferreira 283

RESENHA

THE ISLAMIT PHOENIX: THE ISLAMIC STATE AND THE REDRAWING OF THE MIDDLE EAST

Francisco de Assis Silva313

EDITORIAL GUIDELINES

Ano 2016319