

Este exemplar corresponde
à redação final da
tese defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora

Honorada com distinção
18/12/1989

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerte Orlandi

O INTERESSE PELAS SUBJETIVACÕES

(A INTERROGAÇÃO FILOSÓFICA NA OBRA DE MICHEL FOUCAULT)

por

SANDRA N. C. CAPONE

(ORIENTADOR: PROF. DR. LUIZ ORLANDI)

(Luiz B. L.)

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA NO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DO INSTITUTO
DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS.

CAMPINAS-SP
1989

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

A Flto e a Dorita,
meus pais.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	3
INTRODUÇÃO.....	5
Referências Bibliográficas.....	9
CAPÍTULO I - O USO FILOSÓFICO DA HISTÓRIA.....	10
Apresentação.....	11
Objetivações Históricas.....	15
Foucault Revê a História.....	20
Fazendo Uso da História.....	25
Referências Bibliográficas.....	31
CAPÍTULO II - PARA UMA GENEALOGIA HISTÓRICA	
DE NÓS MESMOS.....	34
Apresentação.....	35
O Sujeito Gnoseológico.....	36
Três Ontologias.....	38
A eventualização do Sujeito.....	39
Referências Bibliográficas.....	46
CAPÍTULO III - PODER E SUBJETIVAÇÃO.....	48
Apresentação.....	49
Poder e Subjetivação.....	56
Verdade e Subjetivação.....	61
O Cuidado de Si.....	66
Para uma Genealogia da Subjetivação.....	72
Referências Bibliográficas.....	76

CAPÍTULO IV - PARA UMA CRÍTICA DO SUBJETIVISMO	
NA TEORIA DO PODER.....	80
Apresentação.....	81
Crítica ao Discurso Jurídico em Teoria do	
Poder.....	87
Crítica ao Economicismo na Teoria do Poder.	98
Referências Bibliográficas.....	106
CAPÍTULO V - A ANALÍTICA DO PODER POLÍTICO COMO	
UMA GENEALOGIA DA SUBJETIVAÇÃO.....	109
Apresentação.....	110
Para uma Analítica da Governabilidade.....	111
Analítica do Poder e Exploração Econômica..	120
Referências Bibliográficas.....	126
CAPÍTULO VI - À GUIA DE CONCLUSÃO.....	
Recapitulação.....	129
A Interrogação Filosófica de Michel	
Foucault.....	134
Referências Bibliográficas.....	139
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	
I- Do Autor.....	142
a) Livros.....	142
b) Artigos e Entrevistas.....	143
II- Sobre o Autor.....	148
III- Outros Textos Consultados.....	156

AGRADECIMENTOS

- Ao Prof. Dr. Luiz Orlandi, por haver-me acompanhado e guiado nesta aventura.
- A Gustavo Caponi, por ter sido meu melhor leitor.
- Aos professores Arley Ramos Moreno e Urias Correa Arantes, pelas observações formuladas no Exame de Qualificação.
- Ao CNPq e à FAPESP, pelo apoio financeiro.
- Ao Prof. Michel Lahud, por sua desinteressada e oportuna colaboração.
- A Roselene, Ludmilla e Sérgio, porque seus trabalhos foram imprescindíveis para a elaboração final desta dissertação.
- Ao Prof. Hector Saint Pierre, por ter estado ali naquela tarde de dezembro de 1986.

A AUTORA

A QUESTÃO DA FILOSOFIA REFERE-SE A ESSE PRESENTE QUE
SONOS NÓS MESMOS. POR ISSO, A FILOSOFIA É HOJE IN-
TEIRAMENTE POLÍTICA E TOTALMENTE HISTORIADORA. É A
POLÍTICA IMANENTE À HISTÓRIA, A HISTÓRIA INDISPENSÁ-
VEL À POLÍTICA.

MICHEL FOUCAULT

INTRODUÇÃO

Esta dissertação visa abordar o projeto teórico de Foucault como sendo uma interrogação estritamente filosófica que, valendo-se da história, permite-nos pensar de outro modo nosso presente, rompendo com o prestígio das antigas razões e com a certeza nas antigas verdades. Acreditamos ser possível e pertinente isolar a singularidade deste modo filosófico de interrogar, modo que pretende questionar aquilo que se dá em nosso presente como enraizado e natural, aquilo que nos aparece com caráter de evidência. Como veremos, existe entre essas evidências uma que suscitou um interesse particular para Foucault. Referimo-nos a essa figura de data recente a que damos o velho nome de "HOMEM. O livro "As palavras e as coisas" pode ser lido como uma tentativa de estabelecer o momento histórico de emergência dessa figura, as condições discursivas que viabilizaram a conversão do homem em um objeto privilegiado para o pensamento. Ali, tratou-se de determinar a episteme, a base discursiva a partir da qual se tornou possível que o homem *"entrasse no jogo do verdadeiro e do falso e se constituísse como objeto para o pensamento"* (01).

A partir dali, Foucault anunciará o fim do sonho antropológico, a iminência da tão debatida "morte do homem", pois colocou-se em questão a evidência de que o homem é o problema mais antigo e mais constante a respeito do qual o saber se interrogou. É que, assim como é possível circunscrever o momento histórico de configuração dessa base epistêmica que tornou possível a aparição do homem como objeto de saber, é também possível prever e supor seu desaparecimento. *"Poder-se-ia apostar - diz Foucault - que o homem se apagaria, como nos limites do mar um rosto de areia"* (02). É a partir da Psicanálise, da Linguística e da Antropologia estrutural que essa desantropologização do saber

se opera: Delas "pode-se dizer o que Lévi-Strauss disse da etnologia: que dissolve o homem" (03). A Filosofia, por sua vez, não representava para o Foucault de "As Palavras e as Coisas" qualquer ameaça; muito pelo contrário:

"Durante todo o século XIX, o fim da filosofia e a promessa de uma próxima cultura não foram, sem dúvida, mais que uma só e única coisa com o pensamento da finitude e o aparecimento do homem no saber; em nossos dias, o fato de que a Filosofia esteja sempre e ainda em vias de terminar, (...) prova sem dúvida que o homem está em vias de desaparecer" (04).

Contrariando esta afirmação, pretendemos mostrar que a genealogia foucaultiana conseguiu, no próprio espaço da Filosofia, tematizar o anunciado desaparecimento do homem como objeto do saber e levar adiante a determinação das condições históricas que constituem o próprio sujeito.

Neste sentido, veremos que Foucault artificializou este sujeito naturalizado próprio da Filosofia clássica, ao operar uma analítica do sujeito tendente a estabelecer as condições a partir das quais nos constituímos como indivíduos. Ao substituir a pergunta essencialista da antropologia (o que é o homem?) por um interrogar filosófico que pretende recortar a tarefa permanente de analisar os modos plurais de constituição dos diversos domínios de subjetivação, Foucault abriu um espaço de indagação inteiramente novo.

Ainda que o fim do sonho antropológico (a tão debatida "morte do homem") tenha sido anunciado já em "As Palavras e as Coisas", acreditamos que essa afirmação adquire todo seu valor teórico e crítico em alguns dos últimos textos de Foucault. É somente nestes que Foucault circunscreverá seu espaço de interesse em torno da temática do sujeito, convidando-nos a fazer uma leitura retrospectiva de seus es-

critos como partes de uma ontologia histórica de nós mesmos.

"O objetivo de minhas pesquisas nos últimos vinte anos", escrevia ele em 1983, foi o de "produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura". E este estudo das modalidades de transformação "dos seres humanos em sujeitos" dividiu-se em três eixos: 1º) a transformação do sujeito em objeto de saber (...); 2º) produção do sujeito individual para fins políticos (...); 3º) "a maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito" (05)

Nosso propósito, neste trabalho é salientar essa tarefa permanente de fazer a história dos modos de subjetivação, destacando-se a análise destes múltiplos poderes políticos que, na medida em que nos atravessam, nos constituem. *"Pois, num único movimento que ao mesmo tempo coloca em cheque o homem (o sujeito) e o poder (a instituição) enquanto campos legítimos em que vêm se inscrever a filosofia e a ciência instituídas (...)", Foucault reconstrói os "processos incipientes" pelos quais uma subjetividade é constituída (06).*

É que a desantropologização anunciada em *"As Palavras e as Coisas"* não pode ser mais que parcial. Não devemos esquecer que ali se analisa a emergência do homem como objeto de saber; *"rastreando"*, tal como disse Morey, *"unicamente suas condições de possibilidade discursivas"* (07). Será a partir do espaço aberto pela genealogia que Foucault afirmará a pertinência de uma aproximação política do saber e, em consequência, a pertinência de pensar as relações entre o homem e a verdade a partir dos jogos de poder. Veremos que, do mesmo modo, as formas de subjetivação se definirão em função destes jogos de poder destas formas de saber com as quais circularmente se relacionam.

Foucault não se contentará em delimitar o momento histórico de emergência da questão antropológica, nem em anunciar uma possível desantropologização do saber. Atualizará essa possibilidade na medida

em que, tal como veremos, procura isolar as condições tanto materiais quanto discursivas que possibilitaram a instauração de determinadas formas de subjetividade.

Contra a possível imagem de que os escritos últimos sejam uma claudicação do antihumanismo proposto em "As Palavras e as Coisas", nós as leremos como a colocação em ato da tão anunciada morte do homem; como a consumação filosófica desse ressonante fim do sonho antropológico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Michel FOUCAULT, "LE SOUCI DE LA VERITE" (propos recueillis pour F. Ewald); Magazine Littéraire n°207 (maio/1984) p.20;
- (2) Michel FOUCAULT, "LES MOTS ET LES CHOSES" (une archeologie des sciences humaines); Editions Gallimard, Paris, 1966, p.398;
- (3) Ibidem p.390 e p.391;
- (4) Ibidem p.397;
- (5) Citado por Gerald Lebrun em "Transgredir a Finitude", em "RECORDAR FOUCAULT"; Ed. Brasiliense, São Paulo, 1985, p.23;
- (6) Jose C. BRUNI, "Foucault, o Silêncio dos Sujeitos", em "REVISTA TEMPO SOCIAL", n° 1: 199-207; USP, S.Paulo, 1ª sem/1989;
- (7) Miguel MOREY, "LECTURA DE FOUCAULT"; Ed. Taurus, Madrid, 1983, p.171.

CAPÍTULO I

O USO FILOSÓFICO

DA HISTÓRIA

APRESENTAÇÃO

Podemos resumir em poucas palavras a preocupação teórica de Foucault como uma tentativa permanente de dissipar as evidências através de um paciente interrogar que se dirige ao passado a fim de fazer a crítica do presente. Deleuze diz que essa interrogação não é alheia à história e que se inscreve no campo do filosófico. Em "Topologia, pensar de outro modo", afirma que

"Foucault soube inventar, em relação com as novas concepções dos historiadores, uma forma especificamente filosófica de interrogar, nova e que dá um novo impulso à história"(01).

Nosso propósito, aqui, é delimitar o caráter próprio desse modo novo e especificamente filosófico de interrogar do qual nos fala Deleuze.

O domínio de objetos a que se dirige esse interrogar está dado por aquilo que, em nosso presente, apresenta-se com caráter de evidência, como sempre já dado. Foucault problematiza aquilo que aparece ante nós como sendo o enraizado e natural. E assim, nessa interrogação das evidências, nessa problematização do que se supõe familiar, ele delimitará uma nova tarefa para o intelectual. Diz ele:

"o trabalho de um intelectual não é modelar a vontade política dos outros; é, através das análises que ele faz nos domínios que são seus, reinterrogar as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a medida das regras e das instituições, e a partir desta reproblemática (onde ele desempenha seu papel específico de intelectual), participar da formação de uma vontade política (onde ele tem seu papel de cidadão a desempenhar)"(02).

Esse modo de interrogar, que Foucault define como tarefa própria do intelectual, não visa, então, transformar ou modificar

consciências, não tem as vontades políticas como objeto, mas se dirige, isto sim, aos domínios de objetos que se apresentam ante nós como sendo o naturalmente dado.

Esse domínio de objetos evidentes é amplo e diverso, indo desde os hábitos enraizados até as instituições inquestionáveis, desde as regras ancestralmente legitimadas até nossos modos de fazer e de pensar a respeito dos quais excepcionalmente nos perguntamos. Atravessa tanto o domínio do discursivo (regras, modos de dizer e de pensar) como do não-discursivo (as instituições, os hábitos, os modos de atuar).

Sem dúvida, mesmo quando Foucault procura romper com o prestígio das antigas razões, com a validade do óbvio, não o faz dirigindo seus interrogantes à imediatez do dado. Assim, fazendo um uso estritamente filosófico da história, as análises foucaultianas (essas "pequenas operações cirúrgicas", no dizer de Rajchman) querem dissipar as evidências, traçando a história de sua objetivação. Para isso, Foucault parte da afirmação de que todos os objetos são produções e se coloca primariamente no lugar em que as práticas (discursivas ou não discursivas) engendram aqueles objetos que nos são dados como naturais e evidentes. Os fatos humanos nunca existem para Foucault por si mesmos, nada pode nem deve ser pensado como forçosamente necessário. Aquilo que aparece com caráter de evidência é sempre o resultado *"de um conjunto de práticas discursivas e não discursivas que faz entrar alguma coisa no jogo do verdadeiro e do falso e que a constitui como objeto para o pensamento"* (83).

Assim, na "História da Loucura" trata-se de averiguar por meio de que aparelhos de conhecimento, e por meio de que práticas ins-

titucionais a loucura como doença foi objetivada, isto é, passou a fazer parte de um determinado jogo de saber, de um determinado regime de verdade e de falsidade, e se constituiu como "objeto" para o pensamento ao ponto de tornar-se evidente que a loucura seja uma enfermidade. Em "Vigiar e Punir" trata-se também de determinar as práticas discursivas e não discursivas, as técnicas de poder e os regimes de saber em relação aos quais se constitui o objeto "prisão" como modo privilegiado de castigo e punição.

Dentro desse espaço do objetivamente dado, a Foucault interessa analisar prioritariamente aquilo que chama de "domínios de subjetivação". Por processos de "subjetivação", entende-se *"os processos pelos quais um sujeito ou uma subjetividade é constituída"* (04). Neste sentido, para Foucault, o sujeito é, tal como o objeto, um produto. O sujeito mesmo é constituído, segundo ele, através de um certo número de práticas anônimas, porém reflexivas, que podem ser isoladas e analisadas. É mister esclarecer que Foucault não se ocupa em determinar quais são aquelas coisas que afetam ou até modificam os sujeitos; tampouco lhe importa interrogar o modo pelo qual os sujeitos são afetados ou o modo pelo qual estes padecem de determinações externas. Mas se preocupa, sim, em analisar o modo pelo qual os sujeitos são histórica e materialmente constituídos. Preocupa-se em estabelecer as condições que possibilitam a emergência deste "nós" que hoje somos.

Devemos saber apreciar com justeza a radicalidade deste momento da interrogação foucaultiana. Ele não quer tematizar e denunciar como e por que sinistra determinação uma natureza humana original foi cinzelada, reprimida e desviada por uma multidão de poderes obscuros. Pelo contrário, o que ali se quer não é outra coisa senão mostrar como

(no vazio de um nada de essência), certas configurações e jogos de poder se articularam para tecer esses artifícios que são os sujeitos

Digamos então que, assim como Foucault procura traçar as histórias das objetivações pelas quais determinadas coisas começam a ser objeto para o pensamento e passam a fazer parte do objetivamente dado, do mesmo modo, procura traçar a história de um certo número de configurações profundas e anônimas pelas quais somos classificados, agrupados, dirigidos, constituídos, enfim, como sujeitos.

Como veremos ao longo do nosso trabalho, o interesse teórico de Foucault está centrado na análise das práticas em relação às quais somos constituídos como sujeitos. Neste sentido, nosso autor poderá afirmar que o que ele pretendeu foi *"elaborar uma história dos distintos modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura"*(05). Para isso, teve que analisar as modalidades de objetivação dos sujeitos, os diversos modos como o sujeito se converte em objeto para o pensamento e é tematizado ou problematizado. Para isso, foi preciso verificar (em *"As Palavras e as Coisas"*) as formas de objetivação dos sujeitos através de discursos que se pretendem científicos. Foram analisadas, assim, a objetivação do sujeito que fala (operada pela gramática geral e pela linguística), a objetivação do sujeito produtivo (operada pela análise das riquezas e pela economia) e a objetivação do sujeito como ser vivo (operada pela história natural e pela biologia).

A partir desta perspectiva teórica, Foucault teve que empreender, também, um estudo das distintas formas de divisão e exclusão, assim como das diversas formas da relação do "eu" consigo mesmo ao longo das quais nos constituímos como sujeitos. Com o fim de poder analisar os processos de objetivação e de subjetivação pelos quais de-

terminadas coisas ou modos de agir tornaram-se evidentes, Foucault interrogará as práticas concretas e materiais que os produziram.

Não se trata, em suma, de interrogar a imediatez do que nos é dado como natural e objetivo, tampouco se trata de repetir mais uma vez uma pergunta antropológica sobre o sujeito, mas sim deve-se interrogar a:

- a) as práticas discursivas que articulam o saber;
- b) as relações de força, estratégias e técnicas que articulam o exercício do poder;
- c) as modalidades de relação consigo mesmo a partir das quais o indivíduo se reconhece como sujeito moral.

Foucault não dirigirá sua análise diretamente aos objetos que aparecem com o caráter de evidência, nem aos sujeitos enquanto substâncias, porque *"o que foi feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história"*(06).

Será preciso, então, *"deslocar a vista dos objetos naturais para observar certa prática, muito antiga, que os objetivou"*(07).

OBJETIVAÇÕES HISTÓRICAS

Podemos dizer que o projeto teórico de Foucault é, em grande parte, devedor do kantismo. Esse projeto *"preserva a tarefa kantiana de especificar os limites ou as fronteiras do pensamento objetivo possível"*(08), ao mesmo tempo em que opera a respeito desta tarefa um importante deslocamento. É que Foucault pretendeu estabelecer os limites históricos, as fronteiras espaço-temporais, já não da objetividade em

geral, mas sim das 'objetivações históricas', entendendo-se por 'objetivação' o processo histórico de constituição daquilo que nos é dado em nosso presente como natural e necessário.

Esse domínio de objetos não se restringe ao espaço do discursivo, e excedendo, em consequência, uma análise em termos de epistemes. Recordemos a definição que Foucault dá desse conceito na "Arqueologia do Saber". Diz ali que

"por episteme, se entende, de fato, o conjunto das relações que podem unir, numa certa época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, as ciências, eventualmente a sistemas formalizados. (...). A episteme não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito de uma época; é o conjunto das relações que se podem descobrir numa época dada, entre as ciências quando se as analisa a nível das regularidades discursivas" (9).

Tratava-se, então, de estabelecer o a priori histórico dos discursos, aquilo que *"constitui as condições de possibilidade dos mesmos"* (10). Quando falamos aqui de objetivações históricas, pretendemos mostrar, em troca, um âmbito de análises que se refere ao mesmo tempo ao espaço do discursivo e ao espaço do não discursivo, espaço este apenas indicado na "Arqueologia do Saber" mais que ao conceito arqueológico de episteme, referimo-nos à noção de *"configurações de saber-poder"*, própria da análise genealógica, na medida em que essa noção pode ser entendida como

"um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões governamentais, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições morais, filantrópicas etc." (11).

Referimo-nos tanto às formas de saber quanto aos jogos de poder que podem circunscrever-se como sendo o a priori histórico, a condição que possibilitou, num momento dado, a conversão de algo em objeto para o pensamento. Estas configurações de saber-poder às quais Foucault dá também o nome de "dispositivo", *"permitem separar não o verdadeiro do falso, mas sim o inqualificável (cientificamente) do qualificável"* (12).

Tomemos um exemplo: A receita para assar um javali, que pôde ter acompanhado um tratado sobre animais de caça no século XVI, não poderia incluir-se hoje num texto de zoologia. E isto, não por sua falta de correção ou por sua falsidade, mas sim por sua absoluta falta de pertinência. A questão é: como dar conta desta impertinência?, ou melhor: como dar conta do fato de que, no século XVI, os tratados sobre animais de caça incluíam enunciados culinários? Fica claro que hoje uma receita não pode ingressar no que constitui o jogo de verdade ou falsidade próprio das ciências naturais, tendo mudado o registro de objetividade que circunscreve aquilo sobre o qual é possível falar. Foucault poderia perguntar, se se interessasse pela história natural, pelas condições discursivas e não discursivas que tornaram possível que uma receita para assar javalis se incluísse num tratado "objetivo" sobre estes animais.

A análise foucaultiana excede o marco das ciências e dos saberes, na medida em que se interessa por esse espaço heterogêneo do discursivo e do não-discursivo, dos enunciados e das instituições. Entende por "instituição" *"tudo o que numa sociedade funciona como sistema de coação, sem ser enunciado, em resumo, todo o social não discursivo"* (13).

Procura traçar, enfim, a história destas configurações de saber-poder em função das quais certas idéias, técnicas, instituições, discursos ou comportamentos emergem num momento histórico preciso. Estabelecer o conjunto de condições que possibilitaram a construção daquilo que se nos apresenta como o naturalmente dado.

Foucault coloca, então, um problema que nos lembra aquele que Kant formulara em relação às condições de possibilidade dos objetos da experiência. Nos dois casos trata-se de dar conta daquilo que possibilitou a construção da nossa experiência. Ambos procuram as condições do objetivamente dado. Mas este problema adquire em Foucault a forma dupla de:

a) Sob que condições certas coisas que aparecem em nosso presente como evidentes foram objetivadas, e

b) sob que modos de subjetivação somos constituídos como estes sujeitos que somos.

Deleuze diz que *"essa busca de condições constitui uma espécie de neokantismo característico de Foucault"*(14). Trata-se de um peculiar neokantismo que nega ao sujeito toda posição de privilégio, que afirma que este não é a condição do saber, mas que o saber referido ao sujeito é uma das tantas formas históricas através das quais se constituem os sujeitos(15). É possível afirmar, então, com Deleuze, que

"existem diferenças essenciais com Kant: as condições" (pelas quais Foucault se interroga) "são as da experiência real e não as de toda experiência possível", condições que estão do lado do 'objeto', do lado da formação histórica e não do lado de um sujeito universal"(16).

O sujeito, privado de seu estatuto de fundamento, passa a ser objeto de uma interrogação filosófica pelos princípios históricos que o constituem.

É a esse respeito que J. Rajchman afirma que *"Foucault inventa um novo método histórico de fazer filosofia kantiana (...)"* (17). Esse método requer o auxílio da análise histórica, na medida em que as condições de possibilidade que procura só se atualizam, tal como veremos, através de um conjunto de práticas (discursivas e não discursivas) históricas. Ocorre que as condições de possibilidade da experiência e determinações puras, são um conjunto mais ou menos coordenado de relações de força que se materializam em discursos e instituições históricas, que se atualizam em lutas plurais e pontuais. Podemos, então, afirmar com Deleuze que Foucault propõe uma *"nova repartição do empírico e do transcendental"* (18), caracterizando-se este último por um jogo de relações de força não imediata ou diretamente visível ou legível nas lutas ou formas concretas em que se encarna.

Foucault vale-se da história como de um instrumento imprescindível à análise filosófica. Todavia, esta história da qual irá fazer um uso filosófico não será aquela que Nietzsche chamará de *"história dos historiadores"*; trata-se, isto sim, de valer-se de uma análise histórica que tenha conseguido escapar das ataduras que impõem o subjetivismo e o realismo.

Nas páginas que seguem, analisaremos a crítica que Foucault dirige a certa forma de história e caracterizaremos esta nova história da qual o interrogar foucaultiano procura fazer um uso filosófico.

FOUCAULT REVÊ A HISTÓRIA

Foucault empreende uma crítica filosófica à História como disciplina teórica. Uma análise sistemática dessa questão ocupa a introdução à "Arqueologia do Saber", de modo não sistemático, essa análise percorrerá vários textos e entrevistas. Deter-nos-emos aqui, fundamentalmente, em: "A Impossível Prisão" e "Nietzsche, Genealogia e História".

A crítica à história tradicional se fundamenta, na "Arqueologia do Saber", nas mudanças operadas em relação ao modo de analisar o material histórico. Essas mudanças se resumem em um fato: a revisão do valor dos documentos.

Enquanto a história tradicional visa reconstruir, a partir do que os documentos "dizem", um passado do que estes emanam e que se mantém à espera de ser revelado, começa-se a criar uma nova história que se atribui, como tarefa fundamental, *"não interpretar, nem tampouco determinar a veracidade (dos documentos), mas trabalhá-los desde seu interior e elaborá-los"*(19). O que a História nova pretende é elaborar e dar estatuto a uma série de documentos em relação aos quais ela se constitui como história. Não se trata de tomar os documentos como se fossem instrumentos da memória, mas de construir a partir delas relações, unidades, conjuntos, séries.

"Em nossos dias, a História é a que transforma os documentos em monumentos e ali onde se tratava de reconhecer por seu esvaziamento o que havia sido, espalha uma massa de elementos que deverão ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, constituídos em conjuntos"(20).

Assim, as velhas perguntas da história tendentes a estabelecer continuidades e nexos necessários se deslocam em função de outros interrogantes, por exemplo: Que critério de periodização adotar para estas histórias que podem ser traçadas por sobre as histórias repetidas dos governos e das guerras?; que tipo de séries instaurar, que relações estabelecer entre esta variedade de histórias que foram escassamente atendidas como é o caso da história da vida cotidiana, do exame, ou das minas de ouro?

Foucault observará que uma consequência dessa revisão do valor dos documentos é a mudança de estatuto teórico da noção de descontinuidade. Aquilo que a história clássica tratava de apagar e de reduzir, a fim de estabelecer continuidades, aquilo que aparecia como um obstáculo para História, passa a ser agora um conceito operativo, fazendo parte da análise histórica.

O modo como a história tradicional interrogou os documentos é solidário de uma filosofia realista das essências. Pretende saber ler e revelar o que esses documentos ocultam e ao mesmo tempo mostram, procura poder determinar a verdade e a falsidade dos mesmos com o fim de inscrevê-los no que Foucault chamou de uma história velada:

"Uma descrição global condensa todos os fenômenos em torno de um centro único: princípio, significação, espírito, visão de mundo. Uma história geral espalharia, pelo contrário, o espaço da dispersão" (21).

Uma história global é uma história única, anterior mesmo ao documento, na qual este vem integrar-se como parte de um todo racional que o legitima. Foucault nega a existência de uma ordem subjacente aos acontecimentos. Para ele, não se trata de integrar os documentos na unicidade da história, mas de afirmar que as histórias de objetos determinados requerem periodizações particulares, isto é, que a histó-

ria deve ser pensada em sua dispersão, que não existe uma única realidade histórica que deva ser revelada. Não se trata de mostrar o real, mas sim construir séries, de traçar histórias singulares procurando seus pontos de encontro e de dispersão.

Paralelamente a essa crítica a uma história universal e realista, Foucault formulará uma crítica à idéia de sujeito, à concepção antropológica que serve de suporte a essa história realista:

"Deve-se separar a história da imagem à qual esteve acomodada muito tempo e por meio da qual encontrava sua justificação antropológica: a de uma memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para recuperar a transparência das lembranças"(22).

A história contínua tem seu correlato na afirmação de um sujeito fundador. Sustenta-se na esperança de que o sujeito, a consciência histórica, poderá apoderar-se do passado e restaurar seu poderio. Sustenta-se na afirmação do tempo como uma totalidade que a memória poderia recuperar, e na afirmação das revoluções como "tomada de consciência". A história em sua forma clássica refere-se por inteiro à atividade sintetizadora de um sujeito, que é origem de todo devir e de toda prática na medida em que encontra sua salvaguarda e garantia no poder da razão.

Retomando os descentramentos operados por Marx e por Nietzsche, Foucault explica seu projeto teórico como uma tentativa de *"definir um modo de análise histórica liberado do tema antropológico"*(23). Para desatar as últimas sujeições antropológicas, precisa manifestar o modo como as mesmas foram formadas:

"Em uma palavra, esta obra, como as que a precederam, não se inscreve no debate da estrutura: mas nesse campo em que se manifestam, se cruzam, se entrecruzam e se especificam as questões sobre o ser humano, a consciência, a origem e o sujeito"(24).

Não nos deve surpreender, então, que anos mais tarde, Foucault defina a tarefa por ele empreendida como uma análise (a ser chamada de ontologia histórica) do modo como nos constituímos como sujeitos.

Só um ano mais tarde, numa homenagem a Hyppolite, Foucault enriquecerá esses conceitos críticos que na "Resposta ao Círculo de Epistemologia" e na introdução à "Arqueologia do Saber" ele dirigirá à História. Em "Nietzsche, Genealogia e História" pretende dar conta de uma questão central e inaugural da genealogia: como pode a História constituir-se em uma análise genealógica? Valendo-se das críticas nietzscheanas à História, dirá que a genealogia se opõe a toda História metafísica que pretenda edificar uma "metahistória" de sentidos ideais e de indefinidos teleológicos. Opõe-se, principalmente, à busca da origem como busca do já dado de antemão, como lugar onde residiria uma verdade anterior a todo conhecimento positivo. O saber genealógico opõe a busca da origem à análise dos acasos dos inícios históricos das coisas. No primeiro caso, opõe-se às continuidades históricas: *"removendo aquilo que parecia imóvel, fragmentando o que se supunha unido, mostrando a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo"* (25). No segundo caso, opondo-se às explicações teleológicas do surgimento das coisas (como se o castigo tivesse sempre por destino dar o exemplo). Pretende dar conta do modo singular como inseriu uma aparição, da distribuição das forças, do plexo de circunstâncias favoráveis ou desfavoráveis que permitiram a emergência de um objeto.

A genealogia introduz o devir e a força em tudo aquilo que se supunha imortal: uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma razão que atravessa a história, um sujeito que é plena consciência. E

o faz promovendo o surgimento do sucesso singular na particularidade que lhe é própria. O genealogista deverá atrever-se, ademais, a olhar em perspectiva, rejeitando a visão asceta do historiador, que se supõe porta-voz de um relato objetivo. Deverá situar-se, pelo contrário, num determinado ângulo a partir do qual ele se permitirá apreciar ou rejeitar, seguro de que ele está tomando partido.

O genealogista, a partir de uma perspectiva anti-realista, afirmará, perante a suprahistória, três usos anti-platônicos da História genealógica:

a) um uso de paródia, destruidor da realidade e opositor da história entendida como reconhecimento e memória;

b) um uso destruidor da identidade, que se opõe à história como reconstrutora de uma tradição, das raízes de nossa identidade. Opondo-lhe as descontinuidades, as forças que nos atravessam e as relações de poder nas quais estamos envolvidos;

c) um uso destruidor da verdade e sacrificador do sujeito do conhecimento. Trata-se de introduzir a paixão, *"a violência dos partidos tomados"* (26), a vontade de saber perante a asepsia do historiador, amparado num conhecimento objetivo. A respeito deles, Nietzsche dirá:

"Não posso suportar estas concupiscências eunucas da História, todos esses defensores radicais do ideal ascético; não posso suportar esses seres fatigados e debilitados que se escudam na sensatez e que aparentam objetividade" (27).

Em *"A Poeira e a Nuvem"*, Foucault reafirma sua postura anti-realista frente à História, dizendo:

"Há que se desmistificar a instância global do real como totalidade a ser restituída (...). Também há que se interrogar o princípio de que a única realidade à qual deveria

tender a História é a própria sociedade. Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar um programa, uma técnica, tudo isto é real desde que não seja a realidade mesma nem a sociedade" (28).

Nesse sentido, ao nos referirmos ao anti-realismo de Foucault, pretendemos assinalar a sua distância a respeito daquelas posições teóricas que supõem uma única realidade histórica: universal e objetiva. Quando procura a traçar a história de um determinado objeto, Foucault não visa inscrevê-lo numa história global e objetiva; pretende, em troca, analisar os acontecimentos na sua singularidade, sem referência a uma realidade histórica única, mas assinalando os processos reais e materiais que tornaram possível a emergência daquele objeto que o preocupa.

FAZENDO USO DA HISTÓRIA

A fim de responder à pergunta: o que significa para Foucault fazer um uso estritamente filosófico da história?, recorreremos ao estudo foucaultiano empreendido em "Vigiar e Punir".

O projeto empreendido nesse texto não pretende fazer a descrição de um período histórico determinado, mas analisar um problema: por que, a partir de 1791, se substituem os múltiplos sistemas de castigo existentes por um que foi aceito sem dificuldade: encarceramento? E que elementos intervieram nesta apressada substituição? Não se trata de analisar um período histórico, não se levará adiante uma análise exaustiva de documentos, nem tampouco de uma distribuição cronológica de eventos. A tarefa que Foucault pretende empreender é outra. Seguirá

outras regras de análise. Em função da colocação de um problema, deverá circunscrever a série daqueles elementos que o conduzem à sua resolução. São esses elementos que nos permitam estabelecer o tipo de racionalidade pela qual um determinado objeto, aqui a prisão, aparece em um momento e em um espaço como problemático.

A propósito da tarefa por ele empreendida em "Vigiar e Punir", Foucault indaga:

"Do que se trata nesse nascimento da prisão? Da sociedade francesa num período determinado? Não. Da delinquência nos séculos XVIII e XIX? Não. Das prisões em França de 1760 a 1840? Tampouco. De algo mais tênue: da intenção reflexiva, do tipo de cálculo, da 'ratio' que foi posta em prática na reforma do sistema penal quando se decidiu introduzir nele, não sem modificações, a velha prática do encarceramento. Trata-se, em suma, de um capítulo na história da 'Razão punitiva'. Por que a prisão e a reutilização do tão criticado encarceramento?"(29).

O que se propõe analisar são as condições que tornaram aceitável, num momento determinado, a promoção de determinada prática, assim como a lógica própria dessa prática (trata-se aqui da prática punitiva) à qual distinguirá cuidadosamente de uma análise da instituição ou das ideologias que a suportam.

Pretende mostrar a lógica própria, a estratégia, a razão de ser de uma determinada prática. Mostrando o momento de sua emergência, ou mostrando como certo modo antigo de castigo

"pode ser aceito como peça principal do sistema penal, até o ponto de parecer como uma peça absolutamente natural, evidente, indispensável. Trata-se de remover uma falsa evidência, de mostrar sua precariedade, de fazer aparecer não a sua arbitrariedade, mas sua vinculação com processos históricos múltiplos"(30).

Dito isto, podemos voltar à pergunta que nos colocávamos acima: que entender pela pretensão de fazer um uso filosófico da história? Por que a insistência em analisar os acontecimentos na "singularidade que lhes é própria"? Um conceito importante pode permitir-nos esclarecer essas interrogações: o conceito de "eventualização".

Refletindo sobre a tarefa por ele empreendida até "Vigiar e Punir", Foucault afirma que ele tentou trabalhar no sentido de uma "eventualização". Considera que essa categoria é um procedimento de análise útil e, ao mesmo tempo, muito pouco apreciada pelos historiadores. Tentaremos esclarecer aqui essa categoria segundo três notas que lhe são essenciais:

a) Uma ruptura de evidências: permite fazer surgir a singularidade ali onde poderia ler-se uma constante histórica, ou uma característica antropológica, ou uma evidência. Assim, não resulta de uma necessidade histórica o fato de que se encerrem os loucos em manicômio, mas trata-se, isto sim, de estratégias singulares que podem e devem ser isoladas no momento exato de sua emergência. Foucault destaca uma função teórico-política da eventualização como forma de análise: a ruptura com aquelas evidências sobre as quais se apóia nosso saber.

b) Uma desmistificação causal: permite encontrar as conexões, apoios, relações de força que num momento determinado formaram o que logo funcionou como evidência. Torna possível fazer uma análise do evento segundo os múltiplos processos que o constituem. Substituindo a análise pelas relações causais e necessárias pela construção, em torno do evento, de um

"polígono, ou melhor, de um poliedro de inteligibilidade cujo número de caras não está

definido de antemão e que jamais pode ser considerado como totalmente acabado" (31).

c) Opõe-se ao princípio de inteligibilidade histórica segundo o qual todo objeto de análise pode referir-se a um mecanismo unificador, ou a uma estrutura profunda que seria unitária, necessária, inevitável, seja esta um mecanismo econômico, uma estrutura antropológica ou um referente metafísico. Enfim, permite opor, às necessidades, a multiplicação de linhas de análises, e, à pretendida análise metahistórica o polimorfismo das relações de forças.

Falar em uso filosófico da história remete, então, à análise dos eventos (tomados como processos) em sua singularidade; implica estabelecer as relações múltiplas que podem ser traçadas em torno de um objeto com o fim de "desnaturalizá-lo", analisando as configurações de saber-poder que o tornaram possível.

Foucault procura circunscrever regimes políticos de verdade: *"voltar a situar o regime de produção do verdadeiro e do falso no centro da análise histórica e da crítica política" (32)*. Isto na medida em que, por produção de verdade, não se entende a produção de enunciados verdadeiros, mas, sim, a circunscrição daquilo que num momento histórico preciso pode entrar no jogo do verdadeiro e do falso. Esse jogo não é de modo algum independente das relações de força que o atravessam e o constituem.

Partindo, então, de um problema que, em linhas gerais, adota a forma de : *quais foram as condições que tornaram possível a emergência de determinado objeto como naturalmente dado?* Foucault tentará estabelecer o regime político de verdade em que este emerge. Para isto, rastreará, recorrendo à análise histórica, as configurações de saber-poder, no conjunto de práticas discursivas e não-discursivas que

possibilitaram esta "evidência". Mas atenção: não se trata de valer-se ali da História dos historiadores, na medida em que não se pretende desvelar uma relação subjacente aos acontecimentos, nem se supõe uma consciência capaz de desvelá-la. O que Foucault procura é por em ato o chamado "sentido histórico", levar adiante uma história livre de ataduras realistas e de referências antropológicas:

"fazer a história da objetivação desses elementos que os historiadores consideram como dados objetivamente (a objetivação das objetividades, atrevo-me a dizer), é o tipo de círculo dentro do qual gostaria de transitar. Um 'emaranhado', em suma, do qual não é cômodo sair... Problema de filosofia sem dúvida, ao qual todo historiador tem o direito de permanecer indiferente" (33).

É que o uso filosófico que Foucault faz da história tem uma meta: a de permitir-nos pensar de um modo novo nosso presente: *"o filósofo usa a história para encontrar raízes materiais, diagnosticar, reformular, problematizar ou dissolver o que ele identifica como os problemas filosóficos do seu tempo e situação" (34).*

Neste sentido, a tarefa de Foucault pode ser pensada como uma tentativa permanente de deslegitimar o presente valendo-se da História, como um esforço para transformar o que se supõe natural em algo problemático e não forçosamente necessário. Tal como afirma Paul Veyne, *"a intuição inicial de Foucault (...) é a raridade; os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão (...) porque o que é poderia ser diferente" (35).*

Em tal sentido, podemos dizer que a "eventualização" ou a problematização foucaultiana do presente, ao perguntar-se pelas condições de possibilidade do que nos é dado, se move na mesma direção em que o faz a dedução transcendental kantiana em relação às categorias (36), fazendo-o, porém o faz no sentido inverso. Esta última parte do

que é o caso (os modos de predicação que de fato utilizamos, e que foram estabelecidos a partir da dedução metafísica) e tende a legitimá-lo em virtude de sua pretensa necessidade. A "eventualização", ao contrário, parte do dado e tende a mostrar sua contingência, sua prescindência.

A tarefa de "eventualizar" conduz *"a deixar de ser ingênuo e a compreender que o que é poderia não ser"*(37); fazem-nos ver que *"o real está rodeado de uma zona indefinida de possíveis não realizados"*(38). Em suma, a tarefa de "eventualizar" tem a peculiaridade de desestimular qualquer atitude de estóica aceitação ante aquilo que o presente nos impõe. Aquilo que poderia não ter sido poderia muito bem deixar de ser.

Por fim, o problema teórico que motivou a maior parte dos textos de Foucault, foi o projeto de eventualizar aquilo que num momento histórico determinado se constituiu como objeto para o pensamento. É que para ele: *"A História se converte na história do que os homens chamaram verdades e de suas lutas em torno dessas verdades"*(39).

Porém, é também através dessas verdades históricas e dessas lutas pontuais que os homens se constituem. A interrogação foucaultiana se dirigirá, de modo privilegiado, ao estabelecimento das condições materiais e discursivas a partir das quais foram produzidas e objetivadas certas formas de subjetivação. O sujeito, em seu duplo caráter de objeto para o pensamento e de agente do conhecer e do agir, aparece como espaço privilegiado de análise. Deste último tópico nos ocuparemos neste trabalho, não por uma decisão arbitrária mas por considerarmos que é em torno da questão do sujeito que o discurso de Foucault se cruza polemicamente com a tradição filosófica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Gilles DELEUZE, "FOUCAULT"; Ed. Paidós, Bs.As. 1987, p.77;
- (2) Michel FOUCAULT, "LE SOUCI DE LA VERITE"; opus cit. p.22;
- (3) Ibidem, p.18;
- (4) Michel FOUCAULT, "O RETORNO DA MORAL" no dossiê organizado por C.H. ESCOBAR; Livraria Taurus Editora; Rio de Janeiro, 1984, p.137 (cfr. Les Nouvelles 29/05/1984);
- (5) Michel FOUCAULT, "POUR QUOI ÉTUDIER LE POUVOIR: LA QUESTION DU SUJET", Editado por H. Dreyfus e P. Rabinow, com o apêndice de: "Michel Foucault: Un Parcours Philosophique"; Ed. Gallimard, Paris, 1984, p.277;
- (6) Paul VEYNE, "FOUCAULT RÉVOLUTIONNA LA HISTORIA"; Ed. Alianza, Madrid, 1984, p.215;
- (7) Ibidem, p.203;
- (8) John RAJCHMAN, "FOUCAULT, A LIBERDADE DA FILOSOFIA"; J. Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1987, p.89;
- (9) Michel FOUCAULT, "L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR"; Ed. Gallimard, Paris, 1969, p.250. Para uma compreensão da contribuição de Foucault no contexto da epistemologia francesa, cf. MACHADO, Roberto.
- (10) Miguel MOREY, op. cit., p.214;
- (11) Ernani CHAVES, "FOUCAULT E A PSICANÁLISE"; Edit. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1988, p.90;

(12) Michel FOUCAULT, "LE JEU DE M. FOUCAULT", entrevista in ORNICAR, nº10 (1977), p.175;

(13) Ibidem, p.176;

(14) Gilles DELEUZE, op.cit., p.88;

(15) Cfr. John RAJCHMAN, op. cit., p.87;

(16) Gilles DELEUZE, op. cit., p.88;

(17) John RAJCHMAN, op.cit., p.89

(18) Gilles DELEUZE, "¿En Que Se Reconoce El Estructuralismo?", en "HISTORIA DE LA FILOSOFIA" (dirigida por F. CHATELET)- trad. de C. Galvez - Espasa-Calpe, Madrid, 1983, p.573;

(19) Michel FOUCAULT, "L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR", op.cit., p.14;

(20) Ibidem, p.15;

(21) Ibidem, p.20;

(22) Ibidem, p.14;

(23) Ibidem, p.30;

(24) Ibidem, p.31;

(25) Michel FOUCAULT, "Nietzsche, La Genealogie, L'Histoire", en "HOMMAGE A JEAN HYPPOLITE"; Ed. PUF, Paris, 1971, #3;

(26) Ibidem # 7;

(27) Ibidem # 6;

(28) Michel FOUCAULT, "La Poussière Et Le Nuage", en "L'IMPOSSIBLE PRISON" (Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe. siècle réunies par Michelle Perrot); Editions Du Seuil, Paris, 1980, p.34;

(29) Ibidem, p.33;

(30) Ibidem, p.43;

(31) Ibidem, p.45;

(32) Michel FOUCAULT, "LE SOUCI AVEC LA VERITE", opus cit., p.18;

(33) Michel FOUCAULT, "LA POUSSIÈRE ET LE NUACE", op.cit., p.56.

(34) John RAJCHMAN, op. cit., p.87;

(35) Paul VEYNE, op.cit., p.35;

(36) Recordemos que, pela dedução metafísica das categorias, Kant procura estabelecer uma questão de fato (quid facti?): Quais são as categorias? Com a dedução transcendental, em troca, ele pretendia resolver uma questão de direito (quid juris?): Pretendia legitimar o uso transcendental desses modos de predicação. Como afirma Deleuze: (...) À questão de fato sucede uma questão mais elevada: a questão de direito, quid juris? Não basta constatar que, de fato, temos representações a priori. É necessário ainda que expliquemos por que e como essas representações se aplicam, necessariamente, à experiência, embora não derivem dela" (Gilles Deleuze, "KANT"; Ed. F. Alves, R.Janeiro, 1976, p.27);

(37) e (38) Paul VEYNE, "O INVENTÁRIO DAS DIFERENÇAS"; Ed. Gradiva, Lisboa, 1989, p.42;

(39) Paul VEYNE, "FOUCAULT REVOLUCIONA LA HISTORIA", op. cit., p.226.

CAPÍTULO II

PARA UNA GENEALOGIA

HISTÓRICA DE NOS MISMOS

APRESENTAÇÃO

Foucault faz um balanço da tarefa por ele empreendida, desde a *"História da Loucura"* ao *"Uso dos Prazeres"*, dizendo que tinha procurado traçar três tipos de análises ontológicas em relação aos sujeitos ou aos domínios de subjetivação. Recordemos que aquele que fora considerado como o teórico do poder, dirá de si mesmo: "Não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas investigações" (01). Dupla estranheza. O mesmo autor que proclamou, nos melhores tempos do humanismo, a iminência da morte do homem, é também quem nos fala em traçar ontologias de nós mesmos. Aquele que se opusera a toda leitura metahistórica, a toda abordagem metafísica, prefere falar de sua empresa teórica como de uma "ontologia". Cremos que seria um equívoco pretender encontrar uma contradição nesses termos. Ao falar-nos do seu projeto teórico, em termos desta ontologia, Foucault não faz mais do que levar até o limite a reflexão filosófica que foi o suporte teórico de suas análises arqueológicas.

Assim, Foucault marca um duplo deslocamento em relação ao pensamento clássico. Com efeito, a simples colocação de uma "ontologia do sujeito" supõe que teremos que perguntar pelos mecanismos e princípios que regem a constituição dos sujeitos; ou seja: o sujeito é destituído de seu lugar de fundamento constituinte para passar a ser problematizado como um objeto constituído. Mas, ao dizer que esta ontologia é histórica, Foucault está nos advertindo para não confundirmos essa interrogação com uma nova pergunta metafísica. É que, para essa nova e peculiar ontologia, os sujeitos são efeitos e produtos singulares de certos dispositivos históricos e concretos de poder-saber. Em

poucas palavras: o autor não perguntará pelos princípios constitutivos de uma natureza humana transhistórica, mas pelos modos de produção desses artifícios que denominamos "sujeitos" e com os quais nos identificamos. Fica, assim, abolido esse lugar de privilégio no qual a modernidade colocou, por exemplo, o sujeito de conhecimento. Faremos referência, aqui, a esse exemplo paradigmático.

O SUJEITO GNOSEOLÓGICO

A este respeito, Foucault diz o seguinte:

"Há dois ou três séculos, a filosofia ocidental postulava explícita ou implicitamente o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que não só se revelava a liberdade, mas que também podia fazer eclodir a verdade (...). Atualmente, quando se faz história, atemo-nos a esse sujeito de conhecimento e representação como ponto de origem a partir do qual é possível o conhecimento e a verdade aparece. Seria interessante tentar ver como se produz, através da história, a constituição de um sujeito que não está dado definitivamente, que não é aquilo a partir do qual a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo desta e que é a cada instante fundado e refundado pela história" (02).

Livrar-se da idéia de um sujeito que seria o núcleo central de todo conhecer e de todo obrar será o maior objetivo teórico proposto por Foucault; inscrever no lugar dessa certeza ancestralmente legitimada a problematização e o questionamento; interrogar-se, enfim, pelas condições que possibilitaram a constituição de determinadas formas de subjetivação; perguntar-se pelos princípios não universais mas his-

toricamente circunscritos de produção destes sujeitos que podem passar a ser agora objeto de um interrogar ontológico, implicando isto uma teoria dos objetos preocupada em estabelecer as condições não lógicas, nem psicológicas, nem metafísicas, mas históricas que tornaram possível a constituição dos objetos.

Porém, dizer que o sujeito foi e está sendo construído não significa pensá-lo na sua sujeição a uma série de determinações que, desde sua exterioridade, o submeteriam. Foucault se opõe, neste sentido, à hipótese realista (própria de um certo marxismo acadêmico [93]) que afirma um sujeito que, por direito próprio, estaria aberto à verdade e que poderia atuar conforme a mesma, a não ser por um elemento negativo: o ideológico, o qual obscureceria uma suposta transparência presente entre o sujeito e a verdade. Tal obscurecimento se produziria a partir da exterioridade das relações sociais, entendidas como o "outro" do conhecer. Foucault procura, em troca, mostrar que

"as condições políticas e econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento, mas aquilo através do qual os sujeitos de conhecimento se formam, e, em consequência, as relações de verdade. Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade e domínios de saber, a partir das condições políticas que são o solo em que se formam os sujeitos, os domínios de saber e as relações com a verdade" (94)

Podemos dizer, então, que o programa ontológico de Foucault é o de empreender uma analítica dessas condições, não universais nem fundantes, mas históricas, que tornaram possível a constituição de domínios de subjetivação, os quais nunca são independentes das relações do sujeito com a verdade.

TRÊS ONTOLOGIAS

Para Foucault, o sujeito não pode ser pensado como princípio de constituição: como fundamento. Será preciso dotar o sujeito, assim como os entes em geral de uma estratégia histórica de constituição. E, se o autor fala de uma ontologia de nós mesmos, não é porque pretenda fazer do sujeito simplesmente um objeto a mais entre outros, mas porque vislumbra a possibilidade de submeter o sujeito ao mesmo interrogante ao qual o pensar filosófico submete as coisas ou os entes em geral: a um interrogar por aquilo que o constitui como sendo tal.

Podem ser isolados três domínios de análise em relação aos quais o corpus foucaultiano se edificou:

a) Uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade, através da qual nos constituímos como sujeitos de conhecimento;

b) Uma ontologia histórica de nós mesmos ligada a um campo de forças através do qual nos constituímos como sujeitos que agem uns sobre os outros;

c) Uma ontologia histórica de nós mesmos relacionada à ética através da qual nos constituímos como agentes morais.(05).

O que se pretende é empreender um estudo essencialmente filosófico que, valendo-se da história, tenta levantar três grandes problemas teóricos: o problema da verdade, o do poder, e o da conduta individual, os quais giram em torno de uma interrogação ontológica referida aos modos de subjetivação.

A EVENTUALIZAÇÃO DO SUJEITO

Recordemos aqui que Kant, no seu tratado de Lógica, dirá que a filosofia dá origem às seguintes questões:

*"1ª) que posso saber? 2ª) que devo fazer?
3ª) o que é preciso esperar?, e 4ª) o que é o
homem?"*

Afirma imediatamente que

"a metafísica responde a primeira pergunta; a moral, a segunda; a religião, a terceira e, a antropologia, a quarta. No fundo poder-se-ia responder todas pela antropologia, já que as três primeiras questões se reduzem à última" (06).

Deleuze diz que os interrogantes colocados por Foucault são *"evidentemente confrontáveis aos três problemas kantianos" (07)*, aos quais ele se referiu em *"As Palavras e as Coisas"*.

A interrogação de Foucault pode ser resumida nestas breves perguntas: o que posso saber?, o que posso fazer?, e o que sou enquanto agente moral? é que *"saber, poder e si mesmo são três dimensões irredutíveis, porém em constante implicação" (8)*. Assim, à pergunta: o que posso saber? ou *"o que posso enunciar e ver em tais condições de luz e de linguagem?" (9)*, responderá a partir das análises arqueológicas, que pretendem determinar aquilo que é possível ver e dizer em uma formação histórica determinada. À pergunta: que posso fazer? ou *"que poderes reivindicar e que resistências opor-lhes?" (10)*, responderá a partir da genealogia que se propõe determinar as configurações de saber-poder que caracterizam um momento histórico preciso (11). Por último, à pergunta: que posso ser? ou em que condições me constituo como agente moral?, responderá a partir da ética. Neste sentido, a analíti-

da foucaultiana da sexualidade como uma experiência historicamente singular teve que atender aos

"três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam as suas práticas e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade"(12).

Tais questões não encontraram um ponto de convergência numa pergunta antropológica como a que formulara Kant, à qual as "três primeiras" se reduzem. Pelo contrário, a interrogação ontológica referida a esse nós que somos mantém e afirma a heterogeneidade dessas três questões. A verdade, o poder e a conduta individual não encontram no homem seu fundamento, na medida em que é no jogo em que se efetiva entre as reações de força, as formas plurais de saber e as relações do "eu" com ele mesmo que os sujeitos são constituídos.

Se, em Kant, as três primeiras perguntas podem se reduzir à quarta, é porque o sujeito é, ao mesmo tempo, fundamento e garantia do conhecer, do agir moral, e também daquilo que na ordem da religião é possível esperar. Foucault opera aqui uma inversão: em lugar de procurar no homem o ponto de origem e a garantia do conhecer e do agir, afirma que o próprio sujeito é uma produção. Neste sentido, mais que uma redução à pergunta antropológica (que é o homem?), afirma-se uma dispersão interrogativa que adota a forma de uma ontologia histórica de nós mesmos. Morey, fazendo um prólogo ao "Foucault" de Deleuze, diz que,

"aqui, as perguntas se manterão em seu próprio espaço de heterogeneidade, sem deixar-se reduzir, como em Kant, a uma última questão (que é o homem?) da qual dependeriam, de certo modo, todas as demais. Agora, as três perguntas não remetem a um último domínio dentro de cujos limites residiria a verdade, mas, ao contrário, abrem uma dispersão interrogati-

$$E_{\text{eff}} = \left(\frac{\sigma}{\sigma_0} \right)^{-1/n}$$

petindo, Foucault pretendeu operar em torno da questão do sujeito uma dispersão interrogativa preocupada em estabelecer as relações múltiplas do sujeito com a verdade, com as relações de força e com a conduta individual, em função das quais nos constituímos como sujeito do conhecimento, como agentes ou pacientes do poder, e como agentes morais.

Essas perguntas ontológicas mantêm-se dentro do espaço em que a "Arqueologia do Saber" colocava a questão do sujeito. Só que, um passo a mais foi dado em relação às análises das modalidades de enunciação. Tratava-se, até aí, de analisar a diversidade do sujeito exclusivamente em relação às práticas discursivas. A questão fundamental para uma análise do discurso: "quem fala?", Foucault soube responder a partir de uma perspectiva não antropológica. Tal como afirma:

"Na análise proposta, as diversas modalidades de enunciação, em vez de remeterem à síntese ou à função unificadora de um sujeito, manifestam sua dispersão aos diversos estatutos, às diversas localizações, às diversas posições que este sujeito pode ocupar ou receber quando profere um discurso. E se estes planos são ligados por um sistema de relações, tal sistema não é estabelecido por uma atividade sintética de uma consciência idêntica a si mesma, muda e anterior a qualquer palavra, mas sim pela especificidade de uma prática discursiva" (16).

É que o sujeito que fala não é o primeiro em relação ao discurso, nem é uma consciência plena que o gera pelo contrário, é um efeito desses discursos plurais na medida em que esses, ao atravessá-lo, constituem-no em sua heterogeneidade. Neste sentido, poder-se-ia afirmar que

"o discurso assim concebido não é a manifestação, solenemente transbordada, de um sujeito que pensa, conhece e diz: é, pelo contrário, um conjunto no qual se determina a dispersão de um sujeito e sua descontinuidade

com ele mesmo"(17).

Se pretendemos avançar nesta direcção assinalada por Foucault, será preciso marcar uma distância a respeito do que foi dito até aqui. Acontece que, nos textos pós-arqueológicos, preservar-se-á a idéia de que o sujeito é constituído, porém se rejeitará a tese *"lacaniana de que o sujeito é constituído como linguagem. A nossa subjetividade é constituída através de muitas espécies diferentes de práticas, das quais somente algumas são linguísticas"*(18) ou discursivas. Deveremos, pois, multiplicar os interrogantes referidos ao sujeito em um espaço que, sendo alheio ao pensar antropológico, exceda o marco do meramente discursivo para mergulhar nas relações de força, nas condutas dos indivíduos, nos regimes políticos de verdade.

Enquanto o esforço teórico da antropologia filosófica foi o de homogeneizar as determinações diversas da essência do homem numa idéia unitária, a ontologia de nós mesmos que Foucault propõe procura manter-se no espaço aberto por essa multiplicidade, capturar esse nós que somos na diversidade que lhe é própria. Enquanto a antropologia filosófica (pensemos por exemplo em Max Scheller) afirma que *"o homem é algo tão complexo e diverso que escapa a toda definição"* e todavia se propõe a *"conseguir uma unidade sistemática das determinações essenciais sobre a essência diversa"*(19); Foucault mantém sua análise na afirmação dessa diversidade. Para ele, uma ontologia de nós mesmos deverá construir, em torno dessa diversidade, um poliedro de inteligibilidade que não queira anulá-la, procurando seu ponto de origem, mas sim, pelo contrário, mantendo esta heterogeneidade constitutiva do sujeito.

A pergunta arqueológica "quem fala?", referida ao papel constitutivo do discurso em relação aos sujeitos falantes, passa a ser complementar de um interrogar que pretende recorrer às múltiplas relações de força que nos atravessam. É que essa ontologia se refere a um nós cuja construção excede o âmbito do discursivo e compreende obscuros e plurais mecanismos de poder. E, assim como o discurso era afirmado na arqueologia como aquilo que determina a dispersão do sujeito, será a partir das relações de força que atravessam, inclusive o âmbito do discursivo, que a genealogia pensará a constituição deste nós que somos.

Assim como é possível afirmar, com Nietzsche, que *"foi devido a obscuras relações de poder que se inventou a poesia"*(20), é também possível afirmar que foi devido a obscuras relações de poder que fomos inventados ou fabricados. Digamos que, quando falamos aqui de "invenção", referimo-nos ao conceito nietzscheano (retomado por Foucault) de *erfindung* que se opõe ao de *ursprung* que remete à origem. Em vão se procurará uma síntese tranquilizadora, uma origem unitária das determinações diversas do homem, posto que dele podemos dizer que, como o conhecimento, *"foi inventado, fabricado, produzido por uma série de mecanismos"*(21).

Neste sentido, a ontologia histórica proposta por Foucault é contrária a toda análise antropológica. Não visa recuperar uma natureza originária, nem uma essência unificadora, mas, sim, afirmar esse nós que somos como produções, como artifícios, como efeitos de "pequenos mecanismos de poder".

A tarefa da antropologia filosófica de conseguir a "unidade sistemática" dessa essência diversa que é o homem, a ontologia fou-

mente são construídos domínios de subjetivação, mas também regimes de verdade e formas de relação do "eu" consigo mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(01) Michel FOUCAULT, "Pourquoi étudier le Pouvoir: la Question du Sujet", editado por H. Dreyfus e P. Rabinow, como apêndice de "MICHEL FOUCAULT (UN PARCOURS PHILOSOPHIQUE)"; Ed. Gallimard, Paris, 1984, p.298;

(02) Michel FOUCAULT, "A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS"; Cadernos da PUC de R.de Janeiro, 1978, p.7;

(03) Cfr. ibidem, p.5;

(04) Ibidem, p.20;

(05) Michel FOUCAULT, "À Propos de la Généalogie de L'Éthique: un Aperçu du Travail en Cours" (Entretien avec H. Dreyfus et P.Rabinow), apêndice de "MICHEL FOUCAULT (UN PARCOURS PHILOSOPHIQUE)", op.cit., p.332;

(06) Immanuel KANT, "LOGICA" (trad. de W.Beutel); Ed. Araujo, Bs.As., 1938, p.19;

(07) Gilles DELEUZE, "FOUCAULT"; op.cit., p.149;

(08) Ibidem, p.148;

(09) Ibidem, p.148;

(10) Ibidem, p.148;

(11) MACHADO, Roberto, "CIÊNCIA E SABER"; Ed. Graal, R. Janeiro, 1982; a respeito da distinção entre Arqueologia e Genealogia em Foucault, foi muito útil para nós esse belo livro.

(12) Michel FOUCAULT, "O Uso dos Prazeres" (Vol. II da "HISTÓRIA DA SEXUALIDADE"), trad. de M.T. da Costa; Ed. Graal, 4ª ed., Rio de Janeiro, 1985, p.10)

(13) Miguel MOREY, "Prologo" a la edición española del "FOUCAULT", de G. DELEUZE; Ed. Paidós, Buenos Aires, 1987, p.17;

(14) Michel FOUCAULT, "LA POUSSIÈRE ET LE NUAGE"; op.cit. p.44;

(15) Michel FOUCAULT, "Pourquoi étudier le Pouvoir?..."; op.cit., p.297;

(16) Michel FOUCAULT, "L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR", op. cit., p.74;

(17) Ibidem, p.74;

(18) John RACHJMAN, op.cit. p.35;

(19) Martin HEIDEGGER, "KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFISICA"; Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1986, p.178;

(20) Michel FOUCAULT, "A VERDADE E AS FORMAS JURIDICAS", op.cit., p.10;

(21) Ibidem, p.11;

(22) Ibidem, p.9;

(23) Gilles DELEUZE, "FOUCAULT", op. cit., p.179.

CAPÍTULO III

PODER

E

SUBJETIVAÇÃO

APRESENTAÇÃO

Segundo o que foi dito até aqui, podemos entender essa enigmática afirmação de Foucault de acordo com a qual seus textos podem ser lidos como partes de uma ontologia histórica de nós mesmos, como um esforço por eventualizar certa "concepção herdada do sujeito" (que parece ter-se convertido em evidência) pela qual este é pensado como fundamento do conhecer e do agir. Ficaram circunscritas, assim, três órbitas de interesse dos estudos empreendidos pelo autor. Trata-se de três domínios heterogêneos, porém em perpétua correlação, de três instâncias irredutíveis que determinam a dispersão e a heterogeneidade do sujeito. Deleuze diz que "saber, poder e si mesmo são três dimensões irredutíveis, mas em constante implicação" (01). Trata-se de ontologias, que são históricas na medida em que não se preocupam em estabelecer condições universais; pelo contrário, as condições procuradas adquirem valor por sua própria "singularidade histórica".

Ao ler a entrevista com Dreyfus e Rabinow, na qual Foucault se refere a estas ontologias históricas, surge imediatamente uma pergunta: por que falar dessas ontologias como de três domínios possíveis da genealogia?; por que remeter a análise das relações do sujeito com a verdade e do eu consigo próprio ao espaço da análise genealógica?

Acreditamos ser pertinente afirmar que, nessa leitura retrospectiva, Foucault está nos convidando a ler na arqueologia e na sua ética uma dimensão genealógica. Isto é possível na medida em que, mesmo que entre o poder, o saber e a conduta individual exista heterogeneidade e ainda diferença de natureza, existem também pressuposições e capturas mútuas, e, em última instância, existe (tal como veremos)

(02) primazia do nível do poder sobre os outros dois.

Foucault afirma que

"a condição de possibilidade do poder (...), o ponto de vista que torna inteligível o seu exercício (...) são os pedestais móveis das relações de força que sem cessar induzem, por sua desigualdade, estados de poder - porém sempre locais e instáveis" (03).

O poder é entendido aqui como uma relação de forças, cujo caráter fundamental é esse "estar em relação com", e aquilo que entra em relação - as forças - se define por sua capacidade de afetar e de ser afetado. O modo como estas forças se relacionam, suas posições estratégicas, enfim, sua microfísica, conforma mapas ou diagramas de poder móveis e instáveis.

Como veremos ao longo deste capítulo, estes diagramas de poder, estas relações de força, são também condição de possibilidade da emergência das formas de saber e dos regimes de verdade nos quais esta rede abstrata de relações se atualiza. Essas relações de força estão sempre inscritas em um jogo de poder, mas sempre ligadas também a uma das bordas do saber que nascem desse jogo, mas que, mesmo assim, o condicionam (04). Acontece que esse mapa, esse diagrama de poder, não é, de modo algum, independente das configurações de saber nas quais emerge e se atualiza. Entre diagrama de poder e relações de saber existem pressuposições e condicionamentos mútuos; trata-se de certas *"estratégias de relações de força que, suportando alguns tipos de saber, são suportados por estes" (05).*

Foucault afirma com Nietzsche que o conhecimento é uma invenção; que ele é fabricado; que ele se deve a obscuras relações de poder, a pequenos mecanismos. Para ele, o conhecimento não é algo da ordem do natural, não está inscrito na natureza humana, é, pelo con-

trário, contra-natural: um efeito da luta travada pelos instintos. Da mesma maneira, entre o conhecimento e as coisas a conhecer, não se pode afirmar uma identidade natural, mas sim uma relação de "violência, dominação, poder e força", pois *"só há conhecimento na medida em que se estabelece, entre o homem aquilo que ele conhece, algo assim como uma luta singular, um face a face, um duelo"*(06).

Se partirmos, então, da afirmação de que entre o conhecimento e o mundo a conhecer não há identidade, mas, sim, absoluta heterogeneidade, a verdade não poderá ser definida como adequação ou correspondência entre o enunciado e o fato, entre a ordem do discurso e a ordem do visível. É que, a partir dessa perspectiva teórica, *"existe disjunção entre falar e ver"*, posto que *"o que se vê nunca aparece no que se disse e vice-versa"*(07).

A pergunta foucaultiana referida ao saber: *"o que posso ver e o que posso dizer em determinadas condições de luz e de linguagem?"*, será mister dar uma resposta genealógica mais que arqueológica. Isso acontece a partir do momento em que se afirma que as distribuições dos enunciados e das visibilidades numa conjuntura histórica determinada não é ocasional nem depende exclusivamente da ordem do discurso, mas é sim o efeito (e ao mesmo tempo o espaço de atualização) desse mapa abstrato de relações de força que é o diagrama de poder. Essas relações nem vêem nem falam, porém fazem ver e falar, na medida em que é pelo enfrentamento e pela luta que o conhecimento e a coisa a conhecer (os enunciados e as visibilidades) se relacionam. É que, tal como afirma Deleuze, o *"diagramatismo"* de Foucault, *"a apresentação de puras relações de força (...), é análogo ao esquematismo kantiano: assegura a relação da qual deriva o saber"*(08).

Se podemos dizer, então, que existe primazia das cartografias de relações de força a respeito das configurações de saber, ou da análise genealógica a respeito da arqueológica, é porque essas relações de força devem ser pensadas como a condição que possibilita as relações de saber. É possível afirmar, então, com Foucault, que para saber o que é o conhecimento não nos devemos aproximar dele com o olhar do filósofo assético, mas com a visão valorativa do político. Tal como veremos, essa aproximação política da verdade não é inteiramente alheia às análises arqueológicas.

Isto não significa que se deva supor uma causalidade mecânica e linear entre as proposições estratégicas das forças e das formas de saber. Estas últimas não devem ser pensadas à maneira de efeitos imediatos e esperados; deve-se afirmar, pelo contrário, que entre *"técnicas de saber e estratégia de poder não existe exterioridade alguma"*(9). O saber e o poder acham sua articulação no discurso, e este pode, *"ao mesmo tempo, ser instrumento e efeito de poder, porém também obstáculo, freio, ponto de resistência e de partida para uma estratégia oposta"*(10). O certo é que, mesmo quando saibamos que atrás de todo saber se travam lutas de poder, o conhecimento não pode ser reduzido a esse jogo de relações de forças. Deve ser pensado em sua autonomia, *"como uma centelha que brota do choque entre duas espadas, porém que não é do mesmo ferro de que estão feitas as espadas"*(11).

Lembremos agora que dos três domínios genealógicos abordados por Foucault, o último é uma ontologia histórica de nós mesmos relacionada à ética através da qual nos constituímos como agentes morais. Neste caso o autor se distancia de toda análise referida aos códigos morais, detendo-se nas condutas individuais, no espaço onde o indiví-

duo se constitui a si mesmo como sujeito de suas próprias ações. Perguntamo-nos então: é possível continuar afirmando uma primazia das relações de poder?, onde situar o ponto de encontro entre ética e genealogia?

Definimos que esse domínio que Foucault isolou, distinguindo-o como "eixo ético", é uma dimensão referida por completo à subjetividade, à relação do "eu" consigo mesmo. Trata-se de uma dimensão "irredutível às relações de saber e às relações de poder", mesmo que não seja independente delas. Com a finalidade de isolar esse espaço, Foucault teve que retroceder até os gregos. Empreendeu uma análise de certas técnicas que tornam possível o exercício do governo de si mesmo, que derivam e, ao mesmo tempo, rompem com as formas de exercício do poder dirigidas aos outros. Acontece que, nessa Antiguidade, o controle de si mesmo é *"um poder que se exerce sobre si mesmo no poder que se exerce sobre os outros"* (12). Segundo o diagrama de poder próprio dos gregos, só poderá ser um bom governante aquele que tenha conseguido o governo de si. Se o próprio das forças é a sua capacidade de afetar as outras forças, o que se produz, no caso desse diagrama, deve ser entendido como volta das forças sobre si mesmas. Surge uma *"relação da força consigo mesma, um poder de afetar-se a si mesma, um afetar a si por si mesmo"* (13). A força, nesse caso, não deixa de ser tal, o poder não se encontra ausente desse espaço, mas a relação não é entre forças, mas é da força consigo mesma.

Os gregos não pensaram que o poder fosse alheio à ética, dado que o que se produz entre eles é uma afirmação do sujeito *"como uma derivação, como produto de uma subjetivação"* (14). Produz-se a relação consigo mesmo, não o tranquilizante espaço independente de toda inser-

ção institucional reservado à liberdade de um sujeito independente. Pelo contrário, este *"indivíduo interior é codificado, recodificado em um saber moral e, sobretudo, torna-se o que está em jogo no poder: é diagramatizado"*(15).

Assim como o sujeito moral se encontra ancorado por uma de suas bordas ao diagrama do poder, ele é também o espaço de emergência de focos locais e singulares que resistem a esses poderes e a esses códigos. É a partir da ética que emergem esses focos de resistência que Foucault considera em nossos dias como privilegiados: as clutas contra *"a submissão da subjetividade"*(16). Não se deve pensar que esses pertençam a um espaço alheio ao poder, pois, mesmo quando esses focos de resistência se oponham e enfrentem o poder, eles nunca poderão ser inteiramente alheios ao diagrama que resistem: eles *"nunca estão em posição de exterioridade a respeito do poder"*(17).

Na medida em que esse diagrama de poder, que atravessa tanto o espaço do saber quanto o espaço da ética, é uma pura máquina abstrata (nunca inteiramente estável) que se atualiza em enunciados e instituições, podemos concluir que não será possível traçar sua cartografia sem empreender, paralelamente, uma análise a nível das regularidades discursivas. Mesmo quando a ordem do saber se encontre sempre ligada por uma de suas faces às relações de força, não é possível reduzi-la ao jogo dessas relações. As práticas discursivas conservam sua autonomia, e neste sentido, será preciso procurar uma instância imanente ao domínio do discurso que possa dar conta da formação e da transformação dos enunciados. Recordemos que Foucault distancia sua análise dos enunciados de um estudo das proposições ou das frases. Lembremos que entende por enunciado uma multiplicidade que deve ser pensado em sua

materialidade, no seu caráter de acontecimento (na medida em que possui suas próprias condições e seu próprio domínio de aparição) e de coisa (na medida em que comporta sua possibilidade e seu campo de utilização) (18).

Vale atentar, pois, para esse espaço em que os discursos se diferenciam e se especificam, um *"sistema geral de formação e transformação dos enunciados"* (19), espaço que Foucault chama de arquivo. *"Para além da 'ordem do espírito' ou da 'ordem das coisas', o arquivo é pensado no jogo de relações que caracterizam propriamente o nível discursivo, um jogo irredutível às coisas ditas ou aos homens que as disseram; jogo da dizibilidade, do sistema de discursividade, comportando suas possibilidades e impossibilidades enunciativas"* (20). Assim, a fim de empreender uma ontologia histórica de nós mesmos, será preciso estar atento a este arquivo que, desde a ordem do discurso, nos atravessa e nos constitui. Acontece que as condições de possibilidade de produção dos sujeitos devem ser procuradas, não só nas práticas institucionais, mas também nas práticas discursivas a partir das quais o homem passou a se converter em objeto para o pensamento. Este nós que somos é produto de um certo arquivo no qual o homem foi tematizado como objeto privilegiado do saber. O diagrama de poder que nos constitui

"provocou, ao estabelecer-se e ao entrar em funcionamento, o nascimento de uma série de saberes (...) fazendo com que surgissem as chamadas ciências humanas e o homem como objeto dessas ciências." (21)

A ontologia de nós mesmos supõe uma análise imanente à ordem do discurso, um questionamento do arquivo no qual se inscrevem os enunciados das ciências humanas, mas acrescenta a esta problemática arqueológica uma dimensão política que é, como veremos, interior aos

regimes de verdade e às formas de saber.

Resta, por fim, caracterizar esses três modos de produção da subjetividade nos quais as análises de Foucault se detiveram: as relações de forças, os regimes de verdade e o cuidado de si.

PODER E SUBJETIVAÇÃO

Quando trata da pergunta *"por que estudar o poder?"*(22), Foucault nos diz que do mesmo modo em que os sujeitos se encontram imersos em relações de produção e de sentido, das quais a economia e a linguística podem dar conta, eles se encontram também atravessados por relações de poder, das quais nenhum saber (seja ou não consagrado) poder dar conta suficientemente. Da esquerda à direita insistiu-se em pensar o poder segundo esquemas teóricos que se contentavam com denunciá-lo em um "outro", e que pouco contribuíram para sua análise. À direita o problema *"não se colocava mais do que em termos de soberania, de constituição, etc, ou seja, em termos jurídicos; do lado do marxismo, em termos de aparelhos de Estado.(...)"* Porém, *"o modo como se exercia concretamente e em detalhe, não era procurado"*(23). Foucault pretende estabelecer as bases, não de uma teoria do poder, mas do que ele denomina uma "analítica do poder" interessada no estudo dos mecanismos, das técnicas e das estratégias que constituem o seu exercício. Tal analítica se opõe às teorias que pensam o poder *"como um sistema geral de dominação exercido por um elemento ou um grupo sobre outro, e cujos efeitos (...) atravessariam o corpo social inteiro"*(24). Trata-

de se construir esse diagrama de relações de força, de traçar a carta
diversa, de se multiplicar a multiplicidade de relações de força imanentes e próprias
de domínio em que elas se exercem, atento a esse

*"Jogo que, por meio das lutas e confrontações
incessantes, se transforma, se reforça,
se inventa" atento às "estratégias que se
borram e se renovam e cujo esboço geral ou dis-
tribuição institucional toma forma nos apare-
lhos estatais, na formação da lei, nas nego-
ciações sociais." (25)*

Deleuze sistematizou essa análise do poder de acordo com
os seguintes postulados:

a) Postulado da propriedade: contra a afirmação de que o po-
der seria algo que está nas mãos da classe dominante, Foucault propõe
revelar que ele não se possui, mas que se exerce, que o poder não é uma
propriedade, mas um jogo estratégico de relações de força. Foucault
disse ser necessário

*"analisar que esse poder se exerce nas mãos de
quem, que não é o privilégio adquirido ou
conservado da classe dominante, mas o efeito
de conjunto de suas posições estratégi-
cas" (26).*

b) Postulado da localização: contra a afirmação de que o po-
der é exclusivamente "poder de Estado", sustenta que o Estado não é o
lugar privilegiado de exercício do poder, que ele é, pelo contrário,
o efeito de conjunto de relações que se estabelecem em todos os níveis da
sociedade. É preciso estar atento a esses micro-poderes, e esse micro-
análise do poder, para que não se caia nos erros de colocar a ênfase na
posição hierárquica de Estado do poder de Estado, ou de pensar em contras-
tação entre a forma última de exercício do poder, é que tais relações
de força se localizam nas relações de Estado com os cidadãos ou
com as demais classes" (27).

c) Postulado da subordinação: contra a afirmação de que o poder estaria subordinado a um modo de produção que seria a sua infra-estrutura, sustenta-se que o poder não é meramente super-estrutural, devendo-se abandonar a afirmação de um espaço piramidal em função de uma análise dos segmentos que compõem os núcleos de poder. Sustenta-se, ademais, que o espaço do econômico não está livre do poder, e que toda economia supõe efeitos de poder inscritos nela.

d) Postulado da essência ou do atributo: contra a tese que sustenta que o poder é uma essência que pode ser tomada, ou um atributo próprio de uma classe, afirma-se que o poder não possui essência, mas é operatório. O poder se define pela sua posição na situação em que se exerce, não é o atributo de uma classe, embora circule de cima para baixo e de baixo para cima. *"São os pedestais móveis de relações de força que, sem cessar, induzem, pela sua desigualdade, estados de poder sempre locais e instáveis"*(28).

e) Postulado da legalidade: contra o modelo jurídico que supõe que a lei seja o princípio do poder, Foucault propõe substituir a dicotomia legalidade e ilegalidade por uma série de correlações de ilegalismo/lei, na medida em que a lei é entendida como uma composição desses ilegalismos que ela mesma isola ao formalizá-los.

"A lei é uma gestão de ilegalismos, uns que permite, torna possível ou inventa como privilégio da classe dominante, outros que tolera como compensação à classe dominada, outros, por último, que proíbe, isola e toma como objeto, mas também como meio de dominação"(29).

f) Postulado da modalidade: contra a afirmação de que o poder se exerce segundo mecanismos de repressão ou ideologia, propõe-se substituir a imagem exclusivamente negativa do poder por uma imagem produtiva. O poder produz. Produz saber, produz prazer, produz, por

fim, o real. Uma imagem puramente negativa do poder não poderia dar conta do que faz com que ele seja tolerado e até reclamado. É preciso

"admitir que o poder produz saber (...) que poder e saber implicam-se diretamente um no outro, que não existe relação de poder sem constituição correlativa de um campo de saber, nem de saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo uma relação de poder."
 *(30)

Essas relações de força nos interessam desde que possam ser pensadas como modalidades de produção da subjetividade. É em torno dos diagramas de poder que as sociedades constroem seus saberes e fabricam seus indivíduos. Não só os sujeitos de conhecimento estão limitados por estes diagramas, também os indivíduos nas suas condutas íntimas bem como no âmbito do público estão sujeitos a essas formas de poder que

"se exercem sobre a vida cotidiana, que classificam os indivíduos em categorias, que os designam por sua individualidade própria, que os atam à sua identidade, que lhes impõem uma lei de verdade que tem que ser reconhecida."
 *(31)

Isto não significa entender o indivíduo como "o outro" do poder, como uma matéria inerte submetida a seus abusos. Tampouco se trata de pensar o poder como um atributo (como a riqueza) do qual alguns gozariam e outros não. Trata-se, pelo contrário, de afirmar que a partir de certas relações de poder os indivíduos são produzidos e fabricados: o delinquente, o louco, o alienado são produtos do mesmo jogo de poder que nos produz como cidadãos, como sujeitos "normalizados". Foucault pretende percorrer a história das práticas anônimas de poder, dos mecanismos aparentemente insignificantes (como o exame), na medida em que eles geram determinadas formas de saber e instauram determinadas formas de ser (de subjetivação). O autor procura descrever as múltiplas formas de dominação próprias de uma sociedade, com a fi-

nalidade de assinalar as múltiplas sujeições e obrigações que a partir daí se estabelecem: *"Tomar a instância material de submissão como constituição do sujeito"*(32).

Se tais práticas de poder podem ser descritas como instância de constituição dos sujeitos é porque elas se caracterizam por seu anonimato. Foucault diz que se trata de práticas anônimas, mas que são ao mesmo tempo racionais e reflexivas. Dizer que se trata de práticas racionais significa afirmar que cada prática, cada técnica de poder, realiza-se segundo objetivos precisos, mesmo quando eles nem sempre sejam alcançados (pensemos na prisão que, mais que disciplinar os prisioneiros, gera delinquência), são, em sua maioria, enunciados explicitamente e até publicados. Podemos afirmar certa intencionalidade das práticas de poder, na medida em que elas estão percorridas por um "cálculo", por uma racionalidade que lhes é própria. Uma racionalidade que - mesmo podendo, em princípio, tornar-se explícita (graças a um "cinismo local do poder") - a partir do momento em que se encadeia com outras, em que se propaga formando dispositivos de conjunto ou diagramas de poder, constitui estratégias mudas que, sem deixar de conservar sua lógica própria e sua inteligibilidade, permanecem no anonimato. Encontra-se aí a peculiaridade do panóptico, e

"isso é, sem dúvida, o que tem de diabólica essa idéia. Não existe nela um poder que pertenceria a alguém e que esse alguém exerceria de forma absoluta; é uma máquina na qual todo mundo está aprisionado"(33).

Os objetivos que caracterizam as práticas de poder *"não resultam da opção ou decisão de um sujeito individual (...) Não busquemos o estado maior que governa sua racionalidade, nem a casta que governa, nem os grupos que controlam os aparelhos de Estado"*(34). É preciso entender que nem por isso estas práticas de poder deixam de ser

operantes; elas sem dúvida "servem", mas não porque estejam "a serviço de" um interesse econômico primitivo, mas porque podem ser utilizadas em determinadas estratégias de dominação.

No entrecruzamento das práticas de poder se constrói uma estratégia coerente de conjunto, não como o "cálculo" de um sujeito que seria o seu arquiteto, mas como um diagrama de poder. Opera-se aqui uma inversão dos termos em que a análise filosófica tinha colocado essas questões. Afirma-se um sujeito histórico que é a cada instante fundado e produzido pelos micro-poderes que o entrecruzam.

"Na prática, o que faz com que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como um indivíduo é em si um dos primeiros efeitos do poder. O indivíduo não é o vis-a-vis do poder; é, penso, um dos primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e, ao mesmo tempo, ou justamente na medida em que é um efeito, é o elemento de conexão. O poder vincula através do indivíduo que constitui" (35).

VERDADE E SUBJETIVAÇÃO

As relações de força que constituem os sujeitos, que modelam os corpos e "as almas", não podem ser analisadas independentemente das formas de saber com as quais circularmente estão relacionadas. Será preciso, então, *"renunciar a toda uma tradição que deixa imaginar que não pode existir um saber a não ser onde se encontram suspensas as relações de poder"* (36). Deve-se afirmar que poder e saber implicam-se diretamente um no outro, que a verdade é historicamente produzida pelo jogo das forças. Foucault dirá que *"a verdade está ligada circularmente a sistemas de poder que a produzem e a sustentam, e aos efeitos de poder que induz e que a prorrogam"* (37).

O autor não se interessa por uma análise da verdade em termos de correlação ou de adequação entre o intelecto e a coisa, pois, entre a ordem do visível e a ordem do discurso só se pode afirmar que existe heterogeneidade, disjunção, diferença de natureza. No entanto, aquilo que pode ser visto e aquilo que pode ser dito emergem em certas condições de luz e de linguagem, e, tal como vimos, é no diagrama de poder, no mapa das relações de força, que se deve procurar o solo que possibilita a emergência de uma formação histórica. Esse diagrama de poder constitui a condição que viabiliza a produção de verdade. Quando falamos de verdade, não pretendemos determinar que enunciados ou coisas são verdadeiros ou falsos, mas estabelecer as relações de força em função das quais o verdadeiro se diferencia do falso numa conjuntura histórica precisa.

Poder-se-ia objetar-nos que a questão da verdade está sendo abordada a partir da análise genealógica e que esta é alheia à arqueologia. Cremos que seria errôneo dizer que nas análises arqueológicas o interrogante referido à verdade mantinha-se livre dos interrogantes que Foucault explicitará mais tarde em relação ao poder. Acontece que aqui não se pretendia estabelecer

"qual é o poder que atua desde o exterior sobre a ciência, mas quais são os efeitos de poder que circulam entre os enunciados científicos: como e por quê em certos momentos o dito regime transforma-se em forma global" (38).

Acontece que, mesmo não havendo sido suficientemente isolada a questão do poder, em *"As Palavras e as Coisas"* Foucault procurava traçar uma história interna da verdade que difere da história externa, própria dos estudos genealógicos. Em *"A verdade e as Formas Jurídicas"*, caracterizou duas histórias da verdade:

"A primeira é uma espécie de história interna da verdade, que se corrige partindo de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz em e a partir da história das ciências. Por outro lado, creio que na sociedade ou pelo menos na nossa sociedade há outros critérios nos quais se forma a verdade, ali onde se definem um certo número de regras de jogo, a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, domínios de objetos, tipos de saber, e por conseguinte, podemos fazer a partir deles uma história externa, exterior da verdade" (39).

São essas as histórias externas da verdade que Foucault traçou em relação ao direito penal, ao discurso jurídico, à psiquiatria. Nelas procura derrubar o mito platônico que supõe uma relação antinômica entre verdade e poder, que afirma que as verdades da ciência são alheias e até contrárias ao poder político. Ao contrário, e seguindo Nietzsche, diz que *"por trás de todo saber ou conhecimento o que está em jogo é uma luta de poder, o poder político não está ausente do saber, pelo contrário, está tramado com este" (40).*

Já não se trata de estabelecer os regimes internos de verdade que circulam no interior dos discursos científicos, mas de determinar certos jogos de poder em relação aos quais certas formas de verdade são constituídas. Foucault caracterizará as condições econômicas e políticas de existência como sendo este solo em relação ao qual os regimes de verdade se constituem. A verdade não é alheia ao poder, não está fora dele, é deste mundo, e é produzida a partir de uma multiplicidade de imposições. Em consequência, a cada sociedade corresponderá um determinado "regime de verdade", uma política geral de verdade:

"os tipos de discurso que (uma sociedade) absorve e faz funcionar como verdadeiros, os mecanismos e as instituições que tornam possível distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira de sancionar uns e outros: as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade, assim

como o estatuto daqueles encarregados de dizer o que é que funciona como verdadeiro"(41).

Em "Verdade e Poder.", Foucault dá (a respeito da questão que aqui nos ocupa) algumas proposições esclarecedoras:

- a) Propõe entender por verdade um conjunto de procedimentos que regulamentam a produção, distribuição e circulação dos enunciados;
- b) Afirma que a verdade acha-se ligada de modo circular ao poder;
- c) Os regimes de verdade não são simplesmente ideológicos ou super-estruturais; são condição de possibilidade da formação dos distintos modos de produção;
- d) Não deve pretender-se liberar a verdade de todo sistema de poder, mas, sim, procurar separar o poder da verdade que é própria de certas formas hegemônicas, sejam estas econômicas, políticas ou sociais;
- e) Que *"a questão política, em suma, não é o erro, a ilusão da consciência alienada ou a ideologia, é a verdade mesma"*(42)

Trata-se, como diz Foucault, de aproximar-se da verdade não como filósofo assético mas sim como político, com o propósito de compreender as relações de luta e de poder que se dão em seu interior. A partir dessa perspectiva, Foucault analisa, por exemplo, as práticas jurídicas ou as práticas punitivas como condição de possibilidade da constituição de certas *"formas de subjetividade, de certas formas de saber e, em consequência, de certas relações entre o homem e a verdade"*(43). Essa abordagem política da verdade torna-se possível desde o momento em que o sujeito de conhecimento deixa de ser pensado como ponto de origem a partir do qual a verdade apareceria, como aquilo a partir do que a verdade se dá na história, e começa a pensar-se nele

como aquilo que, através da história, se produz, como aquilo que se constitui no interior dos regimes políticos de saber e de verdade. O sujeito deixa de ser o teatro da verdade, o âmbito onde ela se realiza, para passar a ser o efeito de determinada política de verdade.

Foucault analisa duas histórias da verdade. Uma interna (ou interior), que torna possível falarmos de certos modos de objetivação dos sujeitos, de certas formas de saber em relação às quais o homem passa a ser objeto para o pensamento e se constitui como sendo, por um lado, sujeito trabalhador, sujeito falante e ser vivo (a partir das ciências empíricas), e, por outro lado, como sujeito fundador do saber (a partir da Filosofia). Trata-se de uma história que se mantém no âmbito do discursivo, no espaço dos jogos de poder internos ao saber. Por outro lado, Foucault traça uma história externa ou exterior da verdade, onde analisa as múltiplas relações que podem ser estabelecidas entre certos jogos de poder e certas formas de saber.

Foucault analisa esses saberes "menores" como a criminologia ou a pedagogia, com a pretensão de estudar como um discurso que se pretende científico, ao prometer-nos liberar o homem, cria, de fato, uma série de mecanismos de sujeição, uma série de técnicas de poder e de enunciados "científicos" sobre aqueles a quem se vigia, se educa e se corrige. Estudará como, a cada passo, esses discursos e essas técnicas produzem esse homem a quem se pretende libertar como um sujeito normalizado: fazendo dos loucos (pelas verdades da psiquiatria), das crianças (pelas verdades da medicina), dos alunos (pelas verdades da pedagogia), sujeitos que sejam, ao mesmo tempo, dóceis e produtivos. *"O homem do qual nos falamos e ao qual nos convidamos a libertar, é já em si, o efeito de uma submissão muito mais profunda que ele mesmo"* (44).

Uma submissão que se opera a partir de certos regimes de verdade em relação aos quais se constituiu esse homem.

O CUIDADO DE SI

A respeito da relação do sujeito consigo mesmo, seria oportuno começar lembrando a entrevista que, em 1983, Foucault concedeu a Dreyfus e Rabinov, e para a qual ele mesmo aceitara o título de "On the Genealogy of Ethics". Título não totalmente incômodo, pois muitas das idéias que Foucault reconhecia estar elaborando pertenciam, como afirma Ian Hacking, *"a um sentido só levemente incomum da palavra 'ética'"*(45). Como esse mesmo autor assinala, Foucault tinha escrito generosamente a respeito do que fazemos e dizemos em relação aos outros, voltando-se agora ao que fazemos e dizemos de nós mesmos. Os códigos morais, sejam oficiais ou meramente predominantes, sejam públicos ou simplesmente privados, estariam envolvidos nessa história; porém, como Foucault diz nesta entrevista,

"há um outro aspecto das receitas morais que na maioria das vezes não está isolado como tal, mas é, penso eu, muito importante: o tipo de relação que você deve ter com você próprio, 'rapport à soi', que chamo de ética, e que determina como o indivíduo se constitui como sujeito moral de suas próprias ações"(46).

Mais uma vez, Foucault nos apresenta o sujeito como sendo um artefato constituído; primeiro no-lo apresentou como constituído a partir de regimes de verdade; em segundo lugar, convidou-nos a olhá-lo como constituído a partir de um campo de forças; e agora mostra-o como constituído a partir de técnicas relativas ao que chamou "cuidado de si". Longe do que Rosset denominou "naturalismo da repressão", Fou-

Foucault não considerará que aquilo que somos seja o resultado do trabalho de certas forças repressivas sobre uma natureza humana originária; para ele, constituímos-nos como sujeitos morais atuando sobre nós mesmos e não meramente padecendo. Tal como acontecia a respeito do vínculo entre o sujeito e a verdade, aqui constituímos-nos em sujeitos participando ativamente de um processo.

Mas, enfim, o que é que Foucault entende por ética? Em primeiro lugar, entende a ética como uma parte da moral. Esta última, além de se referir à ética, refere-se também às condutas reais das pessoas, isto é, às ações moralmente relevantes e ao código moral que impõem-se aos sujeitos de fora para dentro. Esses códigos são as regras que determinam quais são as ações permitidas ou proibidas, e a partir deles se atribuem valores positivos ou negativos às distintas condutas possíveis. Enquanto a maior parte dos filósofos morais ocupou-se em elaborar, justificar ou defender um código moral, Foucault a desloca sua análise para essa relação consigo mesmo a que dá o nome de "ética". Ele o faz porque descobre que, embora os códigos morais (aquilo que estabelece o proibido e o permitido) mantenham-se mais ou menos estáveis, o modo de relação consigo mesmo é o que varia.

A análise ética deverá atender, segundo Foucault, a quatro aspectos primordiais: sendo que o primeiro deles, o que se refere à substância ética, é o que define a parte de nós ou de nossa conduta que se considera passível de ser objeto para o juízo ético. Aí se define se o que haverá de ser problematizado são os sentimentos, as intenções, os desejos ou as condutas efetivas. Dentro destas últimas, evidentemente, dever-se-á determinar quais (e em que medida) serão objeto de preocupação ética. O que escolhermos como substância ética de-

terminará que parte de nós deve ser levada em consideração para a formulação de um código moral. Enquanto para os gregos essa substância é a "afrodicia" (como desejo, prazer), para os cristãos é a concupiscência, a carne.

O segundo aspecto importante da ética é dado pelo que ele chama "modo de sujeição", isto é, o modo de convidar ou incitar ao reconhecimento das obrigações morais. Assim, dão-se casos em que se reconhecem as obrigações morais como se estas fossem reveladas pela lei divina; em outros, apresenta-as como exigências da razão, e há quem as postula como meras convenções. Foucault, além disso, deteve-se naqueles casos em que as obrigações morais mostram-se como adquirindo seu sentido na tentativa de conferir à existência "a forma mais bela possível". A respeito desse tópico, o autor deseja mostrar que um mesmo tipo de exigência moral (como a fidelidade conjugal) pode ser apresentada como demanda divina ou como derivação de uma estética da existência.

O terceiro aspecto da ética é dado pelos recursos usados para transformar-nos (ou fazer-nos), no afã de converter-nos em sujeitos éticos; isto é, o terceiro aspecto concerne à nossa atividade auto-formadora, auto-disciplinar, aquilo que Foucault, num sentido amplo, chama ascetismo. No cristianismo, por exemplo, recorre-se a um auto-exame que tem a forma de um auto-deciframento. Este recurso dá lugar a todo um repertório de técnicas que nos ajudam a tornar-nos sujeitos capazes de comportamento ético.

O quarto e último aspecto da ética é dado por um fim (telos), o tipo de ser a que aspiramos quando agimos moralmente. Assim, indica-nos Foucault, certas éticas erigem-se como caminhos em direção

à pureza. Outras, como caminhos para a imortalidade ou a liberdade, e outras tendem a tornar-nos "amos de nós mesmos".

Ainda que Foucault acreditasse haver relações entre esses quatro aspectos, estava também persuadido de que entre os mesmos existia certa independência. É certo que quando o telos da ética mudou-se por efeito do surgimento do cristianismo, os outros aspectos também transformaram-se; porém, era possível observar, na cultura grega por exemplo, que mesmo mantendo igual a substância ética, o modo de sujeição estava mudando paulatinamente. "O Uso dos Prazeres" e "O Cuidado de Si" podem ser comodamente lidos como um estudo das classes de dependência e independência que, na sociedade grega e romana, existiam entre os quatro aspectos da ética que aqui assinalamos. Estes dois livros provam que Foucault, como observa A. Davidson,

"ao isolar a relação consigo mesmo como um componente isolado da ética, abriu um âmbito de análise que pode ser investigado proveitosamente quando os códigos morais são relativamente estáticos e mesmo quando sofrem grandes perturbações" (47)

Nesses escritos, Foucault defendeu a idéia de que não existia qualquer ruptura moral relevante entre os códigos morais grego e cristão, e que grande parte das proibições significativas continua sendo a mesma.

Em contraste com Foucault, a análise ética usual é pensada como tendente a elaborar e justificar certos códigos morais; dentro desse ponto de vista, o único lugar que existe para a relação consigo mesmo é dado pelo desejo de tornar completo o código e conhecer que deveres específicos se tem, se é que se tem algum, para consigo mesmo. Ao contrário, a Foucault interessa deter-se nas diversas formas que adota essa relação consigo mesmo. E, se seus textos precisaram deter-

se na análise minuciosa dos elementos que compõem a ética grega, é porque considera útil empreender uma análise histórica que possa nos servir como *"uma ferramenta para analisar o que está acontecendo agora e mudá-lo"*(48). Dado que podemos afirmar que *"alguns dos princípios da nossa ética estiveram relacionados, em certo momento, com uma estética da existência"*(49).

Com o fim de compreender essa idéia de uma estética da existência, é preciso que insistamos, mais uma vez, no caráter construtivista da análise foucaultiana dos sujeitos. Os sujeitos que são constituídos por múltiplas relações de força que os atravessam nesse espaço da ética encontram um lugar em que a força pode voltar-se sobre si mesma, um lugar em que se dá a auto-constituição da subjetividade. Novamente, será em Kant que Foucault achará seus antecedentes modernos no que tange a esse construtivismo. Kant, citado por Foucault, diz:

"Devo reconhecer a mim mesmo como um sujeito universal, isto é, devo constituir a mim mesmo em cada uma de minhas ações como um sujeito universal conforme as regras universais"(50).

É claro que, para Foucault, não será em função de regras universais que devemos constituir-nos, não há uma verdade universal da vida ou do desejo a que devemos aspirar, assim como não há uma autenticidade do eu (natural e universal) que deva ser recuperada. Ao contrário, dessa afirmação de que o eu não nos é dado, Foucault afirmará que é possível extrair só uma consequência prática, a de que *"devemos criar-nos a nós mesmos como a uma obra de arte"*(51).

A afirmação de uma dimensão estética da ética, que, como veremos, não é alheia à política, encontra-se claramente presente na genealogia nietzscheana. Em *"A gaia ciência"* será levada até o limite extremo a enunciação do caráter artificial dos sujeitos. Ali se dirá

que é preciso imprimir "estilo" a nossas vidas, "adaptá-las a um plano artístico, de modo que cada coisa tenha sua arte e sua razão de ser e que até as fraquezas enfeitem os olhos". Para isso, é mister que *"aqui se adicione uma grande porção de segunda natureza, lá se suprima uma grande porção de condição primeira, e, em ambos os casos, a obra chega ao fim com lenta preparação e trabalho cotidiano"*(52).

Foucault encontra no pensamento grego, a tematização mais clara da idéia de transformar a vida num "objeto de arte". No cristianismo, essa idéia é abandonada em favor da afirmação de um "eu" ao qual é preciso renunciar. Ficando assim, elidido o problema da estética de existência, convertendo-se em problemáticas as questões referidas à pureza: devemos exercer um controle sobre nós mesmos (sobre nosso corpo, nossa carne) com o fim de manter-nos puros. Impõe-se, assim, a aplicação de certas técnicas de auto-deciframento as quais nos permitem extirpar a concupiscência e o desejo. Para o cristianismo, *"o eu já não é mais algo que deva ser feito, mas algo que deva ser decifrado e ao qual é preciso renunciar"*(53).

O autor se interessa pelo estudo destas técnicas do eu próprias do mundo grego, como o caso da hypomnemata, que não visava revelar o oculto, dizer o não dito, mas que, pelo contrário, pretendia reunir num livro fragmentos de ações, de exemplos, de condutas que contribuíam a dar à vida a forma mais bela possível.

Ao analisar essas tecnologias do eu, Foucault detecta mudanças na ética grega. Tal como afirma, a razão de tais mudanças

"reside na transformação dos homens dentro da sociedade, tanto em seus lares quanto no campo político (...). Mudam os meios para se reconhecer como sujeito de conduta política e econômica"(54).

A ética não pode ser pensada, em consequência, como inteiramente independente da política. Ao contrário, as relações do eu com ele próprio estão diretamente ligadas ao diagrama de poder no qual emergem. No mundo grego, estética e política estavam "diretamente relacionadas", pois quem desejava governar (uma cidade, uma casa, uma família) deveria possuir uma glória, um valor estético que lhe sobreviveria. *"Assim, é como o poder político, a glória, a imortalidade e a beleza ligam-se entre si num certo momento"*(55).

PARA UMA GENEALOGIA DA SUBJETIVAÇÃO

ética e política relacionam-se pelo caráter auto-referencial da força: para poder dominar os outros é preciso exercer um domínio sobre nós mesmos. Essa auto-afecção da força encontra-se ligada a uma máquina abstrata, a esse diagrama de poder no qual emerge, embora conserve sua autonomia. Ocorre que a estética de existência é alheia a todo sistema constrictivo, tenha ele a forma do jurídico ou da disciplina. Esta se refere por inteiro a um problema de eleição pessoal: dar à própria vida a forma mais bela possível.

Foucault entende que na nossa sociedade existem ainda alguns resquícios da idéia grega que supõe que cada sujeito é a principal obra de arte da qual ele mesmo deve tornar-se responsável. Aquilo que chama de "culto californiano de si" é oposto e até contrário a essa estética, *"na medida em que seu objetivo centra-se em recuperar o verdadeiro 'eu', separando-o daquilo que poderia obscurecê-lo. A tarefa*

de construir a si mesmo é o resultado da mudança de uma decisão pessoal, a qual não se preocupa com procurar uma autenticidade, mas com assegurar a si mesmo a própria soberania" (56).

Assim como em relação à verdade foi preciso interrogar genealogicamente por aquilo que posso ver e dizer em determinadas condições de luz e de linguagem, será preciso estabelecer, em relação à ética, esse espaço do possível, esse jogo de forças no marco do qual daremos à nossa vida uma existência estética. Assim, quando Foucault fala de três ontologias históricas de nós mesmos como três eixos possíveis para uma genealogia, ele adota esse conceito no seu sentido nietzscheano: como a *"história da sucessão dos fenômenos de sujeição mais ou menos violentos, ou mais ou menos independentes uns dos outros"* (57). Trata-se, pois, de empreender a história dessa multiplicidade de relações de força que percorrem e constituem os sujeitos.

A existência estética emerge como tal no espaço que se abre por um determinado jogo de forças, no marco de certos fenômenos mais ou menos violentos de sujeição. Aqui, essa existência estética poderá gerar brancos de resistência, uma resistência que em nossos dias adota a forma de uma oposição aos múltiplos modos de *"submissão da subjetividade"*. Em nosso patético mundo periférico essa existência não pode deixar de aliar-se às lutas contra as diversas formas de exploração.

Finalmente cremos que, assim como é preciso interrogar as condições políticas que tornam possível a emergência de certos regimes de verdade e de certos sujeitos de conhecimento, devemos perguntar pelas condições políticas e econômicas de existência em relação às quais é possível estabelecer certa tecnologia da relação do eu consigo mesmo. Ocorre que

"não é suficiente dizer que o sujeito se constitui num sistema simbólico. O sujeito não se constitui só no jogo dos símbolos. Constitui-se em práticas reais, em práticas historicamente analisáveis. Existe uma tecnologia de constituição do eu que percorre estes sistemas simbólicos ao mesmo tempo em que os utiliza"(58).

Assim como essa tecnologia se inscreve no interior de um sistema simbólico, inscreve-se também no espaço de certo diagrama de poder. Essa tecnologia não pára de se referir a relações de força; e, mesmo quando se trata de um movimento auto-referencial da força, Foucault afirmará que a mesma se encontra *"frequentemente relacionada com técnicas para dirigir os outros"(59).*

É que, embora a cultura clássica do eu não tenha desaparecido, a mesma tem sido de certa forma deslocada. Quando o cristianismo assume a seu cargo o cuidado do eu, emerge um poder pastoral que o converte em um cuidado dirigido essencialmente aos outros (meleia atonallou) exercido pelo pastor. A salvação individual passa a se referir prioritariamente a uma instituição pastoral que assumia o cuidado das almas. *"O cuidado clássico do eu desapareceu, ou seja, foi integrado e perdeu a sua autonomia"(60)*, ao mesmo tempo em que começaram a se multiplicar grupos religiosos que resistiam a esse poder pastoral e que exigiam de cada indivíduo que ele fosse responsável pela sua salvação.

Creemos que uma genealogia da subjetivação deverá empreender, prioritariamente, um estudo dessa tecnologia de dominação dos outros, na medida em que esta última recobriu as tecnologias da relação do eu consigo mesmo. Tal como veremos, o poder pastoral - que se tornou responsável pela cultura do eu - será uma das técnicas que se integrarão a esse Estado moderno que se propõe ao mesmo tempo homogeneizar e individualizar os sujeitos.

Uma análise do poder político que pretenda dar conta das formas de subjetivação deverá distanciar-se daquelas teorias políticas clássicas que, tal como veremos, têm permanecido sempre ancoradas em certo realismo e presas ao subjetivismo. Nos próximos capítulos, pretendemos mostrar que no corpus foucaultiano se encontram dissimulados os elementos que é mister articular para gerar uma teoria política alheia a todo subjetivismo.

Poder pensar os processos de subjetivação no marco dessa teoria política é o desafio que temos de encarar para entender o modo foucaultiano de tematizar a subjetivação, os modos de produção dos sujeitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (01) Gilles DELEUZE, op. cit. p.148.
- (02) Cfr. ibidem p.102.
- (03) Michel FOUCAULT, "La Volonté de Savoir" (Vol. I da "HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ"); Ed. Gallimard, Paris, 1976, p.122.
- (04) e (05) Ibidem, p.163.
- (06) Michel FOUCAULT, "A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS", op. cit. p.19.
- (07) Gilles DELEUZE, op. cit. p.93.
- (08) Ibidem, p.111.
- (09) Michel FOUCAULT, "La Volonté de Savoir", op.cit. p.130.
- (10) Ibidem p.133.
- (11) Michel FOUCAULT, "A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS", op. cit. p.12.
- (12) Gilles DELEUZE, op. cit. p. 135.
- (13) Ibidem, p.132.
- (14) Ibidem p. 137.
- (15) Ibidem p.135.
- (16) Cfr. Michel FOUCAULT, "Pourquoi étudier le Pouvoir...", op. cit. p. 303.
- (17) Michel FOUCAULT, "La Volonté de Savoir", op. cit. p.116.
- (18) A propósito do conceito de "enunciado", veja-se: "Do Enunciado em Foucault à Teoria da Multiplicidade em Deleuze", de Luiz ORLANDI, em "FOUCAULT VIVO"; Ed. Pontes, Campinas-SP, 1987, p.11 a 42.

- (19) Michel FOUCAULT, "L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR", op. cit. p.171.
- (20) Luiz ORLANDI, "Do Enunciado em Foucault ...", op. cit. p.27.
- (21) Michel FOUCAULT, "A Verdade e as Formas...", op. cit. p.101.
- (22) Cfr. Michel FOUCAULT, "Pourquoi étudier...", op. cit. p.298.
- (23) Michel Foucault, "Verité et Pouvoir" (Entretien avec M.Fontana) en Rev. L'Arc ns 70 (1977), p.19-20.
- (24) Michel Foucault, "La Volonté de Savoir", op. cit. p.121.
- (25) Ibidem, p. 122.
- (26) Ibidem, p.126.
- (27) Michel FOUCAULT, "SURVEILLER ET PUNIR (Naissance de la Prison)", Ed. Gallimard, Paris, 1975, p.32.
- (28) Michel FOUCAULT, "La Volonté de Savoir", op.cit. p.122;
- (29) Gilles DELEUZE, op. cit., p.56.
- (30) Michel FOUCAULT, "SURVEILLER ET PUNIR", op.cit. p.33.
- (31) Michel FOUCAULT, "Pourquoi étudier le ...", op.cit. p.305.
- (32) Michel FOUCAULT, "Soberania e Disciplina" (curso no College de France 14/01/1976) em "MICROFÍSICA DO PODER"; Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1984, p.181.
- (33) Michel FOUCAULT, "O Olho do Poder" em "MICROFÍSICA DO ..." op.cit. p.219.

(34) Michel FOUCAULT, "Verite et Pouvoir" (Entretien avec M. Fontana) in Rev. L'Arc, n° 70 (1977), p.19.

(35) Michel FOUCAULT, "Soberania e Disciplina", op.cit. pp.183 e 184.

(36) Michel FOUCAULT, "Surveiller et ..." op.cit. p.33.

(37) Michel FOUCAULT, "Non au Sexe Roi", in "LE NOUVEL OBSERVATEUR" 12-03-1977.

(38) Michel FOUCAULT, "Verité et Pouvoir", opus cit. p.18.

(39) Michel FOUCAULT, "A Verdade e as Formas..." op.cit. p.8.

(40) Ibidem, p.9.

(41) Michel FOUCAULT, "Verité et Pouvoir", opus cit. p.25.

(42) Ibidem, p.26.

(43) Michel FOUCAULT, "A Verdade e as Formas Jurídicas", op. cit., p.8.

(44) Michel FOUCAULT, "Surveiller et...", op.cit. p.34.

(45) Ian HACKING, "Mejora de Uno Mismo", em "FOUCAULT" (Compilación de D.C. Hoy); Ed. Nueva Visión, Bs.As. 1988, p.257.

(46) Michel FOUCAULT, "À Propos de la Généalogie De L'Éthique...", op.cit. p.333.

(47) Arnold DAVIDSON, "Arqueologia, Genealogia, Etica", em "FOUCAULT" (comp. por D.C. Hoy) op.cit. p.254.

(48) e (49) Michel FOUCAULT, "À Propos de la Généalogie..." op.cit. p.336.

(50) e (51) Ibidem, p.346.

(52) Federico NIETZSCHE, "LA GAYA CIENCIA"; E.M.U., Mexico, 1983 #290.

(53) Michel FOUCAULT, "À Propos de la Généalogie...", op. cit. p.341.

(54) Ibidem, p.336.

(55) Ibidem, p.334.

(56) Ibidem, p.344.

(57) Gilles DELEUZE, "NIETZSCHE E A FILOSOFIA"; E.Res, Porto, 1978, p.9.

(58) Michel FOUCAULT, "À Propos de la Généalogie...", op. cit. p.344.

(59) e 60) Ibidem, p.345.

CAPÍTULO IV

PARA UMA CRÍTICA

DO SUBJETIVISMO

NA TEORIA DO PODER

APRESENTAÇÃO

Se, até agora, não se pode dizer que Foucault tenha feito uma verdadeira inversão a respeito do modo como a Filosofia tradicional tem pensado a noção de sujeito. Ao insistir na afirmação de que o sujeito é, a cada instante, "fundado e refundado", ao pensar-se à luz da produção histórica, Foucault se distancia dos teóricos que, certamente, deram ao sujeito um lugar de privilégio. Visto que o sujeito do conhecimento, em lugar de ser pensado como fundamento de toda saber e de toda verdade, é entendido como um produto, em relação ao qual.

"o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades do conhecimento são outros tantos efeitos dessas simplificações fundamentais de poder-saber, e de suas transformações históricas" (11).

Assim, pois, aqui, assim como é possível apontar uma mudança no estatuto teórico de noção de sujeito em relação ao conhecimento, é possível também encontrar todo um novo modo de pensar o político, todo um novo modo de pensar a política. Assim como se pode pensar o conhecimento a partir de um sujeito que, por direito próprio, estaria aberto à verdade, Foucault se nega a entender a política a partir da vontade individual e da soberania. Seus interrogantes não se dirigem à obra de Leviatã, dirigem-se às instituições de submissão pelas quais nos constituímos como cidadãos.

Por isso, problematizar o modo de análise que caracteriza a ciência política, determinar a questão histórica que tornou aceitável a ideia de soberania do poder político pelo discurso jurídico ou a redução do poder político ao poder da soberania. Neste sentido, interrogar a linha

tação do poder à instância negativa da mera proibição assim como o fato de ser ele entendido como garantia de reprodução das relações de produção. Foucault mantém suas análises fora de toda referência a um sujeito (indivíduos ou grupos) que deteria o poder de proibir e de reprimir e em relação ao qual toda forma de submissão ficaria reduzida à obediência.

Com a finalidade de analisar a mecânica material de submissão (a qual excede o marco da obediência à lei ou sua aceitação), através da qual nos constituímos como sujeitos, será preciso inverter o esquema teórico de Hobbes no "Leviatã". Assim, enquanto Hobbes dirige seus interrogantes à alma do Leviatã, isto é, à questão da soberania e da legitimidade do poder, Foucault propõe que interroguemos esse conjunto de corpos periféricos de cuja coagulação surgirá o Leviatã como algo fabricado pela soma das individualidades.

"Portanto, não perguntar por que alguns querem dominar, que buscam, qual é sua estratégia de conjunto, mas como funcionam as coisas ao nível do processo de submissão ou naqueles processos contínuos e ininterruptos que submetem os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos, etc. Em outras palavras, antes de perguntar-se como aparece o soberano no topo, tentar saber como foram constituídos, pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos" (02).

Empreender uma análise desse tipo exigirá que sejam respeitadas certas precauções metodológicas. Referimo-nos aqui às pautas de método que Foucault sistematizou em seu curso do dia 14 de janeiro de 1976. Assinalaremos também certas precauções não enunciadas ali, mas que consideramos indispensáveis para começarmos a pensar a Filosofia política de outro modo:

1 - Não analisar as formas reguladas e legitimadas do poder em suas generalidades e constantes, mas elucidar o poder ali onde se torna capilar, onde se investe em instituições e técnicas. Mais do que referir o poder a um centro ordenador, deve-se analisá-lo nas suas características mais locais e regionais. Assim, em "Vigiar e Punir", a análise do castigo não se referiu ao direito monárquico ou ao direito democrático de castigar, mas às técnicas materiais colocadas à prova tanto no suplício quanto no encarceramento penitenciário.

2 - Não analisar o poder em termos de intencionalidade nem de vontade. Mais do que interrogar por aquilo que pretendem os detentores do poder, pela intencionalidade que move suas ações, é conveniente investigar como operam as técnicas concretas e as práticas efetivas de poder.

3 - Não analisar os fatos globais de dominação de um grupo ou de um indivíduo sobre outro. O poder não se possui como um bem do qual alguns desfrutam e outros não; ele está em permanente circulação. Circula através dos indivíduos e, na medida em que os atravessa, os constitui como sujeitos.

4 - Não empreender uma análise descendente, mas sim ascendente, do poder. Mais do que afirmar uma dominação global que repercute e se reproduz descendentemente, é preciso analisar a história e o trajeto de mecanismos múltiplos, para ver depois como é que eles deram lugar ou foram apropriados por mecanismos mais gerais. Foucault se refere aqui ao problema da loucura, à facilidade e à rapidez com que uma análise descendente o resolveria. Seria fácil dizer que, a partir do momento em que a burguesia começa a ser classe dominante, sendo o louco inútil para a atividade produtiva, esta decidiu libertar-se dele,

encerrando-o no manicômio. Não se pode dizer que uma análise desse tipo seja falsa. Porém, o certo é que bem poderia demonstrar-se a análise contrária: que a burguesia pouco se interessou pela falta de utilidade dos loucos ou que não é contraditório com o sistema burguês tolerar sua liberdade. Foucault propõe inverter a análise descendente e pensar que mais do que a falta de produtividade dos loucos, o que, num momento preciso, interessou à burguesia foram os instrumentos de exclusão, os aparelhos de vigilância, a medicamentação da sexualidade, enfim, a "microfísica do poder". É que esses micro-poderes (em algum momento) mostraram ter utilidade econômica e também política, e, de repente, encontraram-se colonizados, sustentados por mecanismos mais globais, pelo sistema estatal. É

"focalizando essas técnicas de poder e mostrando seus lucros econômicos ou as utilidades políticas que deles se derivam, e num determinado contexto e por determinadas razões, que se pode compreender que esses mecanismos acabam efetivamente fazendo parte do conjunto" (03).

5 - O poder não pode exercer-se sem fazer circular aparelhos de saber. Os instrumentos de formação, a acumulação e circulação do saber, tais como a indagação, a pesquisa, o exame, não são de modo algum independentes de formas de poder, podendo-se dizer que é em relação a essa forma de poder que as formas de saber se estabelecem. Melhor do que pensar que o poder produz efeitos ideológicos de ocultamento, é reconhecer que o poder gera saber. A análise foucaultiana se deterá nas configurações de poder-saber, no jogo complexo no qual o discurso pode ser, ao mesmo tempo, *"instrumento e efeito de poder, porém também obstáculo, impedimento, ponto de resistência"* (04). Partirá, pois, de *"focos locais de saber-poder"*, visando analisar esse *"vai-e-vem incessante de formas de sujeição e esquemas de conhecimen-*

to"(05) que caracterizam um momento histórico preciso.

Num resumo dessas cinco "precauções de método", Foucault recomenda:

"Em vez de orientar a pesquisa sobre o poder no sentido do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos de estado e das ideologias que o acompanham, deve-se orientá-la para a dominação, para os operadores materiais, as formas de sujeição, os usos e as conexões da sujeição, aos sistemas locais e aos dispositivos estratégicos. É preciso estudar o poder colocando-se fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pelas instituições estatais"(06).

Trata-se de estudar o poder a partir das técnicas e das táticas de dominação.

É a partir dessa perspectiva que Foucault empreenderá seus estudos políticos sobre as múltiplas e diversas instâncias de submissão pelas quais nos constituímos como cidadãos. Assim, em "A Vontade de Saber", propõe a substituição do velho esquema soberania-lei, eixo do pensamento político clássico, por um tipo de análise que, em vez de inscrever o poder na ordem do legal, prefere abordá-lo em termos de relações de força. Afirmará que "Maquiavel foi um dos poucos a pensar o poder do príncipe em termos de relações de força":

"talvez seja preciso dar um passo além, deixar de lado o personagem do príncipe, e decifrar os mecanismos de poder a partir de uma estratégia imanente de relações de força"(07)

Essa afirmação não implica somente a substituição do modelo do direito por uma analítica das relações de força; implica também um distanciamento daquelas análises estratégicas que mantêm intacto o lugar privilegiado de um sujeito que administraria os jogos de poder. Em tal sentido, uma analítica do poder deverá levar em conta essa sexta precaução de método:

6 - Abandonar toda análise estratégica voltada para um sujeito que deteria o poder de modo privilegiado. "O Príncipe", de Maquiavel, é um bom exemplo de uma analítica desse tipo. Mesmo que esse texto possa ser lido como uma análise feita em termos de relações de força, deve levar-se em conta que é do poder do príncipe, de sua manutenção e de seus riscos, que se ocupa. Segundo Foucault, a possibilidade de empreender um estudo do poder do príncipe em termos de forças, abre-se pelo modo peculiar com que Maquiavel pensa este "personagem". Este aparece sempre em posição de exterioridade e alteridade em relação ao seu principado. Entre ele e seus súditos não existe uma relação analítica, mas uma relação sintética. Do príncipe não se pode deduzir imediatamente seu principado, este foi conquistado graças a uma batalha ou por simples herança; além disso, não existe garantia externa que apóie e legitime essa relação. Entre o príncipe e seu principado existe alteridade. E, na medida em que reconhecemos isso, fica patente a fragilidade de um vínculo que nunca deixa de estar ameaçado. Maquiavel não pode ter o objetivo de estabelecer a legitimidade ou os limites do poder real, mas deve, isto sim, traçar táticas eficazes que permitam manter, reforçar e proteger o principado. Este é pensado como algo que, embora frágil e precário, é possuído pelo príncipe como um troféu. Maquiavel pretende individualizar e delimitar os perigos que possam romper essa frágil relação e assinalar os melhores modos de "manipular", em seu favor, as forças em jogo.

Dizer que as relações de poder são intencionais, embora não subjetivas, tal como o afirma Foucault, significa poder ir um pouco além das restrições que impõe o personagem do príncipe. As táticas por ele empreendidas, assim como aquelas que virtual ou efetivamente opo-

nam-lhe os súditos, possuem objetivos imediatos e pontuais. O jogo do político se define, para Foucault, a partir dessas estratégias pontuais, e não será procurando uma vontade singular que valha-se do poder como de um instrumento, que se poderá dar conta das múltiplas sujeições pelas quais somos cotidianamente constituídos como sujeitos. É partindo desses múltiplos focos locais de poder que poderemos dar conta do fenômeno global da dominação. Já nos referimos à necessidade de substituir a análise descendente do poder por uma análise ascendente; em relação a isso, é mister afirmar que as unidades globais de dominação são as "formas terminais" que adquirem essas múltiplas relações de força que é preciso isolar. Digamos então que:

7 - *"A análise em termos do poder não deve ser postulada como dados iniciais, a soberania do estado, ou a unidade global da dominação: essas são formas terminais. Parece-me que por poder, há que se compreender, primeiro, a multiplicidade de relações de forças imanentes e próprias do domínio no qual se exercem"*(08).

Se descartamos toda possibilidade de que um sujeito imponha, nas práticas dispersas de poder, um princípio de unidade, as interrogações a respeito do modo em que as táticas locais se relacionam com formas globais de dominação podem ser enunciadas do seguinte modo:

"como é que as relações de poder se entrecruzam entre si, segundo a lógica de uma estratégia global que, retrospectivamente, adquire o aspecto de uma política unitária e voluntarista"(09).

Surge assim uma última precaução de método:

8 - Analisar o poder em sua forma relacional. Deve-se partir da afirmação de que não há poder sem resistência, e que, o modo em que esta última opera não é o da "grande rejeição". As resistências são, da mesma forma que os poderes, plurais, móveis e transitórias. Mais do que produzir partições binárias ou rupturas radicais, introduzem-se

Uma analítica do poder que pretenda estudar o poder político, respeitando essas precauções de método, deverá distanciar-se tanto daquelas análises que recobrem a questão do poder pelo discurso jurídico, como daquelas que o reduzem a efeito de determinações econômicas. Neste sentido, Foucault empreenderá uma dupla crítica dirigida, por um lado, ao modelo do direito, e por outro lado, ao que denominará "economicismo em teoria do poder". Abordaremos em primeiro lugar essas críticas, detendo-nos, em seguida, na analítica do poder político que Foucault esboçou em diversos textos.

CRÍTICA AO DISCURSO JURÍDICO EM TEORIA DO PODER

De acordo com as preocupações acima mencionadas, levar adiante uma análise do poder político a partir da perspectiva proposta por Foucault, significa:

"orientar-se em direção a uma concepção do poder que substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio do proibido pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de relações de força no qual produzem-se efeitos globais porém nunca totalmente estáveis de dominação: o modelo estratégico e não o modelo do direito. E este último surge não por uma opção especulativa ou por uma preferência teórica, mas sim porque um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais consiste, com efeito, em que as relações de força se hatilitaram pouco a pouco na ordem do poder político" (12)

a) ¿de quién debe gobernar? ou,
 ¿de quem deve governar o sistema de trabalho?

rão submeter-se a um poder judiciário e político que lhes é exterior. Já não se trata somente do dano que um indivíduo produziu a outro, mas do dano que o infrator cometeu contra a justiça, contra a ordem representada pela figura do soberano. O Estado terá então o direito de exigir uma dupla reparação: por um lado, do dano feito à vítima, e, por outro, da ofensa feita contra ele mesmo. As multas e os confiscos de bens serão os meios usados para reparar tais ofensas e o modo pelo qual os Estados nascentes começarão a enriquecer-se e fortalecer-se.

Para Foucault, o poder monárquico não está do lado do não direito, da arbitrariedade e do capricho (tal como o afirma o pensamento político clássico) mas do lado da lei:

"as monarquias ocidentais edificaram-se como sistemas de direito, se refletiram através de teorias do direito e fizeram funcionar seus mecanismos de poder segundo a forma do direito" (14).

Essas monarquias pretendem ser garantia de *pax et justitia*; de paz, na medida em que se apresentam como o caminho para acabar com as guerras feudais, e de justiça, na medida em que pretendem suspender os litígios individuais. Num regime em que a circulação das riquezas e a posse das armas era resultante de roubos, saques e ocupações de terras, num regime em que as fronteiras entre a guerra e o direito eram difusas, o Estado e seus aparelhos surgem como instâncias mediadoras. Nesse sentido, pode-se afirmar que, se a monarquia e seus aparelhos conseguiram aceitação foi porque, em princípio, surgiram como instância ordenadora e reguladora dos jogos de poder violentos e conflituosos que se exerciam em torno da posse de armas, da circulação de riquezas, e do domínio das terras. Enfim, a lei como proibição dessas lutas foi o que possibilitou a aceitação do sistema monárquico, assim como a categorização do poder político pelo discurso da lei.

Dessa maneira, essa superposição do político e do jurídico, que ainda se mantém intacta, é duplamente devedora da monarquia. Por um lado, continua-se repetindo a pergunta pela legitimidade do Estado, pelas soberanias e pela obediência. Nesse sentido, pode-se dizer que *"na análise e no pensamento político ainda não foi guilhotinada a cabeça do rei"* (15). Por outro lado, a idéia de que o poder se exerce exclusivamente sob a forma proibitiva da lei não deixou de repetir-se. A lei se torna a maneira pela qual a proibição, a repressão e, no limite último, a morte, tornam-se aceitáveis. É também pela mediação da lei que as múltiplas formas de exercício do poder se reduzem à instância da proibição. Por último, digamos que continuar enunciando a teoria política em termos do direito significa não ter rompido com a superposição dos discursos políticos e jurídicos que se iniciaram na Idade Média com o fim de tornar aceitável o poder real.

Tendo isolado de modo esquemático o momento histórico em que essa superposição de discursos se produz (16), Foucault analisa as condições que possibilitam que hoje o pensamento político continue concebendo o poder a partir do discurso do direito, a partir da oposição entre um poder que nega e proíbe e um sujeito constituído como sujeito obediente.

Pensar num poder que *"somente teria a força do não, incapaz de produzir alguma coisa, apto unicamente para estabelecer limites"*, para proibir, implica negar-se a admitir a capacidade produtiva do poder, sua eficácia e sua *"riqueza estratégica"*. Por outro lado, pensar o poder em termos de soberania e de vontades individuais, isto é, em termos de sujeito de poder, implica negar-se a verificar as múltiplas sujeições parciais pelas quais somos constituídos, mais que como su-

Jeitos obedientes, como sujeitos normalizados. Acontece que, desde há muito, achamo-nos imersos num tipo de sociedade a respeito da qual o jurídico já não pode dar conta:

"E se é verdade que o jurídico serviu para representar (de maneira sem dúvida não exaustiva) um poder central essencialmente na extração (em sentido jurídico) e na morte, agora torna-se absolutamente estranho a respeito dos novos procedimentos de poder que funcionam não já pelo direito mas sim pela técnica, não pela lei mas sim pela normalização, não pelo castigo mas sim pelo controle, e que se exerce em níveis e formas que superam o Estado e seus aparelhos" (17).

Por volta do século XVIII começa-se a produzir uma transformação dos mecanismos de poder. A partir daí o poder não poderá jamais reduzir-se à instância negativa da proibição, da dedução (de trabalho, tempo e impostos), da violência e da morte. O poder sobre a morte será deslocado, e, sem desaparecer, dará lugar a toda uma mecânica de poder que tem por objeto a vida, sua geração e cuidado, tal como veremos mais adiante. O poder, mais do que estar interessado em separar os súditos obedientes dos transgressores, começará a preocupar-se em codificar, distribuir e hierarquizar os indivíduos com o objetivo de normalizá-los. Contudo, será também por volta do século XVIII que se insistirá em denunciar, a partir de um sistema jurídico puro e rigoroso, os abusos do poder de uma monarquia que não respeita as leis e que "transgride sem cessar o direito". E, enquanto o discurso político organiza-se em torno da lei, se multiplicarão dispositivos de poder que, mais do que tender a reduzir e obstaculizar as forças, tenderão a fazê-las crescer e ordená-las. Tudo isso acontece graças à colocação em jogo de múltiplos poderes locais que distribuem e hierarquizam os indivíduos em função da "norma". É que, como veremos, a "norma" adquirirá importância às custas da lei, na medida em que já não importam tan-

to a proibição e a morte, como importam estabelecer mecanismos corretivos e reguladores da vida. Enquanto a lei proíbe, a norma distribui os seres vivos num domínio de valor e utilidade⁽¹⁸⁾, estabelece diferentes níveis de normalidade e diversos mecanismos de normalização.

Quase paradoxalmente, o direito começará a retroceder em relação aos dispositivos de normalização, justo na época das constituições e dos códigos, justo no momento em que o sistema jurídico se apresenta como promessa de bem estar, igualdade e liberdade. A partir da Revolução Francesa, ingressamos, segundo Foucault, num tipo de sociedade da qual o direito já não pode dar conta, a qual o discurso jurídico já não pode representar ou metaforizar, ainda quando este seja também o momento em que com maior força afirmaram-se as igualdades formais e se estabeleceram limites nos abusos do poder.

"Historicamente, o processo pelo qual a burguesia chegou a ser, no decorrer do século XVIII, a classe politicamente dominante, foi encoberto pela instauração de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário" (...). "Porém, o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desses processos. Sob a forma jurídica geral, que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários, existiam, de uma maneira subjacente, mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, sistemas de micro-poder essencialmente igualitários e assimétricos que constituem as disciplinas"(19).

Assim, se a igualdade formal perante a lei garantiu a legitimidade do soberano, pelo fato de ser a vontade de todos a que forma a instância da soberania, na medida em que, por outro lado, limitam-se os abusos do poder e os direitos (enunciados como proibições dirigidas contra o Estado) garantem (em princípio) a igualdade formal de oportunidades; por baixo dessas instâncias jurídicas multiplicam-se as formas de normalização, os dispositivos disciplinares que garantem a sub-

missão dos corpos e de suas forças a esse sistema de direitos.

Por disciplina, deve-se entender a colocação em prática de certos procedimentos técnicos que garantem, com uma mínima inversão, maximizar a eficácia econômica dos corpos, convertendo-os em corpos úteis e eficientes; e, ao mesmo tempo, garantem a possibilidade de submissão. As disciplinas são um modo de exercício do poder que se servem de um conjunto de procedimentos e técnicas com o fim de "garantir a ordenação de uma multiplicidade humana". Trata-se de um tipo de poder que não é formal mas técnico e material, que não se propõe homogeneizar mas estabelecer hierarquias e níveis, que, mais que proibitivo, é corretivo, que, mais que igualar sob a forma da lei, constitui e modela os gestos em função da norma. Um poder que traça limites entre o que é normal e o que não é, mas não em função de uma partição binária como a que estabelece a lei entre o proibido e o permitido, mas gerando *"todo um jogo de graus de normalidade"*. Por último, digamos que, embora possam multiplicar-se as diferenças que separam a lei (como instrumento do direito) da norma (como instrumento das disciplinas), a verdade é que o poder da norma funcionou e funciona dentro do sistema de igualdade formal ao qual, por outro lado, sustenta.

Nesse sentido, se perguntássemos o que torna possível a submissão das forças e dos corpos no marco da igualdade formal perante a lei, deveríamos apontar esses dispositivos de poder que aparecem como sub-solo do discurso iluminista da igualdade. Devemos analisar esses micropoderes que, aquém da forma jurídica garantidora de direitos igualitários, introduz dissimetrias insuperáveis. Esses dispositivos de poder, cujo paradigma Foucault encontra no panóptico de Bentham, não podem ser pensados como um prolongamento do direito em instâncias

plurais e materiais. As disciplinas são, mais que o prolongamento do direito, verdadeiros sistemas de contra-direito que, no entanto, constituem o sub-solo das liberdades formais e jurídicas. Enquanto o contrato foi imaginado como fundamento do direito e do poder político, o panóptico (como máquina de disciplinar sujeitos) "constituiu o procedimento técnico universalmente difundido da coerção". Este:

"não deixou de trabalhar em profundidade as estruturas jurídicas da sociedade para fazer funcionar os mecanismos efetivos de poder em oposição aos quadros formais que ele se deu" (20).

É que, para Foucault, "as luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas". Neste sentido, o panóptico - modelo de técnica disciplinar - pode ser pensado como o complemento do discurso jurídico próprio do Iluminismo. Para Foucault, Bentham pode ser pensado como o complemento de Rousseau. Se perguntarmos:

"Qual é o sonho rousseauiano presente em tantos revolucionários? o de uma sociedade transparente, ao mesmo tempo visível e legível em cada uma de suas partes; que não acha mais nela zonas obscuras, zonas reguladas pelos privilégios do poder real (...) ou pela desordem. Que cada um, do lugar que ocupa, possa ver o conjunto da sociedade (...) que os olhares não encontrem mais obstáculo" (21).

É que, abatida a tirania e o despotismo do Ancien Regime, tudo tinha de ser absolutamente transparente, inscrevendo-se nesse espaço o panóptico de Bentham. Nele prima a obsessão pela visibilidade, mas o olhar será pensado como dominador e vigilante, como garantia de realização do sonho burguês de uma sociedade hierarquizada segundo a ordem que impõe a utilidade.

A segunda metade do século XVIII foi atravessada, tal como dirá Foucault, por um "medo obsessivo", o medo da obscuridade, na medida em que foi nas sombras, nos rincões obscuros onde os tiranos do

Ancien Regime puderam manter a arbitrariedade política, as superstições e os caprichos. Frente a esses espaços, o Iluminismo afirmará o poder da transparência. É que, para que o poder possa exercer-se, tudo deve poder ser conhecido, tudo deve entrar sob uma vigilância que seja ao mesmo tempo coletiva e anônima (22).

O panóptico de Bentham dará conta satisfatoriamente dessas demandas, introduzindo luz e transparência mesmo para aqueles que tenham desobedecido à lei. Para inundar de transparência as prisões, o melhor seria construí-las em cristal: *'porque entre todas as pedras só o cristal é transparente: possui a dureza da pedra, mas deixa passar a luz. O olhar atravessa, mas ele mesmo é um olhar'* (23). Foi Bentham quem soube desenhar e distribuir as pedras de forma tal que se conseguisse a mesma transparência, a mesma visibilidade que se conseguiria se se construísse com cristal. Bentham pretende depositar nas prisões, graças a uma idéia *'simples de arquitetura'*, o poder disciplinador do olhar. O panóptico é apresentado como uma máquina de humanizar, de normalizar aqueles que transgrediram a lei, mas também como uma máquina que, pelo poder do olhar, pode devolver a razão aos loucos e a operosidade aos marginais, dado saber de tudo, não deixar que fiquem rincões obscuros, seria a única garantia de exercício do poder.

Se o olhar, em Rousseau, remetia à instância da lei e permitia apagar as diferenças, o mesmo remeterá para Bentham ele remete à norma e permite *'alinhar'* aqueles que se definem pela sua diferença, os loucos, os delinquentes, as crianças; que eles possam entrar no espaço do normal, que possam constituir-se como sujeitos normalizados: dóceis e produtivos, e que, enquanto sujeitos normais, enquanto cidadãos, possam entrar no sistema jurídico da igualdade formal. Neste

sentido, o discurso jurídico não pode dar conta do modo como o poder, material e efetivamente, se exerce naqueles múltiplos espaços que são alheios ao domínio do direito.

CRÍTICA AO ECONOMICISMO NA TEORIA DO PODER

Assim como se afirma a insuficiência do poder jurídico para dar conta do modo como o poder se exerce efetivamente, Foucault explicitará sua recusa em reduzir o poder político ao discurso econômico. Essa redução não é característica apenas do marxismo economicista, mas é também possível encontrá-la nos teóricos liberais do século XVIII. Nesse sentido, com o fim de poder isolar a problemática do poder, e de empreender sua análise, será preciso partir da seguinte pergunta: *"Pode a análise do poder ou dos poderes se deduzir da economia de uma outra maneira?"* (24). A resposta a essa pergunta será, para Foucault, negativa, mas sua colocação é pertinente na medida em que se encontra uma resposta afirmativa para ela tanto no pensamento liberal quanto no pensamento marxista. Nesse sentido, Foucault diz que:

"existe um certo ponto em comum entre a concepção, digamos, jurídica, liberal do poder - que se encontra nos filósofos do século XVIII - e a concepção marxista, ou, em todo caso, uma certa concepção que correntemente se considera marxista. Esse ponto em comum seria o que chamarei de economicismo na teoria do poder" (25).

Desde o liberalismo, o é será pensado à maneira de um bem que se possui, ao qual é possível transferir ou alienar mediante o ato

jurídico do contrato. Nesse modelo jurídico, o poder se refere a um tipo de operação que é o da troca contratual. As analogias entre esse modelo de "transferência" e o modelo da economia se tornarão evidentes na medida em que o poder se situa na ordem dos bens, das riquezas, e na medida em que seu transporte, parcial ou total, é pensado em termos de troca e de contrato. Essa concepção do poder encontra na economia de circulação de bens seu modelo formal. Com a finalidade de problematizar esse isomorfismo que se tornou evidente para um certo tipo de análise política, Foucault propõe a seguinte pergunta: *"Está o poder modelado segundo a mercadoria, é algo que se possui, que se adquire, que se cede pelo contrato ou pela força, é algo que se aliena ou se recupera, que circula, que evita esta ou aquela região?"* (26).

Em relação à teoria marxista do poder, Foucault proporá interrogações que são de outra ordem. É que aqui o economicismo na teoria do poder não se apresentará à maneira do isomorfismo, mas, sim, sob a forma da subordinação funcional. Mais que estabelecer analogias com um modelo que lhe é interno, trata-se de estabelecer analogias com um modelo que lhe é externo, trata-se de estabelecer uma relação interna e direta entre economia e economia do poder, na medida em que se parte da afirmação de certa "funcionalidade econômica do poder". A tarefa que o poder deverá cumprir será a de manter e reproduzir as relações de produção, assim como as modalidades específicas de apropriação das forças produtivas que as tornam possíveis. *"O poder político acharia, pois, que está na economia sua razão política e histórica de existência"* (27). Assim, os mecanismos e as técnicas concretas e materiais de poder ficam reduzidas a uma função única: a de garantir o domínio de uma classe sobre a outra. Seria, pois, nessa função que as

técnicas de poder encontrariam seu princípio e "sua razão histórica de ser".

A pergunta que Foucault formula a respeito destas questões é a seguinte:

"o poder está sempre na posição secundária a respeito da economia, é sempre finalizado e funcionalizado por ela? Tem essencialmente como razão de ser e como finalidade servir à economia? Está destinado a fazê-la funcionar, a solidificá-la, a mantê-la, a reproduzir as relações próprias de dita economia e essenciais para o seu funcionamento?"(28).

Sabemos que Foucault tentou enunciar uma analítica do poder livre de dependências economicistas. No entanto, isto não significa que seu intento fosse o de conceber uma teoria "pura" do poder, onde este seria pensado como alheio e inteiramente independente da ordem econômica. Ocorre que, para Foucault, *"as relações de poder estão profundamente imbricadas com e em relações econômicas, e formam sempre uma espécie de bloco com elas"*(29). Essa imbricação fundamental não poderá ser tomada através da repetição do modelo da posse e da circulação, nem segundo o modelo da funcionalidade econômica do poder. Será preciso, então, traçar uma análise do poder que, sem ser econômica, nos permita dar conta do modo como a economia e o poder se relacionam.

Assim, em "Vigiar e Punir", referindo-se ao texto de Rushe e Kirschheimer, enunciará pontos de acordo e dissidência em relação ao modo de análise que eles empregaram para referir-se à questão da penalidade. Eles pretenderam estabelecer relações de dependência entre os sistemas punitivos e os modos de produção. Supõe-se a existência de uma causalidade mecânica em função da qual os sistemas punitivos seriam os efeitos de certas ordens econômicas. Essas relações podem ser esquematizadas como segue:

Modo de produçãoSistema punitivo

escravagista

apropriação das pessoas

feudal e despótico

castigo corporal: suplício

mercantil

trabalhos forçados

capitalista

sistemas disciplinares(30)

Esse esquema supõe uma lógica e uma racionalidade que a economia imporia ao poder de castigar. No primeiro caso, tender-se-ia a aumentar a mão-de-obra disponível, constituindo uma escravatura "civil" distinta da que se obtém pelo comércio. No caso de uma economia feudal, o aumento dos castigos corporais se produziriam por ser o corpo o único bem acessível. À economia mercantil, por sua parte, seria útil a manufatura penal, uma vez que à sociedade industrial seria mais útil a diminuição do trabalho obrigatório e a correção dos delinquentes.

Foucault não negará essas correlações; ele rejeitará os termos causais aos quais remete uma análise desse tipo. Considerará insuficiente e equivocada toda teoria do poder que o reduza à sua mera funcionalidade econômica, na medida em que essa redução significaria não um esclarecimento da problemática do poder, mas um verdadeiro obstáculo teórico.

Nesse sentido, analisar os mecanismos de poder que se multiplicam em torno da sexualidade, atento exclusivamente à sua funcionalidade econômica, pode conduzir-nos a equívocos. Na "Vontade de Saber" Foucault problematiza esse ponto. Diz:

"se se escreve a história da sexualidade em termos de repressão, e se refere esta repressão à utilização da força de trabalho, é preciso supor que os controles sexuais foram mais intensos e cuidadosos quando se referiram às classes pobres"(31).

Modo de produção

escravagista

feudal e despótico

mercantil

capitalista

Sistema punitivo

apropriação das pessoas

castigo corporal: suplício

trabalhos forçados

sistemas disciplinares(30)

Esse esquema supõe uma lógica e uma racionalidade que a economia imporia ao poder de castigar. No primeiro caso, tender-se-ia a aumentar a mão-de-obra disponível, constituindo uma escravatura "civil" distinta da que se obtém pelo comércio. No caso de uma economia feudal, o aumento dos castigos corporais se produziriam por ser o corpo o único bem acessível. À economia mercantil, por sua parte, seria útil a manufatura penal, uma vez que à sociedade industrial seria mais útil a diminuição do trabalho obrigatório e a correção dos delinquentes.

Foucault não negará essas correlações; ele rejeitará os termos causais aos quais remete uma análise desse tipo. Considerará insuficiente e equivocada toda teoria do poder que o reduza à sua mera funcionalidade econômica, na medida em que essa redução significaria não um esclarecimento da problemática do poder, mas um verdadeiro obstáculo teórico.

Nesse sentido, analisar os mecanismos de poder que se multiplicam em torno da sexualidade, atento exclusivamente à sua funcionalidade econômica, pode conduzir-nos a equívocos. Na "Vontade de Saber" Foucault problematiza esse ponto. Diz:

"se se escreve a história da sexualidade em termos de repressão, e se refere esta repressão à utilização da força de trabalho, é preciso supor que os controles sexuais foram mais intensos e cuidadosos quando se referiram às classes pobres"(31).

A elaboração dos pecados, a análise das consciências, o exame de si, da mesma forma que a medicalização da sexualidade (da mulher histérica, por exemplo) que apareceram por volta do início do século XVIII foram técnicas dirigidas exclusivamente a grupos restritos pertencentes às classes privilegiadas. Os controles que médicos e educadores multiplicaram, nos finais do século XVIII, em torno da figura da criança onanista, não se dirigiram ao futuro operário, nem às "crianças do povo", mas ao colegial a respeito do qual não se importava tanto pela sua força física como por suas capacidades intelectuais e por seus deveres morais. Estas "tecnologias da carne" se mantiveram por muito tempo alheias às classes populares. Foucault assinala:

"os mecanismos de sexualização penetraram lentamente nessas camadas, e o fizeram em três etapas sucessivas: nos finais do século XVIII em relação aos problemas da natalidade; nos inícios do século XIX em relação aos dispositivos de moralização das classes pobres, como instrumento de sujeição do proletariado urbano; e até finais do século XIX em nome de uma proteção da sociedade e da raça" (32).

Trata-se de afirmar, com uma análise desse tipo, uma independência das relações de força a respeito da instância econômica? Não. Trata-se, pelo contrário, de inverter a análise clássica descendente, de substituí-la por uma analítica das técnicas de poder que permita dar conta das formas globais de dominação política e de exploração econômica. Para além de um desconhecimento das classes e de suas lutas, trata-se de afirmar o modo pelo qual a partir de determinadas técnicas de poder se estabelecem certas relações de força entre classes. Atento à análise daqueles mecanismos de poder que a burguesia dirige para si mesma a partir do século XVIII, e à análise das condições de vida do proletariado até a segunda metade do século XIX — onde pouco importava que "aquelas pessoas vivessem ou morressem", já que se

reproduziam de todos os modos - Foucault conclui que *"se deve suspeitar que exista aí a auto-affirmação de uma classe mais do que o avassalamento de outra"* (33).

É que os dispositivos de poder-saber dirigidos à sexualidade desde o século XVIII não parecem ter tido a função de limitar o desejo das classes submersas, mas a de problematizar e intensificar o corpo próprio das classes dirigentes. O fato de que tais dispositivos se referiram prioritariamente à burguesia, não fala de um "ascetismo burguês" ligado a uma "ética do trabalho" (uma ética de renúncia ao prazer), mas se refere a uma intensificação do corpo, a uma maximização da vida. Trata-se, aqui, de cuidar e proteger esse corpo no qual a burguesia iria afirmar sua especificidade de classe.

"O sexo não foi uma parte do corpo que a burguesia precisou desqualificar ou anular para induzir ao trabalho aqueles que dominavam. Foi o elemento de si que a inquietou mais do que qualquer outro (...) com ele identificou seu corpo." "E, se a aristocracia tinha afirmado a especificidade de seu corpo no sangue, será no sexo que a burguesia irá afirmar 'um corpo específico', um corpo 'de classe', dotado de uma saúde, uma higiene, uma descendência e uma raça" (34).

Foucault se refere à aquisição de uma "consciência de classe", à afirmação da instância material de um "corpo de classe". A afirmação de um organismo sadio, com uma sexualidade saudável, permitiu assegurar a expansão da força, do vigor, da vida da burguesia. Assim, a higiene do corpo, a garantia de uma descendência saudável, a arte da longevidade, foram os temas que preocuparam as mentes dos teóricos do século XIX. Ocorre que *"a valorização do corpo deve articular-se com o processo de crescimento e estabelecimento da hegemonia burguesa, não por causa, no entanto, do valor mercantil adquirido pela força de trabalho, mas em virtude daquilo que a 'cultura' (o cuidado)*

do próprio corpo poderia representar" (35).

Entretanto, o corpo e o sexo do proletariado ainda estavam longe de serem levados em consideração, e ainda mais longe de se converterem em objeto de repressão. Pensamos, por exemplo, no informe de policiais de 1863 citado por Marx em "O Capital": *"Enquanto classe, os ceramistas, homens e mulheres, representam (...) um setor da população física e moralmente degenerado. São, em geral, raquíticos, mal formados e de tórax estreito. Envelhecem prematuramente e vivem pouco"* (36). É esse mesmo quadro que será retratado em relação aos trabalhadores do couro, das costureiras, enfim, da grande maioria dos trabalhadores. Suas condições de vida, o fato de que eles morram ou vivam, não constitui até a segunda metade do século XIX uma fonte de problematização. Enquanto a reprodução da força de trabalho não especializada estivesse garantida, o que de todos os modos ocorria, pouco interessaria à burguesia a submissão da sexualidade da classe trabalhadora.

"Para que o proletariado aparecesse dotado de um corpo e de uma sexualidade, para que sua saúde, seu sexo e sua reprodução se convertessem em problema, foram precisos conflitos (...); foram necessárias urgências econômicas; foi finalmente necessário a emergência de toda uma tecnologia de controle que permitisse manter sob vigilância esse corpo e essa sexualidade que, por fim, eram reconhecidos" (37).

A multiplicação dos problemas que começava a gerar a convivência em um mesmo espaço urbano, o risco que representavam as contaminações e as epidemias, assim como a necessidade de controlar o fluxo da população (na medida em que se requer mão-de-obra especializada), geraram uma série de aparelhos administrativos, levando-se à classe explorada os controles da sua sexualidade. A multiplicação das tecnologias de controle, tais como a higiene pública e a política habita-

cional, entre outras, começaram a ter por objeto a sexualidade do operariado. Agora, tais instrumentos que possibilitaram a hegemonia da burguesia, já não corriam o risco de se converterem em instrumento de afirmação dessa classe explorada.

Como vemos, longe de negar a existência de uma relação estreita entre os fenômenos de exploração e as técnicas de poder, a proposta foucaultiana será a de traçar uma analítica dessa relação externa ao modelo de funcionalidade econômica do poder, na medida em que visa levar em conta o modo como os mecanismos de poder se aglutinam, se homogeneizam e se dispensam gerando efeitos de conjunto. Nesse sentido, pode-se afirmar que os dispositivos de poder-saber, que desde o século XVII se referiram à sexualidade, tenderam menos à submissão das classes despossuídas que à afirmação e constituição da burguesia como classe hegemônica. Tais dispositivos devem ser entendidos, pelo menos em princípio, mais que como práticas repressoras, como práticas de subjetivação, como técnicas, mecanismos e saberes em torno dos quais se constituiu o corpo e a consciência (a alma da burguesia).

Trata-se de uma tecnologia em relação à qual se constituiu um certo tipo de sujeito. Um sujeito cujo corpo foi constituído a partir de uma sexualidade sadia, capaz de perpetuar-se por gerações, oposto àquele corpo da aristocracia que se definia com referência ao sangue, tanto como oposto ao corpo do povo, o qual está longe de ser levado em consideração, pelo menos no princípio.

Por fim, uma análise desse tipo possibilita que pensemos a complexa relação entre a economia e o poder a partir de um esquema teórico exterior àquele que entende as técnicas de poder como originadas pelos interesses do capital, ou pelas intenções da burguesia. O

mesmo nos permite que abordemos a questão das tecnologias de saber-poder como uma análise dos mecanismos que possibilitaram a constituição de domínios de subjetivação, rejeitando as teorias que reduzem o poder a meros recursos para reprimir a suposta espontaneidade de uma subjetividade sempre já dada de antemão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Michel FOUCAULT, "Surveiller et...", op.cit. p.32;
- (2) Michel FOUCAULT, "Soberania e Disciplina", op.cit. p.182-183;
- (3) Ibidem, p.185-186;
- (4) Michel FOUCAULT, "La Volonté de ...", op.cit. p.133;
- (5) Ibidem, p.130;
- (6) Michel FOUCAULT, "Soberania e Disciplina", op.cit. p.186;
- (7) Michel FOUCAULT, "La Volonté de ...", op.cit. p.128;
- (8) Ibidem, p.120;
- (9) Ibidem, p.129;
- (10) Ibidem, p. 127;
- (11) Ibidem, p.124;
- (12) Ibidem, p.135;
- (13) Ibidem, p.116;
- (14) Ibidem, p.115;
- (15) Ibidem, p.117;

- (16) Cfr. "A Verdade e as Formas Jurídicas", op.cit. p.49 e ss.;
- (17) Michel FOUCAULT, "La Volonté de ...", op.cit. p.117;
- (18) Ibidem, p.181;
- (19) Michel FOUCAULT, "Surveiller et ...", op.cit., pp.223-224;
- (20) Ibidem, p.224;
- (21) Michel FOUCAULT, "O Olho do Poder", op.cit., p.215;
- (22) Cfr. Ibidem, p.218;
- (23) Jean Starobinski, "J. J. ROUSSEAU, LA TRANSPARENCE ET L'OBSTACLE"; Gallimard, Paris, 1971, p.310 (cap.X);
- (24) Michel FOUCAULT, "Curso del 7/01/76" (gravação de uma aula no Collège de France), em "LA MICROFISICA DEL PODER"; Ed. La Piqueta, Madrid 1979, p.133;
- (25) Ibidem, p.134;
- (26) Ibidem, p.135;
- (27) Ibidem, p.134;
- (28) Ibidem, p.134;
- (29) Ibidem, p.130;
- (30) Cfr. Miguel Morey, "Lectura de ...", op.cit., p.266;
- (31) Michel FOUCAULT, "La Volonté de ...", op.cit., p.158;
- (32) Michel FOUCAULT, "Pourquoi étudier le ...", op.cit., p.307;
- (33) Ibidem, p. 162;
- (34) Ibidem, p. 164;
- (35) Ibidem, p.165;

(36) Carlos Marx, "EL CAPITAL (LIVRO I); Fondo de Cultura Economica, Mexico 1962, p.190;

(37) Michel Foucault, "La Volonté de ...", op.cit., p.167.

109

CAPÍTULO V

A ANALÍTICA DO PODER
POLÍTICO COMO UMA GENEALOGIA
DA SUBJETIVAÇÃO

APRESENTAÇÃO

Mesmo não havendo uma filosofia política apresentada sistematicamente por Foucault, acreditamos ser possível ler em seus textos importantes construções teóricas relativas a certas questões que preocuparam o pensamento filosófico clássico. Analisaremos aqui duas questões consideradas imprescindíveis a um estudo do poder político:

- a) a relação entre o Estado e o poder político
- b) a relação entre o político e o econômico

Foucault aborda essas questões seguindo as precauções metodológicas enunciadas no capítulo anterior. Empreender essa tarefa significa tentar liberar o pensamento político das sujeições antropológicas, das referências a um sujeito possuidor do poder político, às quais geralmente se encontra associado. Por último, essas análises deverão referir-se à crítica empreendida por Foucault aos discursos que recobriram e obscureceram a interrogação pelo poder político. Referimo-nos ao recobrimento operado pelo discurso jurídico e pelo economismo, para os quais converge grande parte das teorias clássicas do poder. A analítica do poder abre a possibilidade de pensar a questão do governo e do Estado externamente ao modelo jurídico da soberania, ao mesmo tempo em que nos permite empreender um estudo sobre a relação entre economia e poder que resiste a uma redução dessa análise à funcionalidade econômica do poder político.

PARA UMA ANALÍTICA DA GOVERNABILIDADE

Ao nos referirmos à crítica foucaultiana do discurso jurídico, assinalamos o duplo condicionamento que este impõe: referir a análise política à questão da soberania e pensar o poder em termos de lei-proibição. Uma análise desse tipo está em débito com a monarquia jurídica sustentada no poder de "fazer morrer ou deixar viver", com o privilégio de um poder soberano que detém o direito de captação de coisas, tempo e vida, na medida em que se refere a um tipo de sociedade em que o poder se exerce por extração de trabalho, de impostos, de tempo e de sangue.

Referimo-nos já à insuficiência de uma análise desse tipo para dar conta da transformação da mecânica do poder que foi operada contemporaneamente ao surgimento do capitalismo industrial. Neste momento, produz-se um deslocamento que vai do poder jurídico fundado na soberania, na coerção, na força e na obediência, para novas tecnologias de poder mais efetivas e complexas, que tendem a fomentar e a multiplicar a vida mais do que reduzi-la. Estas formas de poder exercidas sobre a vida e em seu favor, das quais o discurso jurídico não pode dar conta, não possuem funções de extração, mas sim de incitação, de reforço, de aumento e de administração daquelas forças que submete.

Esse poder referente à vida e ao seu desenvolvimento desbançará, mas não anulará o poder de morte que *agora se encontra cuidadosamente recoberto pela administração dos corpos e pela gestão calculada da vida* (01). No entanto, a afirmação desse deslocamento não significa manter a análise política no marco da oposição *"violência-consen-*

timento". Não se trata de enunciar uma redução do uso da violência pelos aparelhos do Estado, frente a um aumento do consenso na sociedade civil. Foucault pensará esse recobrimento, pelo contrário, em relação a um complexo processo de "governamentalização", isto é, em relação ao surgimento e ao desenvolvimento de novas tecnologias de poder que apontam aos indivíduos, às populações, e à articulação de novas formas de racionalidade política. Ocorre que, pouco a pouco, assistimos a uma progressiva governamentalização das relações de poder. É que, sob a forma das instituições estatais, sob o auspício de tais instituições, surgiram e se desenvolveram novas técnicas de poder tendentes mais à administração e à gestão dos corpos e da vida do que à repressão e ao uso da força.

Levar adiante uma análise do poder político fundado na oposição jurídica soberania-obediência, será, para Foucault, tão insuficiente como empreender uma análise sustentada na dupla força-consenso. É que uma teoria do poder político interessada exclusivamente nas formas de dominação estatal (repressão, ideologia) não poderá dar conta dessas novas tecnologias de poder que, a partir do século XVIII, já tinham transbordado o Estado e seus aparelhos. Assim como Foucault se opõe a uma análise descendente que pretenda deduzir as relações de força a partir da exploração econômica (do interesse do capital), vemos-lo opor-se também a uma análise que pretenda inferir as técnicas de poder do fato global da dominação estatal. Mesmo assim, para Foucault

"é evidente que não se pode estudar os mecanismos de submissão sem levar em conta suas relações com mecanismos de exploração e de dominação. Mas esses mecanismos de submissão não constituem simplesmente 'o final' de outros mecanismos mais fundamentais. Tais mecanismos mantêm relações complexas e circulares com essas outras formas" (03).

O autor analisa o Estado moderno não simplesmente como um ente inteiramente repressor, que se opõe e enfrenta os indivíduos, desconhecendo e ignorando sua existência, mas como uma "matriz de individuação". O Estado é entendido como *"uma estrutura muito elaborada na qual os indivíduos podem ser integrados com uma condição: que se outorgue a essa individualidade uma forma nova, e que a mesma se submeta a um conjunto de mecanismos (de poder) específicos"* (04).

O Estado moderno é entendido como uma combinação de técnicas de individuação e procedimentos de totalização, na medida em que uma nova tecnologia de poder, que visa a administrar e regular a vida dos indivíduos e das populações, passou a estar cada vez mais sob a influência e o controle do Estado.

Nesse sentido, é imprescindível para o nosso presente, para nossa "modernidade" analisar, não tanto a estatização da sociedade, mas a "governamentalização" do Estado (05). Acontece que o Estado não pode ser entendido agora senão em referência a certas táticas gerais de governo que são tanto internas quanto externas a ele, e que permitem delimitar o estatal e o não estatal, o público e o privado. À teoria política competirá, então, analisar o momento de emergência e as condições de possibilidade do desenvolvimento e da manutenção daqueles saberes e daquelas técnicas de poder dirigidas e agarrantir a saúde, a proteção e o bem estar dos indivíduos e das populações, ao mesmo tempo em que garantem sua docilidade.

"Em suma, a dicotomia 'Estado-sociedade civil' se vê deslocada por um foco analítico posto na governamentalização das relações de poder, isto é, no desenvolvimento de técnicas e de práticas individualizadoras que não são redutíveis nem à força nem ao consenso, técnicas e práticas que transformaram o conflito e as lutas políticas mediante a constituição

*de novas formas de coesão social**(06),

Isso implica a constituição de novas formas de subjetivação. Foucault situará no século XVIII a passagem de um regime dominado pela estrutura jurídica da soberania a um regime dominado pelas técnicas de governo que se multiplicarão em torno de dois eixos: o da população e o do nascimento da economia política. Mesmo que a governamentalização atravessasse de ponta a ponta o Estado e a sociedade civil, digamos que em lugar de analisar as relações de poder como derivadas do Estado, é preciso estudar como, desde o século XVIII, elas foram integradas de maneira crescente à estrutura estatal. Nesse sentido, Foucault distinguirá três grandes formas históricas de integração entre as relações de poder e as estruturas estatais:

a) estado de justiça: nasce de um tipo de territorialidade feudal, onde o problema central é enunciado em termos de soberania e de lei, e onde o discurso do direito recobre o poder político das monarquias jurídicas;

b) estado administrativo: nasce de uma territorialidade de fronteiras no século XVI; corresponde a uma sociedade de regras e disciplinas. Relaciona-se com o processo de "normalização" da sociedade, iniciado no século XVII, onde, a partir do desenvolvimento de instituições tais como a escola, as ^{MANUFACTURAS} oficinas e a prisão, começará a ser exercido um poder disciplinador dos indivíduos;

c) estado de governo: não se define em relação ao território ocupado, mas em relação ao fenômeno da população, fenômeno este que resulta da concentração dos indivíduos em um espaço urbano. Utiliza como instrumento o saber econômico, e se refere a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança (polícia e exército) (07).

Essa distinção esquemática não deve conduzir-nos a equívocos, uma análise do estado de governo deverá estar atenta também às relações de poder que se exercem nos outros três níveis.

"Devemos tentar compreender as coisas não em termos de uma substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar, e esta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais" (08).

Mesmo que possa situar-se no século XVIII a passagem a um regime em que dominam as técnicas de governo, sabemos que esse é o momento em que as questões referentes à soberania e à lei foram enunciadas com maior insistência. Tal como dizíamos ao tratar da crítica ao discurso jurídico, a soberania está longe de deixar de ter um papel importante. Podemos dizer, melhor, o contrário: *"nunca o problema da soberania foi colocado com tanta acuidade quanto nesse momento" (09)*. O discurso jurídico, a questão da obediência à lei (como instrumento que torna possível atingir o fim da soberania), a aspiração ao bem comum, encontram-se com o discurso da economia política ao qual se refere o estado de governo. Ali, os fins não serão alcançados através da lei, embora a mesma seja empregada taticamente, como um instrumento para alcançar o fim próprio do estado de governo: produzir a maior quantidade possível de riqueza, proporcionar à população meios de subsistência que lhe permitam multiplicar-se.

Sabemos também que as disciplinas não desaparecerão neste estado de governo que tem como alvo principal a população. É que, o Estado apresentar-se-á como uma combinação de técnicas de individuação e de procedimentos totalizadores. Nos dois casos se trata da afirmação do bio-poder, de um poder dirigido à vida que desbanca e se opõe ao

poder de morte ao qual nos remete o poder jurídico. O poder não se referirá ainda aos sujeitos de direito, mas a seres vivos, fazendo a vida entrar no domínio do cálculo, convertendo os dispositivos de saber-poder em agentes de transformação da vida mais do que em agentes de dominação. O jurídico conservar-se-á na medida em que é a forma pela qual o poder normalizador dirigido aos corpos e às populações torna-se aceitável. A vida se transforma, assim, em um objeto político, e, para referir-se a ela, a lei se transformará cada vez mais em norma. Integra-se a um conjunto de aparelhos que tem por objetivo regular e corrigir os indivíduos e não apenas punir aqueles que a transgridem.

Esse poder sobre a vida desenvolvido desde o século XVII, comporta duas *formas principais* (10):

a) uma anatopolítica do corpo humano: característica das disciplinas às quais nos referimos. Trata-se de uma série de dispositivos de poder-saber dirigidos ao corpo (entendido como uma máquina). Propõe-se construir indivíduos economicamente produtivos e politicamente dóceis. Tende à educação, ao aumento das aptidões, à integração dos corpos em um sistema de produção; e tende paralelamente à submissão das forças políticas e de suas capacidades de resistência. Em relação a esse bio-poder serão desenvolvidas instituições normalizadoras, tais como a escola, a manufatura, a prisão; e, paralelamente, reflexões sobre tática, educação e aprendizagem;

b) uma biopolítica da população: forma-se um pouco mais tarde, em meados do século XVIII. Trata-se de uma série de intervenções e de controles reguladores centrados *no corpo-espécie, no corpo transitado pela mecânica do vivente e que serve de suporte aos processos biológicos: à proliferação, ao nascimento, à mortalidade, ao nível da*

saúde, à duração da vida e à longevidade, com todas as condições que podem variá-la"(11). Desenvolveram-se também técnicas de controle das populações assim como técnicas de observação dos problemas econômicos, e de sua relação com a saúde, a moradia e a natalidade. As reflexões centraram-se aqui em questões referentes à demografia, *"à estimativa da relação recurso-habitante, aos quadros das riquezas e à sua circulação, à vida e sua provável duração"*(12).

Em relação a esse bio-poder - a toda essa mecânica reguladora dos indivíduos e das populações - o estado de governo pode ser entendido como uma forma de poder, ao mesmo tempo, individualizante e totalizador. Esse bio-poder se relaciona com uma forma de poder *"que não se preocupa somente com o conjunto da comunidade, mas com cada indivíduo em particular durante toda a sua vida"*(13). Em torno dessa forma de poder multiplicar-se-ão formas de saber dirigidas ao *"homem"*, referentes, fundamentalmente, a dois eixos: *"um individualizante e quantitativo, concernente à população; outro analítico que concerne ao indivíduo"*(14).

O certo é que, a partir da perspectiva teórica aberta por Foucault, o Estado não poderá ser analisado como o outro do indivíduo, como algo que, negligenciando a existência dos homens, opõe-se a eles, mas sim como uma mecânica que modela e regula os indivíduos e as populações. Foucault pensa o Estado não como um instrumento em mãos de um sujeito (de uma classe dominante que lhe permitiria garantir seu domínio), mas como uma *"matriz de individuação"*; como aquilo a partir de que os indivíduos se constituem como sujeitos. Não se trata aqui de uma constituição formal de sujeitos de direito, de cidadãos, mas de uma constituição material que modela os corpos e administra a vida dos

indivíduos. O estado de governo é entendido, então, como uma máquina de poder-saber voltada para a gestão da vida, constituindo-nos como sujeitos.

É que a governamentalização do Estado é solidária com o surgimento e o desenvolvimento do bio-poder, na medida em que o Estado foi integrando sob sua influência toda uma mecânica de poder dirigida à regulação das populações e ao bom direcionamento dos indivíduos. Se tal integração foi possível, deveu-se à aparição de um conjunto de técnicas de poder, entre as quais Foucault assinalará duas fundamentais: a polícia e a utilização de um modelo arcaico de técnica de poder que é a pastoral cristã.

A combinação de técnicas individualizadoras e de procedimentos globalizantes, *"deve-se ao fato de que o Estado ocidental moderno integrou sob uma forma politicamente nova, uma velha técnica de poder nascida das instituições cristãs: o poder pastoral"*(15). Essa forma de poder se dirige à salvação dos indivíduos em outro mundo, está sempre disposta a sacrificar-se em função de seu "rebanho", preocupa-se ao mesmo tempo com toda comunidade e com cada indivíduo que a ela pertence. Esse poder pastoral não pode ser exercido, conseqüentemente,

"sem que conheça o que se passa na mente de cada indivíduo, sem explorar suas almas, sem forçá-las a revelar seus mais íntimos segredos (...). Isto, sem dúvida, deverá implicar (...) um conhecimento das consciências e uma aptidão para dirigi-las"(16).

A partir da adoção dessa técnica de poder, que, ao mesmo tempo, individualiza e totaliza, o Estado modelará e integrará os indivíduos através de uma série de mecanismos corretivos. Desde o século XVIII, o poder pastoral *"se tornou extensivo ao conjunto do corpo social, e encontrou apoio em várias instituições (...)"*. Desde então,

"(...) em lugar de existir um poder pastoral e um poder político mais ou menos ligados entre si, mais ou menos rivais, desenvolveu-se uma tática individualizante característica de uma série de poderes diversos: a família, a medicina, a psiquiatria, a educação"(17).

Tanto os objetivos quanto os agentes de poder transformaram-se e multiplicaram-se, mas, no entanto, conservou-se uma mesma diretriz: o poder não se preocupa só com a comunidade, mas também regula e administra cada indivíduo pertencente a essa comunidade durante toda a sua vida.

Traçar uma analítica da governamentalidade significa, então, distanciar-se das análises que percebem o Estado como um poder que ignora os indivíduos, e que só atende aos "interesses de uma classe ou de um grupo de cidadãos eleitos", para interessar-se por traçar a história daquelas tecnologias de poder em função das quais somos produzidos como cidadãos. Trata-se, repita-se, de entender o Estado como uma matriz, a partir da qual os sujeitos são constituídos, e não como um instrumento em mãos de um sujeito. E isto não por mera preferência teórica, mas para substituir as lutas globalizantes (que supõem pelo menos dois grandes erros: a colocação da tomada de poder em termos de tomada do poder de Estado, e a colocação de um contra-estado como forma privilegiada de exercício do poder) por lutas locais, por resistências plurais contra as mais diversas formas de submissão da subjetividade. Trata-se de fazer isto com o fim de *"construir o que poderíamos ser"* e *"desembaraçar-nos dessa espécie de dupla imposição política consistente na individualização e na totalização simultâneas das estruturas de poder"*(18).

ANALÍTICA DO PODER E EXPLORAÇÃO ECONÔMICA

Tal como vimos, o pensamento de Foucault abre a possibilidade de rever a relação entre poder político e exploração econômica, a partir de uma análise que se diferencia do modelo clássico descendente limitado a reduzir o poder à sua funcionalidade econômica. Na crítica que dirige contra o economicismo na teoria do poder, ele propõe inverter a análise descendente - que parte dos fenômenos da dominação e da exploração econômica - por uma análise ascendente preocupada em estabelecer uma analítica das relações de força, não redutível aos interesses do capital.

A insistência de Foucault em inverter os termos de uma análise descendente não é gratuita. É a partir dessa inversão que pode ser desbancado o lugar no qual a teoria política clássica tem situado as relações de poder. Em lugar de assinalar uma funcionalidade econômica do poder político, Foucault afirma a existência de uma forte dependência da instância econômica em relação ao poder. Pois bem, embora a ligação entre dominação política, exploração econômica e instâncias plurais de submissão seja pensada como circular, é preciso assinalar este espaço em que as relações de poder se constituem como condição de possibilidade do estabelecimento das relações econômicas de exploração.

Assim, se nos perguntarmos pelas condições que possibilitaram a inserção dos corpos e das forças no aparelho de produção, se nos perguntarmos pelas condições que tornaram possível a repartição diferencial das rendas e a expansão das forças produtivas, teremos de es-

tar atentos a todo esse conjunto de técnicas de poder e de procedimento de saber a partir dos quais puderam conformar-se instituições tão variadas como a polícia, a escola, a administração de grupos, ou a família.

Para que o corpo e o tempo dos indivíduos pudessem ser integrados no aparelho de produção, foi preciso o desenvolvimento de toda uma tecnologia de poder tendente ao crescimento, à gestão, à saúde, e à administração da vida. Foram necessários esses mecanismos de bio-poder tendentes a garantir o aumento das forças e das aptidões, a modelar e reger os corpos-máquina com o fim de conseguir sua docilidade. *"A invasão do corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram, nesse momento, indispensáveis"*(19).

A acumulação de homens não teria significado acumulação de capital sem estas técnicas de poder dirigidas às populações, sem esse bio-poder regulador da saúde e da riqueza. Nesse sentido, Foucault afirma que:

"Se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, asseguraram a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anatomia e biopolítica inventados no século XVIII (...) atuaram no terreno dos processos econômicos, do desenvolvimento das forças envolvidas neles e operaram também como fatores de hierarquização social, inserindo nas forças respectivas de uns e de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia"(20).

Mais do que procurar as condições que possibilitaram a primeiríssima formação do capitalismo no surgimento de uma moral ascética, devem-se procurar esses procedimentos de poder-saber dirigidos à vida e que se propõem como objetivo modificá-la e controlá-la. Será preciso analisar as intervenções do poder e as formas de saber modeladoras do corpo e da espécie.

Trata-se de analisar as relações de poder na medida em que estas são condições de possibilidade dos fenômenos econômicos. Todavia, não se trata de deslocar a determinação do econômico para o político, mas de apontar condicionamentos recíprocos e relações circulares.

"De fato, os dois processos de acumulação dos homens e de acumulação do capital não podem ser separados. Não teria sido possível resolver o problema da acumulação dos homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz, ao mesmo tempo, de mantê-los e utilizá-los. Inversamente, as técnicas que tornam útil a multiplicidade acumulativa dos homens acelera o movimento de acumulação do capital" (21).

Do mesmo modo, se atentarmos agora para o que acontece no interior da fábrica - instituição em que se tornam efetivas tanto as técnicas de poder quanto as relações de exploração das forças de trabalho - veremos que

"as mutações tecnológicas do aparelho de produção, a divisão do trabalho e a elaboração dos procedimentos disciplinares, mantiveram um conjunto de relações muito estreitas. Cada um dos dois tornou o outro possível e necessário: cada um dos dois serviu ao outro de modelo" (22).

A divisão do trabalho e a multiplicação de técnicas de produção não podem ser pensadas, a partir da perspectiva aberta por Foucault, senão em referência a uma série de mecanismos normalizadores em função dos quais os sujeitos, sua força e seu tempo, podem ser ligados ao aparelho de produção. Se em um nível mais geral a acumulação de homens e a acumulação de capital estão relacionados, se a biopolítica da população é indispensável para o desenvolvimento dos processos de acumulação de capital, em um nível menos geral os sujeitos se encontram ligados aos processos de produção a partir de uma anatomia política do corpo humano. Por meio desses mecanismos disciplinares é que se preten-

de maximizar a eficácia econômica dos corpos e de suas forças, sem torná-las, por isso, mais difícil de dominar.

Com essas afirmações, Foucault problematiza uma tese que chegou a ser uma evidência. Referimo-nos à tese que sustenta que a essência completa do homem é o trabalho. Para Foucault, a relação entre o homem e o trabalho não pertence à ordem do "natural". Não se deriva necessariamente o fato de ser trabalhador do fato de ser homem. Pelo contrário, para que essa relação hoje possa ser pensada como natural, foi preciso a mediação de um terceiro termo: dos dispositivos de saber-poder. Foucault afirma:

"para que os homens sejam efetivamente colocados no trabalho e ligados a ele, é necessário uma operação ou uma série de operações complexas pelas quais os homens se encontrem realmente, não de uma maneira analítica, mas sintética, vinculados ao aparato de produção para o qual trabalham. Para que a essência do homem possa ser representada como trabalho, necessita-se da operação de síntese operada por um poder político"(23).

A partir da multiplicação das instituições que possibilitaram o processo de governamentalização do Estado (a partir da rede de instituições infra-estatais), tender-se-á, mais que a excluir, a fixar os indivíduos ao aparelho de produção. Ocorre que, *"através destas instituições aparentemente encaminhadas a oferecer segurança e proteção se estabelece um mecanismo pelo qual todo o tempo de existência dos homens é posto à disposição do mercado de trabalho"(24).*

Não só tender-se-á a apropriação do tempo dos indivíduos, mas também à apropriação de seus corpos. Pretender-se-á controlar, modelar e valorizar, de acordo com um determinado sistema, o corpo e a força dos homens, a qualificá-lo e a transformá-lo num corpo capaz de trabalhar. A essa função de transformação do corpo em força de traba-

existência do homem, seja estabelecida uma trama de poder político microscópico, capilar, capaz de fixar os homens ao aparelho de produção, fazendo deles agentes produtivos: trabalhadores"(25).

Produz-se assim uma inversão no modo de análise das complexas relações existentes entre poder político e exploração econômica, que caracterizou o pensamento político. Já não se trata de pensar a funcionalidade econômica do poder político, mas de afirmar as relações de poder como "condições de possibilidade" da exploração econômica. Para Foucault, os dispositivos de poder-saber são "a condição de possibilidade da mais-valia" na medida em que não existe uma "natureza" que garanta uma relação analítica e essencial entre o homem e seu trabalho. Trata-se, sim, de uma relação sintética, política, de uma ligação "operada pelo poder". Nesse sentido, podemos dizer que a partir da perspectiva teórica aberta por Foucault, não existe mais-valia sem a existência da rede de micropoder, e que "a [?]descrição da mais-valia implica necessariamente o questionamento e o ataque ao subpoder"(26). Assim, uma crítica ao capitalismo como sistema de exploração econômica deverá fundar-se numa análise das técnicas de bio-poder dirigidas aos indivíduos e às populações, requerendo também o questionamento das ciências humanas e do "homem".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Michel FOUCAULT, "La Volonté ...", op. cit. p.184;
- (2) Barry SMART, "La Política de la Verdad y el Problema de la Hegemonia", em "FOUCAULT" (comp. de D.C.Hoy), op.cit. p.179;
- (3) Michel FOUCAULT, "Pourquoi étudier le Pouvoir..." op. cit., p.304;
- (4) e (5) Ibidem, p. 306;
- (6) Barry SMART, op.cit., p.180;
- (7) Cfr. Michel FOUCAULT, "A Governamentalidade" (curso do Collège de France, de 1/02/1978), em "MICROFÍSICA DO PODER", op. cit., p.278;
- (8) Ibidem, p.291;
- (9) Ibidem, p.290;
- (10) Michel FOUCAULT, "La Volonté ...", op. cit., p.182;
- (11) Ibidem, p.183;
- (12) Ibidem, p.184;
- (13) Michel FOUCAULT, "Pourquoi étudier le Pouvoir...", op. cit., p.304;
- (14) Ibidem, p. 307;
- (15) e (16) Ibidem, p. 304;
- (17) Ibidem, p.306;
- (18) Ibidem, p.307;
- (19) e (20) Michel FOUCAULT, "La Volonté ...", op.cit., p. 171;
- (21) Michel FOUCAULT, "Surveiller et ...", op.cit., p.222;
- (22) Ibidem, p. 223;

(23) Michel FOUCAULT, "A Verdade e as Formas Jurídicas", op. cit., p.100;

(24) Ibidem, p.95;

(25) e (26) Ibidem, p.101.

CAPÍTULO VI

A GUISA

DE CONCLUSÃO

RECAPITULAÇÃO

Vimos que Foucault lerá retrospectivamente a tarefa por ele empreendida como uma "ontologia histórica de nós mesmos", preocupada em estabelecer os jogos de verdade a partir dos quais nos constituímos como sujeitos de conhecimento, as relações de força a partir das quais nos constituímos como agentes ou pacientes dos jogos de poder, e as condutas individuais a partir das quais nos constituímos como agentes morais.

A interrogação foucaultiana procura traçar a história dessas práticas anônimas, desses discursos plurais que são como que o tecido em relação ao qual nosso presente pode ser aceito como objetivamente dado, como evidente, e o sujeito pode ser afirmado como a condição dos jogos de poder e das formas de verdade. Como vimos, Foucault trata de modo histórico a pergunta kantiana pelas condições de possibilidade do conhecer em geral, na medida em que dirige suas perguntas aos dispositivos de saber-poder que, mais que remeter a um sujeito constituinte, são a condição que torna possível a constituição de certas configurações de objetos e de certos modos de subjetivação. Esse modo de interrogar as evidências produz uma inversão ao mesmo tempo que uma historicização em relação ao kantismo. É que a pergunta dirigida às condições de possibilidade real não tem a pretensão de legitimar o dado, não se propõe demonstrar a necessidade daquilo que se apresenta em nosso presente, mas demonstrar sua contingência, deslegitimar o dado. A eventualização foucaultiana opõe-se à "necessitação" kantiana, mas se vale de um recurso kantiano: da interrogação dirigida às condições que possibilitaram a constituição do dado.

Dentre aqueles objetos que aparecem ao nosso presente com caráter de evidência, Foucault procura "eventualizar", de maneira privilegiada, o que poderíamos denominar "a concepção herdada do sujeito". Este já não pode ser pensado como condição do saber; sua relação com a verdade já não é analítica, não pertence à ordem do "natural". O sujeito não está aberto de direito próprio à verdade; pelo contrário, os jogos de verdade assim como os sujeitos de conhecimento se constituem como tais em relação a esse campo de forças que os percorrem. A relação entre o sujeito e a verdade é sintética, e, como vimos, essa síntese é operada pelos jogos de poder. *"As condições políticas e econômicas de existência são (...) aquilo através do que se forma o sujeito de conhecimento e, por conseguinte, as relações com a verdade"* (61).

Como vimos, esta crítica ao subjetivismo própria da teoria do conhecimento clássica, se repetirá em relação à filosofia política. Assim, do mesmo modo como se nega a entender o sujeito como sendo o fundamento do conhecer, nega-se também a entender a política em termos de "vontades individuais" e de soberania. A redução das questões políticas à pergunta pela legitimidade: quem deve governar? ou quem tem o direito de proibir?, não pode remeter senão à instância primeira de um sujeito que de maneira privilegiada estaria em posição de arbitrar o jogo do político. A redução do poder a sua mera funcionalidade econômica conduz ao mesmo equívoco subjetivista: ler o político em termos de interesse (do capital) e de vontade (de uma classe). Foucault esboça um modo de pensar a questão política livre de ataduras subjetivistas. Nesse sentido, traçamos aqui as linhas gerais de uma das mais decisivas contribuições da analítica foucaultiana do poder: o esboço do

que podemos denominar uma filosofia política sem sujeito. Foucault não se preocupa em estabelecer os limites e os direitos do soberano (do Estado), mas em determinar as relações de força e de saber a partir das quais os sujeitos são progressiva, material e realmente constituídos.

Por último, Foucault rompe com a afirmação da existência de uma ligação analítica entre as condutas dos sujeitos, sua vida diária, e as grandes estruturas políticas e sociais. Eventualizará a idéia corrente de que *"não podemos mudar nada de nossa vida sexual ou de nossa vida familiar, sem arruinar nossa economia, nossa democracia, etc"*(02). Em vez de pensar que as condutas dos sujeitos estão dadas de uma vez e para sempre, e que as mesmas são o suporte de grandes estruturas econômicas e políticas, Foucault nos convida a pensar a ética como *"rapport à soi"*. Propõe analisar *"o tipo de relação que você deve ter com você próprio, aquilo que determina como o indivíduo se constitui como sujeito moral de suas próprias ações"*(03). Assim, seus dois últimos escritos se apresentam como a análise de certos textos que procuram estabelecer regras, dar opiniões e conselhos úteis para *"comportar-se como convém"*. Diz ele que *"o papel desses textos era o de serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se a si próprios como sujeitos éticos"*(04).

Não se trata de substituir uma interrogação essencialista por um discurso determinista. Foucault elimina toda suspeita de determinismo ao insistir no fato de que estamos sempre escapando e fugindo das redes do poder, ao afirmar que a resistência é a outra face do poder. Para ele, se nas sociedades predominaram as lutas contra as for-

mas de dominação étnica, e se no século XIX as lutas contra as formas de exploração ocuparam o primeiro plano, hoje *"são as lutas contra as formas de submissão - contra a submissão da subjetividade - as que prevalecem cada vez mais, embora as lutas contra a dominação e a exploração não tenham desaparecido"*(05). Por outro lado, ao afirmar a idéia de que o indivíduo *"não nos é dado"*, Foucault extrairá daí uma inevitável consequência política: *"temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte"*(06). Com isso não se pretende recuperar a idéia sartreana de autenticidade, nem a exigência de realizar um *"projeto"*; não se trata de voltar à idéia de que *"temos que ser nós mesmos"*, mas de afirmar que os indivíduos podem constituir-se como sujeitos morais de suas próprias ações.

Ao delinear duas ontologias históricas de nós mesmos, Foucault procura estabelecer as condições materiais de produção de determinadas formas de subjetivação. A pergunta que se refere ao sujeito é ainda, como na filosofia clássica, dominante, embora se modifique radicalmente o caráter da mesma.

"A interrogação filosófica não é mais saber como tudo é pensado, nem como o mundo pode ser vivido, experimentado, percorrido por um sujeito. O problema é agora saber quais são as condições impostas a um sujeito qualquer para que ele possa se introduzir, funcionar, servir de nó na rede do que nos rodeia"(07).

Não se trata de remeter as análises gnoseológicas, políticas ou éticas a um fundamento ordenador, mas de tomar o sujeito na dispersão que lhe é própria, de saber como ele circula por um sistema que tem sua existência própria, um sistema que é independente da consciência dos homens e que é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade dessa consciência.

Como vimos, as relações de saber e as relações que o "eu" mantém consigo mesmo remetem a um diagrama de poder, a um mapa de relações de força ao qual, no entanto, não podem ser reduzidas. Ficaram delimitadas três ontologias de nós mesmos que são três análises genealógicas interessadas em estabelecer as relações de força imanentes ao espaço da verdade e da ética.

Afirmar que as condições políticas e econômicas de existência não são obstáculos, mas aquilo através do que se constituem os sujeitos, conduziu-nos a privilegiar uma analítica do poder político. Foi preciso distanciar a teoria política esboçada por Foucault das filosofias políticas clássicas que entendem o poder político não como condição de possibilidade, mas como derivação de um sujeito que seria seu fundamento.

Contra o pensamento antropológico que nos convida a encontrar no sujeito a chave da história e da política (da qual seria consciência protagonista), Foucault nos convida a traçar a história das lutas que deram lugar a esses sujeitos que somos.

Apontamos aqueles textos que abrem a possibilidade de pensar as grandes questões do Estado, do governo, do direito e do econômico, a partir de uma analítica das relações de força, das lutas plurais, que são sua condição de emergência e de reprodução. Procuramos sublinhar esse conjunto de técnicas e de discursos políticos em relação aos quais nos constituímos como sujeitos.

Na medida em que as análises foucaultianas se edificaram dialogicamente com a filosofia política clássica, caracterizamo-las como partes de um esboço de uma filosofia política não subjetivista, uma filosofia que visa dar conta de grandes questões (que preocuparam

o pensamento clássico) a partir de um espaço teórico que se nega a aceitar qualquer reducionismo subjetivista, e que afirma a dispersão de um sujeito que se constitui em sua heterogeneidade a partir de uma rede de relações de força e de alguns regimes políticos de verdade.

"É necessário escolher. Ou ficamos nessa 'finitude' que permite a continuação das exegeses, das investigações constitutivas e das dialéticas. Ou, então, saímos dela, isto é, invertamos o procedimento dos filósofos: recusamo-nos a utilizar todos os conceitos chave repetidos pelas analíticas da finitude (consciência, indivíduo, sujeito) e vamos procurar a verdadeira identidade (ou melhor, as verdadeiras identidades) dessas personagens por demais familiares - perguntar quais são as modificações teóricas, as práticas, os dispositivos que as produziram sob tal forma, em tal época, em tal área determinada" (08).

A partir dessa inversão teórica, Foucault realimenta sua interrogação filosófica.

A INTERROGAÇÃO FILOSÓFICA EM MICHEL FOUCAULT

Podemos caracterizar agora a empresa teórica de Foucault como uma interrogação filosófica que, valendo-se da história, procura traçar a cartografia das relações de força imanentes aos saberes e às técnicas (sejam de disciplina ou de relação consigo mesmo) que num momento histórico preciso viabilizaram a emergência desse nós que somos.

Vimos que essa interrogação adota o caráter de uma eventualização daquilo que em nosso presente se apresenta como evidente. Uma eventualização que possibilita a construção do que "poderia chamar-se

uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos"(09). A contribuição de uma análise desse tipo está naquilo que nos ensina a respeito desses habitantes do presente que somos nós. Em relação a esta opção teórica, diz Foucault:

"a escolha com a qual nos enfrentamos atualmente é a seguinte: ou optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou optar por um pensamento crítico que adotará a forma de uma ontologia de nossa atualidade"(10).

Com a morte do "homem", é este nós que somos e o presente que nos constitui que se convertem em objeto de uma nova interrogação filosófica.

Foucault constata em Kant o início desse novo modo de reflexão filosófica. A resposta kantiana à pergunta "o que é o iluminismo?" circunscreve um espaço de análise que surge ali pela primeira vez. Trata-se da questão do presente, da questão de nossa atualidade. Refere-se à pergunta: "o que é este agora no interior do qual estamos uns e outros e que define o momento no qual escrevo? (...) o que é, pois, este presente ao qual pertencemos?"(11), o que é este presente em relação ao qual me constituo como intelectual?

Como vimos, a interrogação foucaultiana problematiza aqueles domínios de objetos que se apresentam a nosso presente como o naturalmente dado, como aquilo que possui caráter de "evidência". Dizer que Kant procura "isolar, no interior da história, um fato que possua valor de signo"(12), significa afirmar que ele visa analisar o fato uma vez que este pode ser lido como signo de progresso da humanidade, como aquilo que nos permite decidir se há ou não progresso do gênero humano. Para tanto, o signo deverá possuir um triplo caráter, deverá ser, ao mesmo tempo,

"Fenomenativum, demonstrativum, pronosticum. É preciso que seja um signo que demonstre que o fato sempre foi assim, que mostre que o que acontece agora também é assim, e, por último, que mostre que será assim permanentemente"(13).

Esse signo, por fim, deve mostrar o caráter "necessário" do que nos é dado em nosso presente, e que nos permita legitimá-lo.

Em contrapartida, Foucault procura deslegitimar e "eventualizar" aquilo que nos é dado em nosso presente como necessário e natural. Pretende isolar um objeto que apareça como evidente, a fim de mostrar que aquilo que nos é dado nem sempre foi assim, que não é necessário que o seja, e que é muito provável que deixe de sê-lo. As ontologias históricas propostas por Foucault implicam uma análise filosófica dos fatos (das práticas) em relação aos quais se constitui este "nós". Não se trata, porém, de analisar estes fatos em seu caráter de signo de progresso da humanidade, mas em seu caráter de "evento", de um processo que emerge num certo momento histórico e cujo desaparecimento é até mesmo suscetível de previsão.

Poder-se-ia dizer que o campo de análise de Foucault segue sendo aquele que "A Arqueologia do Saber" definia como próprio da "análise do arquivo". Com efeito, pode-se ler nessa obra:

"a análise do arquivo comporta, pois, uma regição privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, é a orla do tempo que rodeia nosso presente, que se coloca sobre ele e que o indica em sua alteridade. é o que, fora de nós, nos delimita"(14).

É por haver essa orla do tempo que os fatos humanos "não estão instalados na plenitude da razão", mesmo porque "o que é poderia ser distinto", como salienta Paul Veyne (15). A tarefa empreendida por Foucault desnatura e deslegitima o presente, pois, ao fazer um uso filosófico da história, ele rompe com as evidências sobre as quais se

apóia nosso saber. Esse esforço filosófico atua nos limites do arquivo que nos toma no presente, e o faz já em função de um arquivo futuro que dá seus primeiros ensaios no impensado de nossos escritos críticos atuais.

Com efeito, se é certo que *"não nos é possível descrever nosso próprio arquivo já que é no interior de suas regras que falamos"*(16), é possível supor que a gramática desse nós que somos já tem uma parte mergulhada num arquivo que, de certo modo, já não é o nosso. Isto quer dizer que só podemos traçar as condições de possibilidade de nosso presente, não por uma explicação causal fundada no Passado, mas porque, de certa forma, estamos já afirmados no futuro, na aurora de um novo arquivo. Só se fala de atualidade a partir do momento em que nessa atualidade já existe algo de perecível.

Em outras palavras, a procura das condições históricas de constituição desse nós que somos e deste presente que nos constitui não se limita a uma listagem empírica de fatos históricos. Como lembra Paul Veyne (valorizando a presença inovadora da filosofia de Foucault para os historiadores), trata-se de determinar a "parte oculta do iceberg" aquelas práticas que são constitutivas daquilo que se mostra à visibilidade e daquilo passível de leitura imediata. Pois bem, o dizer que diz estas práticas constituintes deve, numa perspectiva foucaultiana, capturar o enunciado, a estratégia -sem- sujeito, o diagrama de forças que impregna os atos e discursos. Ora, essa captura, como se nota na "Arqueologia do Saber", traduz o "esforço de um pensamento que atua já na intersecção de dois arquivos de enunciados: um arquivo que está em vias de ser apreendido no próprio momento em que essa apreensão se dá já do interior de um arquivo subsequente, não ainda apreendi-

dido" (17).

Pode-se definir, em relação a essa estratégia de interrogação filosófica, em relação a essa ontologia de nossa atualidade, uma nova tarefa do intelectual: a velha função profética que caracterizaria o pensar filosófico cede lugar ao esforço de um

"intelectual destruidor de evidências e universalismos, que assinala e indica nas inércias e sujeições do presente as aberturas, as linhas de força, que se deslocam incessantemente e não sabe a ciência certa onde estará nem o que pensará amanhã, pois tem toda sua atenção centrada no presente" (18).

Contra o profeta que pretende ensinar o que deveria e deverá ser e contra o apólogo que quer persuadir-nos do que é, o novo intelectual tem por função assinalar que aquilo que é poderia bem não ser e que, por fim, é possível continuar pensando diferentemente do que se pensa.

Trata-se de colocar a seguinte questão:

"o que é filosofar hoje em dia - quero dizer, a atividade filosófica - senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consiste em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?" (19).

Podemos dizer, finalmente, com Deleuze, que Foucault procura mudar aquilo que significa pensar, pensando o passado contra o presente não com o fim de produzir "retornos", mas com a finalidade de converter o passado numa ferramenta útil para suspender a validade do que se apresenta como óbvio. Este modo de interrogação vale-se da história, não com o fim de direccionar o futuro mas com a pretensão de abrir futuros possíveis, de *"liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente e permitir-lhe pensar diferentemente"* (20).

A tarefa do filósofo, portanto, não reside em fazer altíssimos prognósticos, mas em traçar diagnósticos. O filósofo

"não estabelece a comprovação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história, a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser a origem esquecida e recoberta, é essa dispersão que somos e que fazemos" (21).

A estratégia de interrogação aberta por Foucault vai mesmo além de um convite para que pensemos diferentemente; ela reanima a própria possibilidade de se continuar pensando.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (01) Michel FOUCAULT, "A Verdade e as Formas ..." op.cit., p.20.
- (02) Michel FOUCAULT, "À Propos de la Généalogie ..." op.cit., p.331.
- (03) Ibidem, p.333.
- (04) Michel FOUCAULT, "O Uso dos ...", op.cit., p.16.
- (05) Michel FOUCAULT, "Pourquoi étudier ...?", op.cit., p.303.
- (06) Michel FOUCAULT, "À Propos de la Généalogie ...", op.cit., p.337.
- (07) Michel FOUCAULT, Entrevistado por Rouanet e Merquior, em "O Homem e o Discurso" (A Arqueologia de M.Foucault)-Comunicação/3; Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1971, p.30.

- (08) Gérard LEBRUN, "Transgredir a Finitude", op.cit., p.22.
- (09) Michel FOUCAULT, "Premier Cours de L'Année 1983", Magazine Littéraire n  207, mai, 1984, p.35.
- (10) Ibidem, p.39.
- (11) Ibidem, p.35.
- (12) e (13) Ibidem, p.37.
- (14) Michel FOUCAULT, "L'Archeologie ...", op.cit., p.170.
- (15) Paul VEYNE, "Foucault ...", op.cit., p.200.
- (16) Michel FOUCAULT, "L'Archeologie ...", op.cit., p.172.
- (17) Nota: A propósito dessa quest  o, ver: Luiz ORLANDI, "Do Enunciado em Foucault à ...", op.cit., p.28-29.
- (18) Michel FOUCAULT, "Non    au sexe ...", op. cit.
- (19) Michel FOUCAULT, "O Uso dos ...", op.cit., p.13.
- (20) Ibidem, p.14.
- (21) Michel FOUCAULT, "L'Archeologie ...", op.cit., p.172-173.

BIBLIOGRAFIA
CONSULTADA

I - DO AUTOR

a) LIVROS

- *Maladie mentale et psychologie*, Paris, P.U.F., 1954; 2ª edição, 1966.
- *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; 2ª edição, Gallimard, 1972, acrescida de "Mon corps, ce papier, ce feu" et "La folie, l'absence d'oeuvre".
- *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963; 2ª edição, 1972.
- *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana, 1973.
- *A verdade e as formas jurídicas*, tradução de cinco conferências na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Cadernos da P.U.C., 1974.
- *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, coordenado por M. Foucault; Paris, Gallimard-Julliard, 1973.
- *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- *Histoire de la sexualité, I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Microfísica do poder*, coletânea de 19 textos de M. Foucault, Rio, Graal, 1979.
- *Microfísica del poder*, antologia de textos de M. Foucault, Madrid, La Piqueta, 1979.

- Entrevista com Jean-Jacques Brochier in *Le Magazine Littéraire*, nº 28, abril-maio, 1969.
- "Qu'est-ce qu'un auteur?" in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. LXIV, 1970.
- "Theatrum Philosophicum" in *Critique*, nº 282, nov., 1970.
- "Croître et multiplier" in *Le Monde*, 15-11-1970.
- "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie" in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 23, 1970.
- "Entrevista com Michel Foucault", por S. Rouanet e J. G. Merquior, in *O homem e o discurso*, Tempo Brasileiro, 1971.
- "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire" in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, trad. bras. in *Microfísica do poder*.
- "Par delà le bien et le mal", in *Actuel*, nº 14, 1971.
- "Les intellectuels et le pouvoir", entrevista com Gilles Deleuze, in *L'Arc*, nº 49, 1972, trad. bras. in *Microfísica do poder*.
- Mesa redonda sobre o trabalho social, in *Esprit*, abril-maio, 1972.
- "Bachelard, le philosophe et son ombre..." in *Le Figaro Littéraire*, 1972, 30-9-1972.
- "Sur la justice populaire" in *Les Temps Modernes*, nº 310 bis, 1972, trad. bras. in *Microfísica do poder*.
- "A proposito del encierro penitenciario" (reporteado por A. Kergin en 1972) in *Un Diálogo sobre el Poder*, Alianza, Madrid, 1974.
- Diálogo final do curso ditado na P.U.C. do Rio de Janeiro (maio de 1973), editado como apêndice de *La Verdad y las Formas Jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.

- "O nascimento da medicina social", tradução de uma conferência feita no Instituto de Medicina Social da U.E.R.J., Rio de Janeiro, outubro de 1974, in *Microfísica do Poder*.

- "Débat avec Chomsky sur la nature humaine: justice ou pouvoir?" in *The basic concerns of mankind*, Londres, Souvenir Presse, 1974.

- "Los Juegos del Poder", entrevistado por J.J. Brochier, in *Políticas de la Filosofía*, FCE, 1975.

- "Des supplices aux cellules", entrevista com R. P. Droit in *Le Monde des Livres*, 21-2-1975.

- "Pouvoir-corps" in *Quel Corps*, setembro-outubro 1975; trad. bras. in *Microfísica do Poder*.

- "La maison des fous" publicado, em tradução italiana, in Franco Basaglia et Franca Basaglia Ongaro, *Criminali di Pace*, Torino, Einaudi, 1975; trad. bras. in *Microfísica do poder*.

- "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode" in *Le Magazine Littéraire*, nº 101, 1975; trad. bras. in *Microfísica do poder*.

- "Genealogia e poder", tradução do curso no Collège de France de 14 de Janeiro de 1976 in *Microfísica do poder*.

- "Curso del 7 de enero de 1976" (trad. al español de un curso del C. de France) in *Microfísica del Poder*.

- "L'occident et la vérité du sexe", in *Le Monde*, 5-6 novembro, 1976.

- Questões sobre a estratégia, a geografia, a ciência e o poder in "Des réponses aux questions de Michel Foucault, *Hérodote*, nº 4, outubro-dezembro, 1976.

- "La politique de la santé au XVIII^{ème} siècle" in *Les Machines à guérir*, Paris, Institut de l'environnement, 1976, trad. bras. in *Microfísica do poder*.

- "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", entrevista com L. Finas, *La Quinzaine Littéraire*, nº 247, 1-1-1977.

- "L'asile illimité", in *Le Nouvel Observateur*, 26-3-1977.

- "L'oeil du pouvoir", entrevista, in Jeremy Bentham, *Le panoptique*, tradução francesa, Paris, Pierre Belfon, 1977; trad. bras. in *Microfísica do poder*.

- "Les matins gris de la tolérance" (point de vue sur un film de Pasolini); *Le Monde*, 23-3-1977.

- "Vérité et pouvoir", entrevista com A. Fontana, in *L'arc*, nº 70, 1977; trad. bras. in *Microfísica do poder*.

- "Non au sexe roi" in *Le Nouvel Observateur*, 12-3-1977; trad. bras. in *Microfísica do poder*.

- "Le Jeu de Michel Foucault", entrevista, in *Ornicar?*, nº 10, 1977; trad. in *Microfísica do poder*.

- "L'angoisse de juger" discussão com J. Laplanche e R. Baudinier, in *Le Nouvel Observateur*, 30-5-1977.

- "Pouvoir et stratégies", entrevista, in *Revoltes Logiques*, 4, inverno, 1977. Prefácio à tradução francesa de *My secret life*, Paris, 1977.

- "Dialogue sur l'enferment et la répression psychiatrique" com D. Cooper, J. P. Faye et al., *Change*, 32-33, outubro, 1977.

- "A governamentalidade", tradução do curso no Collège de France de 18 de fevereiro de 1978, in *Microfísica do poder*.

- "Table ronde sur l'expertise psychiatrique" in "Actes", *Delinquances et ordre*, Paris, 1978.
- Informe de la catedra "Historia de los sistemas de pensamiento" (año 1978) in *El discurso del poder*.. Buenos Aires: Biblos, 1983.
- "Nuevo Orden Interior y Control Social", in Rev. *El Viejo Topo Extra* nº 7, Madrid, 1978.
- Informe de la catedra "Historia de los sistemas de pensamiento" (año 1979) in *El discurso del poder*, Biblos, Buenos Aires, 1983.
- "La poussière et le nuage", in *L'impossible prison*, Paris, Seuil, 1980.
- "Le vrai sexe", pref. à trad. bras. de H. Barbin dite Alexina B., Rio, Alves, 1982.
- "El Combate de la Castidad" (trad. española de un extracto del tercer volumen de la historia de la sexualidad que fuera publicado en el nº 35 de la rev. Communications de 1982), en *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
- "Un système fini face à une demande infinie" (entretien par R. Bono), Sécurité Sociale: L'enjeu; éditions Euros 1983.
- "Premier cours de l'année 1983: Foucault interprète le texte de Kant was ist Aufklaerung. Magazine Littéraire, nº 207, mai 1984.
- "Le souci de la vérité" (propos recueillis par F. Ewald), *Magazine Littéraire* nº 207, mai 1984.
- "O Retorno da Moral" (entrevista originalmente publicada em "Les Nouvelles", 29-5-1984), no dossiê de C. H. Escobar, Rio de Ja-

nieor, Taurus Editora, 1984.

- "Pourquoi étudier le Pouvoir: la Question du Sujet", em *Michel Foucault: un parcours philosophique*, de H. Dreyfus e P. Rabinow, Paris, Gallimard, 1984(*).

- "Le Pouvoir, Comment S'exerce-t-il?", em *Michel Foucault: un parcours philosophique*, opus cit. (*).

- "A Propos de la Généalogie de L'Ethique: un Aperçu du Travail en Cours" (entretien avec H. Dreyfus et p. Rabinow), em *Michel Foucault: un parcours...*, op. cit. (*).

- "El Sexo como Moral" (entrevista con H. Dreyfus e Paul Rabinow, aparecida el 7 de junio de 1984, en *Le Nouvel Observateur*) en *Saber y verdad*, Madrid, la Piqueta 1985(*).

(*) Publicados primeiramente em *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, de H. Dreyfus e P. Rabinow, University of Chicago, 1982.

II - SOBRE O AUTOR

ABRAHAM, Tomas (1985), "La larga risa de M. Foucault y sus devaneos entre el general y la razón", en *Pensadores bajos*; Catalogos Editora: Bs.As. 1987.

----- (1986), "Foucault y los derechos humanos", en *Pensadores Bajos*, opus cit.

----- (1987), "Foucault en fragmentos", en *Pensadores bajos*, opus cit.

----- (1988), "Prologo a *Foucault y la etica*"; Ed. Biblos: Bs.As. 1988.

----- (1988), "Nacimiento del cristianismo", en *Foucault y la etica*, opus cit.

----- (1988), "La sexualidad en el uso de los placeres", en *Foucault y la etica*, opus cit.

AGULHON, Maurice (1980), "Postfacio a *La imposible prisión*" (trad. de J. Jordá); Anagrama: Barcelona 1982.

ALVAREZ, Carlos et alii (1979), *El silencio del saber*; Ed. Nueva Imagen: Mexico 1979.

BAUDRILLARD, Jean (1977), *Dublier Foucault*; Galilée: Paris 1978.

BLANCHOT, Maurice (1986); *Michel Foucault tal y como yo lo imagino* (trad. de M. Arranz); Ed. Pretextos: Valencia 1988.

BRUNI, José C. (1989), "Foucault, o silêncio dos sujeitos", in *Rev. Tempo Social* nº 1 (I); USP/São Paulo 1989.

BOTWINICK, Argeh; *Nietzsche, Foucault and the prospects of postmodern political philosophy*; manuscrito-vol.XII nº 2.

CACCIARI, Massimo (1982), "Poder, teoria, desejo", en *Revista El Topo*, Madrid 1983.

CHAVES, Ernani (1988), *Foucault e a Psicanálise*; Ed. Foren- del Rio de Janeiro 1988.

CHIBÁN, Edgardo (1988), "Entre Dandys", en *Foucault y la etica*, opus cit.

COMAY, Rebecca (1986), "Investigando a hipótese repressiva: aporias da libertação em Foucault" (trad. de M. Avancini), em *Revista de História* nº 1; Unicamp: Campinas, verão 1989.

CUCURULLO DE CAPONI, Sandra (1985), *Primer informe de investigación*, presentado al C.I.U.N.R.; Rosario 1985.

CUCURULLO DE CAPONI, Sandra (1986), *Althusser, Popper y Foucault* (tercer informe de investigación presentado al C.I.U.N.R.); Rosario 1986.

CUCURULLO DE CAPONI, Sandra (1986), *En torno a una polémica postergada: Foucault y el marxismo*; comunicación presentada en el Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba 1986.

DARAKI, Maria (1987), "El viaje a Grecia de M. Foucault", en *Cuadernos Políticos* nº 51; México julio-septiembre de 1987.

DAVIDSON, Arnold (1986), "Arqueología, genealogía, ética", en *Foucault* (trad. de A. Bonano); Ed. Nueva Visión: Bs.As. 1988.

DE ESCOBAR, Carlos H. (1971), "Discurso científico e discurso ideológico", em *O homem e o discurso* (comunicação/3); Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro 1971.

----- (1984), "A genealogia (Foucault) ou os 'leninismos' na materialização de uma política nietzschiana", no dossiê (organizado por ele mesmo); Taurus Editora: Rio de Janeiro 1984.

DE PAULA CARVALHO, José Carlos (1985), "A corporeidade outra", em *Recordar Foucault*; Ed. Brasiliense: São Paulo 1985.

DELEUZE, Gilles (1986), *Foucault* (trad. de J.V.Perez); Paidós: Bs. As. 1987.

DIAZ, Esther (1989), *La brujería: un invento moderno*; manuscrito, XII, 2(1989), pp.65-82.

DONZELOT, Jaques (1970), "Espacio cerrado, trabajo y moralización", em *Espacios de poder* (trad. de J. Varela); La Piqueta: Madrid 1981.

DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul (1982), *Michel Foucault: un parcours philosophique* (trad. de F. Durand-Bogaert); Ed. Gallimard: Paris 1984.

DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul (1986), "¿Que es la madurez?", en *Foucault*, opus cit.

----- (1984), "L'étude de L'homme", in *Magazine Littéraire* n° 207, mai/1984.

EWALD, François (1984), "La Fin d'un Monde", *Magazine Littéraire* n° 207, mai/1984.

FARGE, Arlette (1984), "Face à Histoire", *Magazine Littéraire* n° 207, mai/1984.

FRAYZE-PEREIRA, João A.(1985), "A loucura antes da história", em *Recordar Foucault*, Ed. Brasiliense, São Paulo 1985.

GANDAL, Keith (1986), "M. Foucault: trabalho intelectual e política" (trad. de P. de Nader), in *Revista de História* n° 1, Unicamp, Campinas versão/1989..

GIANNOTTI, José Arthur (1979), "História sem razão (sobre M.Foucault)", in *Filosofia miúda*; Ed. Brasiliense: São Paulo 1985.

GUEDEZ, Annie (1970), *Lo racional y lo irracional*; Ed. Paidós: Bs.As. 1976.

HABERMAS, Jürgen (1986), "Apuntar al corazón del presente", en *Foucault*, opus cit.

HACKING, Ian (1986), "Mejora de uno mismo", en *Foucault*, opus cit.

HACKING, Ian (1986), "La arqueología de Foucault", en *Foucault*, opus cit.

HIRSCH, Eli (1989), "Knowledge, power, ethics", *Manuscrito*, XII, 2 (1989).

HOY, David G. (1986), "Introducción a su compilación", *Foucault*, opus cit.

----- (1986), "Poder, represión y progreso", en *Foucault*, opus cit.

JAY, Martin (1986), "En el imperio de la mirada", en *Foucault*, opus cit.

LACASTA ZABALZA, Jose I. (1985), "Aproximaciones y lejanías con el pensamiento de M. Foucault", na edição espanhola de "Herculine Barbin", Ed. Revolution, Madrid 1985.

LEBRUN, Gérard (1985), "Transgredir a finitude", em *Recordar Foucault*, opus cit.

LECOURT, Dominique (1972), "Sobre la arqueología y el saber", en *Para una crítica de la epistemología*; Ed. Siglo XXI: Mexico 1973.

LEONARD, Jaques (1980), "El historiador y el filósofo", en *La imposible prisión*, opus cit.

LEVY, Bernard Henri (19775), "El sistema Foucault", en *Políticas de la filosofía* (trad. de G. Barahona); F.C.E.: Mexico 1982.

LOBCHAK, Daniele (1984), "La question du droit", en *Magazine Littéraire* n° 209, mai 1984.

MACHADO, Roberto (1981), *Ciência e saber*; Ed. Graal: Rio de Janeiro 1982.

MACHEREY, Pierre (1985), "Nas origens da 'História da Loucura' uma retificação e seus limites", in *Recordar Foucault*, opus cit.

MALLEA, Gustavo (1988), "El uso de los placeres", en *Foucault y la ética*, opus cit.

MARÍ, Enrique E. (1982), "'Moi, Pierre Riviere...' y el mito de la uniformidad semantica en las Cs. Sociales y Juridicas", en *El discurso juridico*; Ed. Hachette: Bs. As. 1982.

----- (1983), *La problematica del castigo*; Ed. Hachette, Bs.As. 1983.

----- (1982), "El panoptico en el texto de Jeremy Benthan", en *El discurso juridico*, opus cit.

----- (1982), "El castigo en el plano del discurso Juridico", en *El discurso juridico*, opus cit.

MARÍN, Juan Carlos (1986), *La Silla en la cabeza*; Ed. Nueva America: Bs.As. 1987.

MARTON, Scarlett (1985), "Foucault leitor de Nietzsche", en *Recordar Foucault*, opus cit.

MERQUIOR, José G. (1985), *Michel Foucault*; Ed. Nova Fronteira: Rio de Janeiro 1985.

MEZIAN, Renato (1985), "Uma arqueologia inacabada: Foucault e a Psicanálise", em *Recordar Foucault*, opus cit.

MORELLO, Ciro et FERRER, Christian(1988), "El siglo otros en la obra de R. Sennet", en *Foucault y la ética*, opus cit.

MORENO, Arley R.(1989), "Duas observações sobre a gramática filosófica", em *Manuscrito*, Vol. XII (nº 2) 1989.

MOREY, Miguel (1980), "Introducción a *Un diálogo sobre el poder*", Ed. Alianza: Madrid 1984.

----- (1983), *Lectura de Foucault*; Ed. Taurus: Madrid 1983.

----- (1987), Prologo a la edición española del *Foucault*, de Deleuze, opus cit.

OPHIR, Adi (1989), "The semiotics of power: reading M. Foucault's 'Discipline and punish'", *Manuscrito*, vol XII (nº 2) 1989.

ORLANDI, Luiz S. L. (1987), "Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade", en *Foucault vivo*, opus cit.

PAEZ, Alicia (1988), "Ética y prácticas sociales, la genealogía de la ética según M. Foucault", en *Foucault y la ética*, opus cit.

----- (1988), "Ética y prácticas sociales, el caso de los estoicos", en *Foucault y la ética*, opus cit.

POSTER, Marck (1984), *Foucault, el marxismo y la historia* (trad. de R. Alcalde); Ed. Paidós: Bs. As. 1987.

----- (1986), "Foucault y la tiranía de Grecia", en *Foucault*, opus cit.

RAJCHMAN, John (1985), *Foucault: a liberdade da filosofia* (trad. de A. Cabral); J. Zahar Editor: Rio de Janeiro 1987.

RIBEIRO, Renato J. (1985), "O discurso diferente", en *Recordar Foucault*, opus cit.

RORTY, Richard (1986), "Foucault y la epistemología", en *Foucault*, opus cit.

ROUANET, Sergio P. (1971), "A gramática do homicídio", em *O homem e o discurso*, opus cit.

ROUDAUT, Jean (1984), "Bibliothèque Imaginaire", *Magazine Littéraire*, nº 207 (mai/1984).

SAID, Edward W. (1986), "Foucault y la imaginación de poder", en *Foucault*, opus cit.

SERRANO, Antonio (1985), "Una historia política de la verdad", en la edición española de *Herculine de Barbin*, opus cit.

SMART, Barry (1986), "La política de la verdad y el problema de la hegemonía", en *Foucault*, opus cit.

TANNUS MUCHAIL, Salma (1985), "O lugar das instituições na sociedade disciplinar", em *Recordar Foucault*, opus cit.

TERAN, Oscar (1982), "Presentación de Foucault", en *El discurso del poder*; Folios Ediciones: Bs. As., 1983.

THUILLIER, Pierre (1969), "La arqueología del saber", en *La manipulación de la ciencia* (trad. de M. Vidal); Ed. Fundamentos: Madrid 1985.

TRONCA, Ítalo A. (1987), "Foucault e a História: um espaço em branco", em *Foucault vivo*, Fontes: Campinas 1987.

TAYLOR, Charles (1986), "Foucault sobre la libertad y la verdad", en *Foucault*, opus cit.

UHART, Hebe (1988), "Algunas reflexiones sobre Lee Iacocca y el cuidado de sí", en *Foucault y la ética*, opus cit.

VARELA, Julia et ALVAREZ, Fernando (1985), "Prologo a *Saber y verdad*" (escritos de M. Foucault); Ed. La Piqueta: Madrid 1985.

VARGAS ESCOBAR, Antonius J. (1985), "Genealogía e política", en *Recordar Foucault*, opus cit.

VEYNE, Paul (1971), *Foucault revoluciona la Historia* (trad. de J. Aguilar); Alianza: Madrid 1984.

VIDEIRA, Antonio et PINHEIRO, Ulisses (1989), "A ética do poder na *História da sexualidade* de M. Foucault", *Manuscrito*, vol. XII (nº 2) 1989.

VON BULOW, Katharina (1984), "A arte de dizer a verdade", *Magazine Littéraire* nº 207, mai 1984.

III - OUTROS TEXTOS CONSULTADOS

ALTHUSSER, Louis (1973), "Observación sobre una categoria: 'proceso sin sujeto ni fin(es)'", en *Para una crítica de la práctica teórica* (trad. de S. Funes); Ed. Siglo XXI: Madrid 1974.

----- (1970), *Ideologia y aparatos ideológicos de Estado* (trad. de A. Pla); Ed. Nueva Visión: Bs.As. 1984.

CANGUILHEM, Georges (1977), "O problema da normalidade na história do pensamento biológico" (trad. de E. Piedade), em *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*, Ed. 70: Lisboa 1980.

DELEUZE, Gilles (1967), "¿En que se reconode el estructuralismo?", en *Historia de la filosofía* (org. por F. Chatelet); Espasa-Calpe, Madrid.

----- (1970), *Nietzsche e a filosofia* (trad. de A. Megalhães); Ed. Res, Porto 1982.

----- (1968), *Diferença e repetição* (trad. de R. Machado e L. Orlandi); Ed. Graal: São Paulo 1988.

----- (1971), *Kant* (trad. de S. Dantas); Ed. F. Alves, Rio de Janeiro 1976.

GUATTARI, Felix (1977), *Revolução molecular* (trad. de S. Rolnik); Ed. Brasiliense, São Paulo 1987.

HARTNACK, Justus (1978), *La teoría del conocimiento de Kant* (trad. de J. A. Lorente); Ed. Catedra: Madrid 1984.

HEIDEGGER, Martin (1929), *Kant y el problema de la metafísica* (trad. de G. I. Roth); F.C.E.: Mexico 1986.

----- (1936), *La pregunta por la cosa* (trad. de E. García Belsunce); Ed. Orbis: Bs.As. 1985.

----- (1938), "La época de la imagen del mundo", en *Santas perdidas* (trad. de J. R. Armengol); Ed. Losada: Bs. As. 1979.

KANT, Immanuel (1783), *Prolegomenos* (trad. de M. Caimi); Ed. Charcas: Bs.As. 1984.

----- (1785), *Fundamentação da metafísica dos costumes* (trad. de P. Quintela); Ed. 70: Lisboa 1986.

----- (1787), *Crítica de la razón pura* (2ª edición), trad. de J. Perojo; Ed. Orbis: Bs.As. 1984.

----- (1788), *Crítica da razão pura* (trad. de A. Morão); Ed. 70: Lisboa 1989.

----- (1789), *Tratado de lógica* (trad. de K. Beutelly); Ed. Arsuzo: Bs. As. 1938.

----- (1784), "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia* (trad. de E. Estiú); Ed. Nueva: Bs. As. 1964.

KÖRNER, Stephan (1955), *Kant* (trad. de I. Zapata), Alianza, Madrid 1983.

MAQUIAVELO, Nicolas (1513), *El príncipe* (prologado por A. Gramsci), trad. de F. Chabod, Ed. Andreus: Cali 1979.

MARX, Karl (1867), *El capital (tomo I)*, trad. de W. Roces, F.C.E.: Mexico 1982.

NIETZSCHE, Federico (1881), *Aurora* (trad. de P. Blanco); EMU: Mexico 1981.

----- (1885), *La gaya ciencia* (trad. de P. Blanco), EMU: Mexico 1983.

----- (1886), *Mas allá del bien y del mal*, (trad. de A. Pascual); Ed. Orbis: Bs. As. 1983.

----- (1887), *La genealogía de la moral* (trad. de P. Blanco), EMU, Ed. Sempere: Valencia 1911.

----- (1888), *El anticristo* (trad. de P. Lemos); Marguar: Bs. As. 1976.

----- (Póstumo), *La voluntad de poderio* (trad. de D. Mirat); EDAF, Madrid 1981.

PULANTZAS, Nicos (1978), *Estado, poder y socialismo* (trad. de F. Claudin); Ed. Siglo XXI, Mexico 1980.

ROSSET, Clément (1973), *La anti-naturalidad* (trad. de F. Calvo), Ed. Taurus, Madrid 1974.

SAVATER, Fernando (1978), *Conocer a Nietzsche*, Ed. Dopesa: Barcelona 1978.

----- (1978), *Fanfiesto contra el todo*, Ed. Alianza: Madrid 1982.

THUILLIER, Pierre (1968), "De las estructuras y de los hombres", en *La manipulación de la ciencia*, opus cit.

TUBBIA, Horacio (1988), "Nietzsche: el conocimiento, el lenguaje", en *Paradoxa nº 3*, Universidad Nacional de Rosario 1988.

VEYNE, Paul (1971), *Como se escribe la historia* (Trad. de J. Aguilar), Alianza: Madrid 1984.

----- (1976), *O inventário das diferenças* (trad. de J. Marques), Ed. Gradiva: Lisboa 1989.

ZINGANO, Marco A. (1989), *Razão e história em Kant*, Brasiliense/CNPq: São Paulo 1989.